MASTER NEGATIVE
NO. 93-81537

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

PLATO

TITLE:

PLATON'S WERKE ...

PLACE:

STUTTGART

DATE:

1853-1876

Master Negative # 93-81537

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

88PJ
KO

Plato. Works. Ger.
Platon's werke... Stuttgart, Metzler, 1853-76.
5 v. in 6 14 cm. (Added title-page: Griechische prosaiker in neuen uebersetzungen, hrsg. von C. R. Osiander...und G. Schwab.)

40 volumes in all with separate title-pages, divided into 5 groups, each group having separate title-page. For contents see: Engelmann, Wilhelm. Bibliotheca scriptorum classicorum, 1880, Scriptores Graeci, p.582.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 10X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7-31-93 INITIALS JAMES
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

GUIDE TO CONTENTS

for

PLATON'S WERKE

REEL	MASTER NEGATIVE #	DATE	VOLUME	
1	93-81537	1853	Group 1,	v. 1
		1853		v. 2
		1876		v. 3
		1874		v. 4
		1855		v. 5
		1874		v. 6
		1875	Group 2,	v. 1
		1856		v. 2
		1878		v. 3
		1860		v. 4
		1860		v. 5
		1869		v. 6
		1869		v. 7
2	93-81538	1855	Group 3,	v. 1
		1856		v. 2
		1857		v. 3
		1861		v. 4
		1865		v. 5
		1867		v. 6

GUIDE TO CONTENTS (cont'd):

for

PLATON'S WERKE

REEL	MASTER NEGATIVE #	DATE	VOLUME	
3	93-81539	1855	Group 4, (Part 1)	v. 1
		1855		v. 2
		1856		v. 3
		1856		v. 4
		1856		v. 5
		1856		v. 6
		1856		v. 7
		1857		v. 8
		1862		v. 9
4	93-81540	1862	Group 4, (Part 2)	v. 10
		1862		v. 11
		1862		v. 12
		1862		v. 13
		1863		v. 14
		1863		v. 15
5	93-81541	1859	Group 5.	v. 1
		1859		v. 2
		1864		v. 3
		1864		v. 4

GUIDE TO CONTENTS (cont'd):

for

PLATON'S WERKE

REEL	MASTER NEGATIVE #	DATE	VOLUME
5	93-81541	1865	Group 5, v. 5
		1865	v. 6

REEL 1

GROUP 1

VOLUME 1

1853

VOLUME 2

1853

VOLUME 3

1876

<u>REEL 1</u>(cont'd)

GROUP 1

VOLUME 4

1874

VOLUME 5

1855

VOLUME 6

1874

REEL 1(cont'd)

GROUP 2

VOLUME 1

1875

VOLUME 2

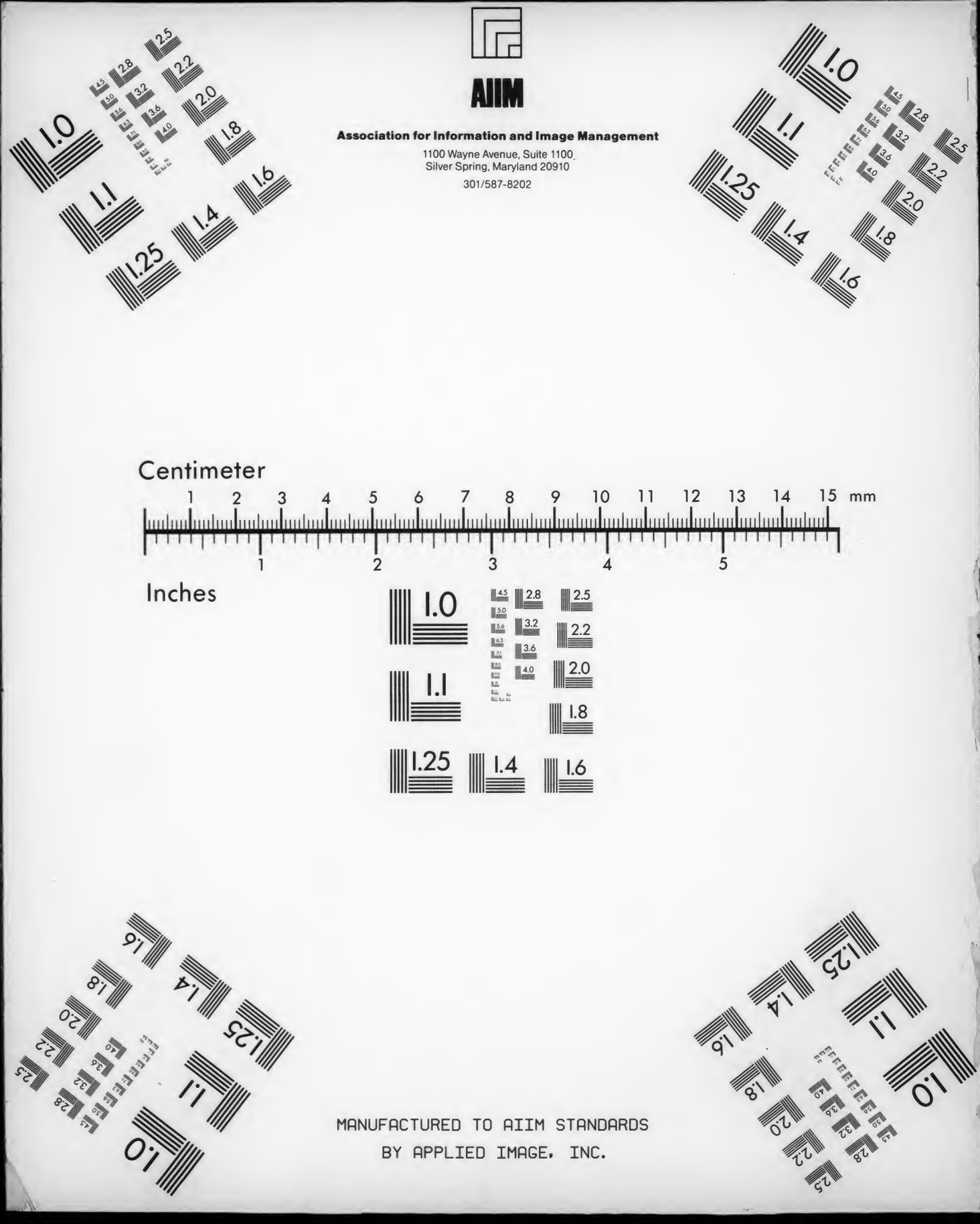
1856

VOLUME 3

1878

REEL 1(cont'd)
GROUP 2
VOLUME 4
1860
VOLUME 5
1860
VOLUME 6
1869

REEL 1(cont'd)
GROUP 2
VOLUME 7
1869


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
Inches
1 2 3 4 5
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

VOLUME 1

Class
88PJ

Book
K0
1

Madison Ave. and 49th Street, New York.

Beside the main topic, this book also treats of

Subject No.	*On page*	*Subject No.*	*On page*

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Zweihundertneunddreißigstes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1853.

98PJ
KD
Vol-1

Platon's Werke.

Erste Gruppe:

Gespräche zur Verherrlichung des Sokrates.

Erstes Bändchen.

Phaidros oder vom Schönen

(Anfang. §. 1 bis 65).

Uebersetzt

von

L. Georgii,
Dekan in Brackenheim.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1853.

Platon's Leben.

Die Quellen für eine Biographie Platon's sind außer zerstreuten Notizen der Classiker und den platonischen Briefen einige späteren Lebensbeschreibungen. Zwar ist der Einfluß der Sage auf diese letzteren nicht gering anzuschlagen; indessen beruhen sie im Allgemeinen wohl auf älteren Gewährsmännern, worunter z. B. Speusippos, Neffe und Nachfolger Platon's in der Akademie, genannt wird, und das überstrenge Verwerfungsurtheil, das Ast über alle das Leben Platon's betreffenden Nachrichten fällt, ist weder kritisch noch historisch gerechtfertigt. *)

Wenn nach Plutarch der sechste Thargelion, das Geburtsfest der maieutischen Artemis, **) als Geburtstag des

*) Vitae Plut. v. Diog. Laert., Suidas, Hesych, Olympiodor, einem Anon. vgl. Plat. opp. ed. Bekker Lond. 1826. I. u. Tychs. Bibl. d. alt. Lit. V. Hermann, Gesch. u. Syst. d. Plat. Phil. I. Ast Leb. u. Schr. Plat. u. A. m.

**) Artemis, Göttin der Geburtshilfe; Sokrates, Sohn einer Hebamme, deren Beruf er sich in geistiger Beziehung zuschreibt, Theaet. p. 149.

4424

maieutischen Sokrates —, der siebente dieses Monats (der 21. Mai), an welchem zu Athen die Thargelien, das Geburtsfest des Apollon, gefeiert wurden, als Geburtstag Platon's von ihren Verehrern festlich begangen wurde, so ist dieses wohl nur als eine der sagenhaften Illustrationen der Persönlichkeit des großen Philosophen zu nehmen, die frühe genug darauf gerichtet waren, denselben als eine apollinische Emanation erscheinen zu lassen, wenn er schon nach Speusippos selbst als Sohn Apollon's dargestellt wurde. Apollon, erzählt die sinnvolle Sage, habe sich mit Periktione (sie wird auch Potone genannt), verbunden, und ihrem Gatten Ariston durch ein nächtliches Gesicht den Umgang mit ihr, bis sie geboren habe, verboten. Nach seiner Geburt haben sofort die Eltern das Kind auf den Hymettos gebracht, um für dasselbe dem Pan, den Nymphen und dem Apollon Nomios zu opfern. Da seyen nun die Bienen gekommen und haben ihm den Mund mit Honig gefüllt, damit an ihm der Spruch des Dichters wahr werde:

Süßer als Honig entfloß auch seinen Lippen die Rede.

Als sein Geburtsjahr wird mit annähernder Sicherheit das dritte Jahr der 87. Olympiade (429 v. Chr.) angenommen, in welchem Apollodoros Archon war, zugleich das Todesjahr des Perikles; als sein Geburtsort aber von Einigen das Haus des Pheidiades, Sohns des Thales, in Aigina bezeichnet, das die Athener in diesem Jahr, weil die Aigineten es mit den Lakedaimoniern gehalten, besetzten. Sein angestammter Demos war Kollytos in der Phyle Aigeis.

Er gehörte einer angesehenen Familie an, indem sein Vater seine Abstammung von Kodros und Melanthos ableitete, das Haus seiner Mutter, von Dropides und weiterhin ebenfalls von dem alten Königsgeschlecht herstammend, mit Solon zusammenhing und manche angesehenen Glieder zählte, worunter Kritias, das Haupt der Dreißig, Geschwisterkind seiner Mutter. Schon dieser Familienkreis spricht gegen die einzelnen Nachrichten von großer Armuth, in der Platon gelebt habe, und die Angabe, daß er aus diesem Grunde sich als Soldat habe anwerben lassen und eben Waffen kaufen wollen, als er mit Sokrates zusammengetroffen und von diesem anders gestimmt worden sey, stellt der Erzähler Ailian selbst als zweifelhaft hin, während eine andere Erzählung bei Plutarch, daß er die Kosten seiner Reise nach Aigypten durch einen Handel mit Oel gedeckt habe, wenn sie auch nicht ebenso apokryphisch wäre, noch nicht gerade Armuth bewiese.

Den aristokratischen Kreisen der Gesellschaft angehörig, genoß er gewiß eine sorgfältige Erziehung in allen Fächern griechischen Jugendunterrichts. Sein Lehrer in der Grammatik war Dionysios, den Sokrates zuweilen besuchte, Platon in den Anteraften aufführt; in der Gymnastik Ariston von Argos, der den Namen Aristokles, den sein Schüler von seinem väterlichen Großvater zuerst führte, in den Namen Platon (der Breite) umwandelte, wie es heißt, wegen der Breite seiner Stirne oder Brust, oder wegen des Umfangs seiner Geisteskraft, der Fülle seiner Rede u. dgl.; in der Musik Drakon, Schüler des berühmten Damon, dem er

seine Vorliebe für dorische Musik verdankte und Metellos von Agrigent, deren Einfluß auf die Bildung des Jünglings man aus der sittlichen Bedeutung abnehmen kann, die er später der Musik einräumte. Außerdem wird erwähnt, er habe auch die Maler besucht, um sich in der Zeichenkunst und der Kenntniß der Farbenmischung zu bilden. Als sein Lehrer in der Geometrie wird Theodoros von Kyrene genannt, und der Umstand, daß dieser der bloße Empiriker gewesen, als der er im Theaitet erscheint, kann diese Angabe nicht zweifelhaft machen, wie Ast meint, zumal dieselbe durch Platons Reise nach Kyrene nur bestätigt wird.

Seine gymnastische Tüchtigkeit soll er als Kämpfer und Sieger in den isthmischen Spielen bewährt haben, eine Sage, die sich sofort zur Erzählung von Kämpfen und Siegen auch in den olympischen, pythischen und nemeischen Spielen erweiterte. Auch Kriegsdienste soll Platon geleistet und an den drei Feldzügen nach Tanagra, Delion und Korinth Theil genommen haben, eine Nachricht, die Hermann als eine Nachbildung der drei Feldzüge des Sokrates betrachtet, und die jedenfalls theilweise falsch ist, da Platon zur Zeit der Schlacht bei Tanagra (Ol. 88, 3) erst vier, der bei Delion (Ol. 89, 1) erst 6 Jahre alt war. Wie er auch sonst den Anforderungen seiner Bürgerstellung genügte, beweist die Angabe, daß er auch eine Choregie mit tanzenden Knaben besorgte, wozu ihm Dion die Mittel verschaffte. Dafür, daß er auch als öffentlicher Redner sich versucht habe, wird als vereinzeltes Beispiel sein unglückliches Auftreten im

Prozeß des Sokrates berichtet. Als er, heißt es, mit den Worten auftrat, „obgleich ich der Jüngste bin von denen, die die Rednerbühne besteigen," haben ihm die Richter zugerufen, „und die wieder herabsteigen." Doch ist diese Erzählung als Fiction zu verwerfen. Von größerem Belang sind die Nachrichten von den dichterischen Versuchen, denen er sich vor seiner Bekanntschaft mit Sokrates gewidmet haben soll, zuerst in der dithyrambischen und lyrischen Gattung, dann auch im Epos. Da aber seine Arbeiten die Vergleichung mit Homer nicht aushielten, habe er sich zur Tragödie gewendet, auch wirklich eine Tetralogie verfaßt, mit der er um den Preis zu kämpfen im Begriff gewesen, als er den Sokrates hörte, dessen Einfluß ihn sogleich von diesen Beschäftigungen ab und ganz der Philosophie zuführte. Daß die dreißig Epigramme in der Anthologie unter seinem Namen unächt sind, ist ebenso gewiß, als die ganze Organisation seines Schriftstellerthums das Wesentliche dieser Nachricht glaublich macht, daß nämlich demselben eine Vorschule in poetischen Arbeiten vorangegangen sey. Bekannt ist, wie er auch später mit Dichtern immer verkehrte, mit Aristophanes, dem Komiker Sophron, dessen Mimen man bei seinem Tod unter seinem Kissen gefunden haben soll u. A. m.

Was nun seine Schule in der Philosophie betrifft, so ist die Nachricht, daß Platon erst durch Sokrates in diese Bahn gelenkt worden sey, nur in beschränktem Sinne zu nehmen. Nach Aristoteles wurde er schon vor seiner Bekanntschaft mit Sokrates durch Kratylos mit dem heraklei-

tiſchen, und nach einer übrigens unſichern Notiz durch Hermogenes oder Hermippos auch mit dem eleatiſchen Syſtem bekannt. Daß dieſes durch Zenon und Parmenides ſelbſt geſchehen ſey, iſt chronologiſch nicht möglich. Daß er aber überhaupt damals und ſpäter die ſich ihm darbietenden Quellen für Kenntniß der verſchiedenen Syſteme benützt habe, iſt wohl als Axiom hinzuſtellen, und die Anſicht, welche ſeine Bekanntſchaft mit einer Disciplin immer erſt von ſeiner ſpäteren perſönlichen Berührung mit einem Vertreter derſelben datiren will, iſt gewiß unrichtig. Athen war bereits die hohe Schule auch der philoſophiſchen Disciplinen. Wenn von Schriften, die Platon frühe kennen lernte, auch nur eine von Anaxagoras (Phaedon. p. 97) ſicher genannt wird, wenn er auch erſt ſpäter Bücher z. B. das des Philolaos und erſt durch die ihm von Sicilien zufließenden Mittel eigenthümlich erwerben konnte, wenn ferner auch die Schriften des Protagoras zum Feuer verurtheilt waren, ſo berechtigt dieſes Alles noch nicht zu dem Schluſſe, daß ihm nicht doch dieſe und andere Schriften zur Benützung zugänglich geweſen. Dabei iſt nicht zu überſehen, welch fruchtbare Quelle für Verbreitung der Kenntniß der verſchiedenſten Syſteme die ſchwunghafte Vielthätigkeit der Sophiſten darbot, wobei es gar nicht darauf ankommt, ob dieſer oder jener Sophiſt von Namen ſelbſt noch von Platon gehört werden konnte. Man kann endlich auf die Vermittlung ſeiner Mitſchüler verweiſen, von denen Xenophon den Prodikos, Antiſthenes den Gorgias, Simmias und Kebes den Philolaos gehört haben ſollen,

Cukleides Schüler des Parmenides war. Und Sokrates ſelbſt, wenn er auch auf abſtruſe Studien nicht viel hielt und z. B. ein ihm von Euripides dargebotenes Buch des Herakleitos gering achtete, wäre, wie ihn Platon ſchildert, doch eine gar zu grelle Fiction, wenn er nicht von den Philoſophemen ſeiner Zeit nähere Notiz genommen hätte, was ſogar ſchon ſeine Geringſchätzung gegen dieſelben vorausſetzt. Die platoniſche Geiſtesbildung aber ſtellt ſich durchaus als eine kritiſche d. h. im umfaſſenden Gegenſatz gegen die anderweitigen Zeitelemente ſich entwickelnde dar.

Den poſitiven Mittelpunkt für die Entwicklung des platoniſchen Geiſtes aber bildete allerdings ſein Verhältniß zu Sokrates. Schön iſt dieſes in der Sage ausgeſprochen, Platon habe, als er am Sterben war, ſeinen Daimon und das Glück darum geprieſen, daß er als Menſch nicht als Thier, (als Mann nicht als Weib,) als Hellene nicht als Barbare, und daß er zu den Zeiten des Sokrates geboren worden. Seine Bekanntſchaft mit ihm, vielleicht durch ſeine Verwandten, Kritias und Charmides, vermittelt, wird um Ol. 92, 3 in ſein 20. Lebensjahr geſetzt, ſo daß dieſelbe alſo etwa 10 Jahre dauerte. (Sokr. †. Ol. 95, 1 v. Chr. 399.) Bekannt iſt die Sage von dem Traum des Sokrates in der Nacht, ehe Platon zu ihm kam. Es habe ſich ein junger Schwan (ein apolliniſcher Vogel) ihm auf den Schooß geſetzt; demſelben ſeyen alsbald die Federn gewachſen, worauf er mit ſüßem Geſang emporgeflogen ſey, Sokrates aber am andern Tage in Platon den Schwan erkannt habe.

Ueber das persönliche Verhältniß Beider sind nun übrigens die Nachrichten sehr spärlich. Xenophon erwähnt Platon's in seinen Denkwürdigkeiten nur Einmal, und keineswegs so, daß daraus eine Bevorzugung desselben durch Sokrates folgte, vielmehr nur obenhin, dieser habe dem Charmides und Platon zu Liebe sich gegen ihren Verwandten Glaukon freundlich bezeigt. In den platonischen Dialogen selbst wird seiner nur zwei Mal gedacht, im Phaidon (p. 59), daß er Krankheits halber nicht bei dem Tode des Sokrates zugegen gewesen, und in der Apologie (p. 38), daß er mit anderen Freunden sich für Sokrates, wenn diesem eine Geldstrafe von 30 Minen erkannt worden wäre, habe verbürgen wollen. Wollte man hierauf einen Zweifel an der Innigkeit des beiderseitigen Verhältnisses gründen, so könnte man denselben in der bekannten Aeußerung des Sokrates bekräftigt finden, der, als er den Lysis vorlesen hörte, ausgerufen haben soll: wie Vieles lügt doch dieser junge Mann über mich! Indeß ist nicht zu übersehen, daß neben der dem Platon günstigen Darstellung seiner Verhältnisse eine consequent auf seine Herabwürdigung zielende Richtung der Sage geht. So wird als Gegenstück gegen jenen Traum des Sokrates ein anderer erzählt, wornach Platon ihm als Krähe auf das kahle Haupt geflogen sey und sich da umherschauend aufgesetzt habe, zum Zeichen, daß er einst viele Lügen auf sein Haupt vorbringen werde. Immerhin, auch nur das Spärliche jener Nachrichten über das persönliche Verhältniß Beider angesehen, mag die unbedingte Geltung, welche die

Persönlichkeit des Sokrates in Platon's Schriften behauptet, als ein großes Räthsel erscheinen, da in denselben ja nicht nur das wirklich Sokratische, sondern auch die sein eigenstes Selbst bedingenden, den Kreis des Sokratischen, wie schon die Alten wohl erkannten, weit überschreitenden Speculationen des Schülers an den großen Namen des Meisters geknüpft und ihm zugeeignet wurden. Es reicht zur Erklärung dieser Erscheinung nicht hin, zu sagen, daß Sokrates, als Urheber einer neuen Geistesentwicklung, eine typische Person geworden sey. Es ist da eben auch jenes Daimonische in der Persönlichkeit des Sokrates wahrnehmbar, das sich hier in der überwältigenden, geheimnißvollen, in den sittlichen Tiefen derselben gründenden Anziehungskraft äußert, die er in seinem Umkreis übte, jenes Daimonische, das durch den schmeichelnden Zauber seiner ironischen Dialektik die verborgensten Gründe der Individualität durchsuchte und jede schlummernde Keimkraft in ihr weckte, so daß dann ihre Entwicklung, auch in der freiesten Selbstständigkeit durch jenen ursprünglichen Trieb auf Sokrates zurückleitend, als das Product seines Einflusses erschien. So ward er das beseelende Ich seiner Schüler, der wirkliche Sokrates, der feste, kräftige Stamm, der platonische, die prächtige, blüthenreiche, nach Oben strebende Krone. *)

Um aber den Einfluß des Sokrates auf Platon richtig

*) Man vergleiche hiezu die auf dieses Verhältniß zu deutende Stelle im Phaidros, diesem Programm des platonischen Schriftenthums (p. 277, 278).

zu schätzen, genügt es noch nicht, zu sagen, er habe ihn für die Philosophie gewonnen. Das noch immer verbreitete Vorurtheil, welches mit dem Begriff des Platonischen die Nebenbedeutung des Unpraktischen, den Beziehungen des Wirklichen Entrückten verbindet, ist durchaus grundlos. Es ist eine leichte Sache, aus den Zuständen einer späteren Zeit heraus z. B. den platonischen Staat als eine unpraktische Idee zu verurtheilen. Aber nach diesem Maßstab müßte über gar manche in Kraft und Dauer bestandenen Verfassungen, wie die der Lakedaimonier, den pythagoreischen Bund u. A. m. dasselbe Gericht geübt werden. Es ist vielmehr wohl zu beachten, daß das Philosophiren in jener experimentirenden Wiegenzeit der Civilisation noch nicht den Charakter der vom Leben getrennten Schule hatte, daß es zumal im Geiste des Sokrates durchaus von dem Trieb nach praktischer Wirkung behaftet war. Wenn auch Sokrates selbst eigentlich sich nicht mit Staatsgeschäften befaßte, erschien er sich darum weder als unberufen noch als unfähig, gute Bürger zu bilden, und seine Freunde munterte er zu politischer Thätigkeit auf. Nun mangelt es auch nicht an historischen Belegen dafür, daß Platon noch bei Lebzeiten des Sokrates sich mit den politischen Zuständen beschäftigt habe, und es ist dieses nicht nur nicht im Gegensatz gegen seine philosophischen Bestrebungen, vielmehr als die natürliche Folge derselben aufzufassen. Daß er dabei als Philosoph sich benahm, betrifft nur die Art der von ihm beabsichtigten Einwirkung, die nun zwar nicht auf Befriedigung ehrgeiziger

Absichten, aber darum nicht minder auf praktische Erfolge gerichtet war. Man kann immerhin sagen, die traditionelle Stellung seiner Familie habe ihm seinen Standpunkt bei den Aristokraten angewiesen. Gewiß waren die Bestimmungsgründe für ihn noch andere. Die innere sittliche Freiheit, die ihm eigen und vor Allem Werk des Sokrates war, bürgt nicht minder als sein eigenes Verhalten dafür, daß auch in seinem politischen Leben ihn lediglich die Philosophie leitete, d. h. das Bemühen, der jedesmaligen Entsittlichung entgegenzuwirken und in den sich darbietenden reagirenden Kräften die Heilung zu suchen. Zeigte sich ihm nun die demokratische Verfassung als die Wurzel des Uebels, so mußte ihm die Aristokratie und zwar in der damals von politischem Glanz und politischer Macht umgebenen spartanischen Form naturgemäß als das nächste Heilmittel erscheinen. Ihn deßhalb mit Niebuhr einen nichtguten Bürger nennen, wäre wohl einem Parteiführer verzeihlich, nicht aber einem Historiker, der nicht übersehen darf, wie diese lakonisirende Politik nicht nur gleichfalls ein wesentlich hellenisches, höchst lebensfähiges, sondern auch ein durch das Lebensrecht des Gegensatzes befugtes Element im athenischen Staatsganzen war. Diese durchaus philosophische, auf sittliche Bildung gerichtete Haltung seiner Politik beweist besonders das berühmte Urtheil über Perikles. (Gorg. p. 525 f. vgl. Menon. p. 99 f.) Denn wenn ja doch das philosophische Ziel aller Staatsweisheit seyn muß, die Bürger sittlich zu heben, d. h. die patriotische Kraft zur möglichen Entwicklung zu bringen, so

sind Sokrates und Platon nicht zu tadeln, wenn sie dem Perikles den Ruhm eines guten Staatsmannes absprechen, weil er durch Erwirkung von Belohnungen für die Theilnahme an Staatsgeschäften die Athener zu einem faulen, feigen, geschwätzigen, geldgierigen Volk gemacht habe. Freilich ist auch noch eine andere Betrachtung der Sache möglich, bei der die Persönlichkeit des Perikles sich nur um so höher hebt, je tiefer der moralische Boden sank, auf dem er stand. Man kann sagen, daß, je mehr die athenische Verfassung derjenigen Formen entkleidet wurde, die die Erziehung eines opferfähigen Gemeingeistes bedingen, je mehr das demokratische Wesen auf die Ausbeutung des Staats für Zwecke des Eigennutzes und der Ehrsucht hinauskam, je mehr hienach die Größe Athens von dem glücklichen Fall abhing, daß große, patriotische Persönlichkeiten, wie Perikles und Demosthenes und zwar trotz solcher Zustände erwuchsen, — man kann sagen, daß solche Männer nur um so größer, der athenische Volksgeist nur um so bildsamer erscheine. Aber ein guter Staatsmann kann derjenige nicht genannt werden, der das Glück und die Größe seines Volks so auf die Spitze eines günstigen Zufalls stellte. In der Natur der Dinge aber lag es da, daß patriotische Männer, wie Sokrates, Xenophon, Platon von der Einimpfung spartanischer Säfte Heilung des kranken Körpers hofften.

Es ist daher nicht unglaublich, daß Platon wirklich, wie erzählt wird, mit seinem Bruder Glaukon sich für den von seinen Verwandten Kritias und Charmides bewirkten

Sturz der Demokratie interessirte. Derselbe philosophische Patriotismus aber, der ihn hier leitete, mußte ihn und den Sokrates auch zu entschiedener Verwerfung der Auswüchse der Aristokratie bestimmen, welche in der Oligarchie der Dreißig zu Tage kamen. Er konnte den Sturz derselben nur mit Freuden begrüßen (vgl. Ep. VII). Ebenso gewiß aber mußte der Tod des Sokrates, der eines der ersten Opfer der neuen Demokratie wurde, die Stellung und Richtung Platon's entschieden umstimmen.

Es kann dahin gestellt bleiben, ob dieses Ereigniß für Platon eine so mächtige, fast unphilosophische Gemüthserschütterung nach sich zog, als Hermann (S. 34. Anm. 67) annimmt, ob die Krankheit, die ihn hinderte, den letzten Reden des Sokrates anzuwohnen, in seiner Trauer ihren Grund hatte, ob diese Trauer wirklich historische Berühmtheit erlangte. Daraus, daß Plutarch einmal sagt, der Schmerz eines Platon um Sokrates sey ein anderer, als der selbstmörderische Alexanders um Kleitos, folgt dieses noch nicht. Desto größer waren die Folgen dieses Ereignisses in anderer Hinsicht für Platon. Auf der einen Seite mußte ihm dasselbe als eine Niederlage erscheinen, die er selbst mit seinen politischen Bestrebungen im athenischen Staat erlitt. Anderer Seits aber konnte das Aufhören des persönlichen Einflusses des Sokrates auf ihn, so wie die dadurch veranlaßte Lösung der Bande, welche ihn bisher an das heimische Wesen knüpften, nicht verfehlen, seine Kräfte innerlich zu befreien, zu verselbstständigen und ihrer Entfaltung die durch

seine eigenste Eigenthümlichkeit bestimmte Richtung zu geben. Dieses aber ist nun nicht so zu verstehen, als ob Platon mit dem Tode des Sokrates ganz auf politisches Wirken verzichtet hätte, das vielmehr ein schlechthin unveräußerliches Element der Philosophie, wie er ihre Aufgabe faßte, war. Den unfruchtbaren Boden Athen's zwar mußte er räumen, aber nur um für jenes Wirken einen anderen Stütz- und Standpunkt zu suchen. War die ganze Organisation Platon's darauf gerichtet, auf dem Wege der Spekulation die letzten Grundlagen des Geisteslebens zu erheben, um daran seinen sittlichen Ausbau anzuknüpfen und diesem den Charakter der Einheit und Nothwendigkeit zu sichern: so ergab sich ihm in politischer Hinsicht zwar zunächst die Aufgabe, unter umsichtiger Benützung der Erfahrung in Begriff und Wort diejenige Staatsverfassung zu erfinden, die jenen Grundverhältnissen des geistigen und sittlichen Lebens entspricht, und der platonische Staat ist wie als die letzte und vollendete Bildungsform des geistigen Lebens, so auch als Ziel und Resultat der platonischen Philosophie im Sinn ihres Urhebers zu fassen. Dabei aber war es damit ernstlich gemeint, und nach Platon's, wie des ganzen Alterthums Zeugniß durchaus auf Verwirklichung abgesehen. Platon selbst erlangte einen großen gesetzgeberischen Ruf. Die Bürger von Kyrene und Megalopolis beriefen ihn, ihre Staatsverfassung zu ordnen. Seine Rufe und Reisen nach Sikelien waren, wie schon die Alten sagen, sicher politischen Tendenzen nicht fremde. Staatsmänner wie Isokrates, Timotheos,

Chabrias, Phokion waren seine Freunde und Schüler. Der letzteren wird eine Reihe genannt, die freilich oft in ganz ungleicher Richtung politisch thätig waren. Selbst Demosthenes soll in ihrer Zahl gewesen seyn. Und wie die Alten noch in später Zeit den platonischen Staat als ausführbar dachten, beweisen, im Vorbeigehen gesagt, die Versuche, die Plotin durch die Gründung von Platonopolis in Kampanien, der Neuplatoniker Damaskios mit seiner Wanderung nach Persien machten. Es fehlte eben nur die Hauptsache, eine elementarische Urzeit.

Den größten Einfluß auf jene selbstständige Entwicklung Platon's übten seine Reisen, bei denen man jedoch nur nicht von besonderen Zwecken, die er jedes Mal im Auge gehabt habe, reden darf. Schon bei den Alten war das Reisen ein allgemeines Bildungsmittel. Nach dem Tode des Sokrates nahm er mit anderen Mitschülern seine Zuflucht nach Megara zu Eukleides im 30. Jahr seines Lebens. Ueber seine übrigen Reisen wird Verschiedenes erzählt. Wie Vieles davon Grund habe, läßt sich nicht entscheiden. Auf Cicero's übrigens unsicheres Zeugniß *) hin wird angenommen, daß seine erste Reise nach Aigypten gerichtet war, womit zugleich sein Besuch in Kyrene bei seinem Lehrer Theodoros verbunden wird. Daß der Ruf, den Aigypten als vermeintlicher

*) Welche Auktorität in diesen Fragen diesem Schriftsteller zukommt, beweist z. B. die Stelle Cat. c. 12, wo er die Reise Platon's nach Tarent unter das Consulat des App. Claudius und Camillus, d. h. 349 v. Chr. setzt.

Urſitz der Civiliſation und geheimer hieratiſcher Weisheit bei den dem Fremden mit kindiſcher Vorliebe zugewendeten Hellenen hatte, und den Herodot's Schilderungen, die Sagen von Pythagoras u. A. m. nicht zu mindern geeignet waren, ihn auf dieſen Weg führte, iſt immerhin wahrſcheinlich, ohne daß man deßhalb den ſpeculativen Gewinn, den Platon ſeinem Umgang mit den aigyptiſchen Prieſtern verdankte, zu hoch anſchlagen darf. Die ihm eigene Freiheit des Urtheils zeigt ſich darin, daß er auch die Schattenſeiten aigyptiſcher Zuſtände nicht überſah, den Geiſt der Habſucht, des religiöſen Fanatismus gegen Fremde u. A. m. Als ſeine Begleiter werden bald Euripides, der aber ſchon Ol. 93, 2. v. Chr. 406 ſtarb, bald Eudoxos von Knidos, deſſen Reiſe jedoch erſt um 365 v. Chr. fällt, bald der pythagoraiſche Sokratiker Simmias genannt. Zu Strabons Zeit zeigte man noch in Heliopolis das Haus, das er neben den Wohnungen der Prieſter bewohnte, und als ſeine Lehrer werden die Prieſter Sechnuphis und Konuphis angeführt. Die Reiſe dauerte nach Strabon 13, nach ſeinem Epitomator 3 Jahre. Ganz im Zuge ſpäterer Ideenentwicklung iſt es gelegen, wenn man ihn nun von Aigypten aus eine Reiſe zu den Indern und Magiern beabſichtigen, wegen eines Kriegs zwar aufgeben, in Phoinikien aber mit ihnen auf halbem Wege zuſammenkommen, ferner die Bücher der Juden kennen lernen, bei dem Propheten Jeremias in die Schule gehen läßt und daher ihn gar den atticiſirenden Moſes nennt.

Ob Platon von Aigypten nach Athen zurückkehrte, iſt

unſicher. Hätte er wirklich am korinthiſchen Kriege Theil genommen, ſo müßte dieſes um 394 v. Chr. geſchehen ſeyn. Seine zweite Reiſe ging nach Großgriechenland. In Tarent waren damals die Pythagoraier vorzüglich durch die bedeutende Perſönlichkeit des als Staatsmann, Feldherr und Philoſoph gleich ausgezeichneten Archytas zu neuer Blüthe der Macht und des Einfluſſes gekommen. Außer dieſem werden Eurytos von Tarent, die Lokrer Timaios und Akrion, Echekrates von Phlius, ſelbſt noch obwohl kaum mit Grund Philolaos als Genoſſen Platon's daſelbſt genannt. Der Einfluß, den die ihm übrigens bereits früher bekannt gewordene Philoſophie dieſer Schule, mit der er auch gleiche politiſche Farbe hielt, auf ſeinen Bildungsgang hatte, war ſo groß, daß er nicht ſelten von den Alten geradezu als Pythagoraier, ſogar als der neunte Diadoche des Pythagoras aufgeführt wird, freilich eben ſo, wie Ariſtoteles dann der zehnte war.

In ſeinem 40. Lebensjahr, alſo um 389 v. Chr. reiste Platon, wahrſcheinlich direct von Großgriechenland nach Syrakus, um die Krater des Aitna zu ſehen, oder um die dortigen Geſetze kennen zu lernen, oder, wie die Satyre hinzufügt, gelockt durch die Reichthümer und Genüſſe von Syrakus. Die genaue Freundſchaft, die er hier mit Dion ſchloß, war für ihn ebenſo folgenreich, als die Berührung, in die er durch Dion mit dem älteren Dionyſios kam, Gefahr bringend. Er ſoll verſucht haben, denſelben zu Aenderung der Staatsverfaſſung zu bewegen, und als bei einer

Unterredung über die Tyrannis auf die Aeußerung, was nütze, sey nicht gut, wenn es nicht auch tugendhaft sey, Dionysios bemerkte: das ist eine altersschwache Rede, habe Platon erwiedert: das aber die eines Tyrannen. Diese freimüthige Sprache zog ihm den Haß des Tyrannen zu, so daß denselben nur Dions Fürsprache davon abbrachte, ihn tödten zu lassen. Dagegen ließ er ihn, da er als Bundesgenosse der Lakedaimonier mit Athen im Kriege stand, als Kriegsgefangenen verhaften und dem spartanischen Gesandten Pollis übergeben, der ihn in Aigina als Sklaven verkaufte. Mit Mühe entging er hier dem Nationalhaß der Aigineten, worauf ihn Annikeris von Kyrene auslöste und er nach Athen zurückkehrte ungefähr 388 v. Chr. Die Niederlage des Pollis gegen Chabrias und seinen gewaltsamen Tod bei Helike betrachtete man als eine göttliche Strafe für jene That. Von dieser Zeit an datirt sich nun die eigentliche Wirksamkeit, welche Platon als Haupt und Lehrer einer philosophischen Schule in Athen entfaltete. Dieselbe hatte 20 Jahre unausgesetzt gedauert, als Dion den jüngeren Dionys, der seinem Vater im Jahr 368 gefolgt war, bewog, ihn zu sich einzuladen. Man darf nicht zweifeln, daß der Gedanke, den jungen Fürsten unter dem Einfluß der Philosophie für seinen Beruf zu bilden, das Motiv der Einladung war. Platon übergab dem Herakleides von Pontos das Lehramt der Schule und folgte, von Speusippos begleitet, dem Rufe. Dionys war auch Anfangs ein so eifriger Schüler, daß der ganze Hof einen philosophischen Charakter annahm. Aber

schon nach vier Monaten wurde Dion, von der Partei des Geschichtschreibers Philistos herrschsüchtiger Absichten bezüchtigt, verbannt und Platon bewerkstelligte nicht ohne Schwierigkeit seine Rückkehr nach Athen, wo auch Dion sich aufhielt, um 365. Dionys hatte versprochen, den Dion in Jahresfrist zurückzurufen, machte aber später einen nochmaligen Besuch Platon's zur Bedingung, und ließ ihn sogar mit einem besonderen Kriegsschiff nach Syrakus abholen um 361. Platon, obgleich fast 70 Jahre alt, folgte abermals, im Vertrauen auf die Versicherungen, die ihm Archytas von den guten Gesinnungen des Tyrannen gab. Indessen dauerte die Spannung zwischen diesem und der Dionischen Partei fort, und derselbe griff sogar Dions Vermögen an. Platon, mit Dions Freunden in steter Verbindung, kam in große Gefahr. Er mußte bei den Miethsoldaten wohnen, bei denen er oft seines Lebens nicht sicher war, bis Archytas durch Lamiskos den Dionys bewog, ihn zu entlassen. Bei seiner Rückkehr traf er mit Dion bei den olympischen Spielen im Jahr 360 zusammen, und die Innigkeit des Verhältnisses Beider macht es glaublich, daß er und seine Schüler den Planen nicht fremd blieben, die nun zum Sturz des Dionys entworfen und ausgeführt wurden.

Um die Persönlichkeit Platon's zu zeichnen, sieht man sich auf die verschiedenen zerstreuten Anekdoten angewiesen, welche sich bei den Schriftstellern finden, die zwar wohl meistens erdichtet sind, immerhin aber die Anschauung darlegen, die sich das Alterthum von ihm gebildet hat. Bei

einer kräftigen Conſtitution ſoll er eine ſchwache Stimme gehabt haben. Seine männliche Schönheit bezeugt ſeine Büſte. In ihren Formen ſpricht ſich Würde und Einfachheit aus, vermittelt durch einen Zug griechiſcher Ironie zum Ausdruck jener edeln Schönheit, die er als ein Vorzugsgeſchenk der Natur bezeichnet, und die er den pedantiſchen Xenokrates mit der Mahnung erſtreben heißt, den Grazien zu opfern. Jenes Element der Würde, das königliche Etwas, das der Natur des Weiſen weſentlich iſt, bethätigt er in dem ſteten Feſthalten der höchſten Zwecke ſeines Strebens, wie in dem Widerwillen gegen alles Gemeine, gegen den Pöbel jeder Sorte. Wie die ſittenloſe Demokratie der Athener, ſo iſt ihm die geſuchte und geiſtloſe Verrohung des ſokratiſchen Lebens an Antiſthenes zuwider, während er in dem Kynismus des Diogenes die geniale Beimiſchung nicht verkennt, wenn er ihn den raſenden Sokrates nennt. Natürlich, daß ihm dagegen das Ariſtokratiſche ſeiner Erſcheinung vorgerückt wurde. Den Dionys in Korinth zu ſehen, iſt nicht zu verwundern, wohl aber den Platon in Sikelien, ſagte Molon. Allein man darf nicht überſehen, daß der Hof der Dionyſe ein Sammelplatz des Talents war, das ſie pflegten, um an ſeinem Glanze Theil zu haben, ſodann daß Platon bei ſolchen Verbindungen ſicher von dem Gedanken der Verwirklichung ſeiner Staatsideen geleitet war, von dem Grundſatz, daß die Menſchen glücklich werden, wenn die Weiſen Könige, und die Könige Weiſe ſeyen. Seine zweite und dritte Reiſe aber, deren Wiederholung nach den Erfahrungen der erſten

ihm Diogenes vorwarf, um ihm den Namen des Hundes zurückzugeben, hatte ja das edelſte Motiv, die Freundestreue. Vielmehr war ihm der Pöbel des Luxus und der Weichlichkeit nicht minder zuwider, als der Kynismus, und mit Recht macht er, der drei Mal in Sikelien war, es dem Ariſtippos zum Vorwurf, daß er Einmal dahin ging, weil er es des Genuſſes halber that. Von den in Gebäuden und Tafelgenüſſen verſchwenderiſchen Agrigentinern ſpottet er, ſie bauen, als ob ſie ewig lebten, und eſſen, als ob ſie täglich ſtürben. Durch ſeine ſchlichte, beſcheidene Art feſſelt er ſeine Gefährten in Olympia, und als ſie nun über Athen reiſen, um den großen Schüler des Sokrates zu ſehen, der ſeinen Namen führe, hören ſie mit Bewunderung, daß er ſelbſt es ſey. Den Werth des Aeußeren und des Lebens ſelbſt mißt er mit philoſophiſchem Sinn. Als man ihm die Akademie als einen ungeſunden Ort bezeichnete, meint er, er würde, um ſein Leben zu verlängern, nicht auf den Athos ziehen. Seine ſittliche Strenge zeigt er, wenn er den Speuſippos bittet, einen Sclaven zu züchtigen, weil er im Zorn ſey. In der Wiſſenſchaft will er nicht ſeyn, was er nicht iſt, und verweiſt nach übrigens falſcher Sage diejenigen, die ihn über den Bau eines Altars fragen, an den Mathematiker Eukleides. Dieſes Streben gegen jede das Ebenmaß des Schönen ſtörende Einſeitigkeit iſt auch der Geſichtspunkt, von dem aus er das Verhältniß zwiſchen Lehrer und Schüler auffaßt. Das flutzerhafte Weſen des Ariſtoteles in Kleidung und Benehmen tadelt er. Aber auch wenn er tadelt, behauptet er in Form und Inhalt ein

gebildetes Maß. Jedermann bewunderte seinen Retter Annikeris wegen seiner Kunst den Wagen zu lenken; Platon meinte, wer seine Sorge auf so kleine Dinge richte, habe für größere keine Zeit. Aristoteles bedarf ihm des Zaums, Xenokrates der Sporen. Eine Aeußerung des Undanks von Letzterem glaubt er erst nicht, und überführt, entschuldigt er sie; von dem seiner Schule abtrünnigen Aristoteles aber sagt er, er ist ein Füllen, das gegen seine Mutter ausschlägt. Und hieher gehört die schöne Erzählung, daß, als Sokrates einen Schüler ziemlich heftig angelassen, Platon äußerte: wäre es nicht besser gewesen, ihm Dieses allein zu sagen? Du aber, erwiedert Sokrates, hättest du nicht besser gethan, mir Dieses allein zu sagen? Seine Treue in der Freundschaft bewies er dem Dion, dann dem Aischines, für den er sich bei Dionys verwendete; noch mehr durch den Muth, womit von seinen Freunden allein Platon, die Mahnung an den Giftbecher des Sokrates nicht achtend, den Chabrias vor Gericht geleitete.

Dieser Auffassung Platon's geht aber nun, wie schon angedeutet, eine entgegengesetzte, ebenso auf seine Herabsetzung zielende Richtung der Sage zur Seite, besonders bei Athenaios. Wenig zu bedeuten hat die ihm mit seinem Lehrer gemeinsame Anklage, daß aus seiner Schule Männer entsprungen, deren Streben auf die in der sittlichen Achtung der Hellenen so schwer gebrandmarkte Tyrannis ging. So Dio. in Sikelien, so dessen Mörder Kallippos, Euagon von Lampsakos, Chairon von Pellene. Ebenso ist der Vorwurf, daß er ein Lobredner der Perser und Lakedaimonier, ein

Freund von Tyrannen und Königen, der Dionyse, des Archelaos und Philipp von Makedonien gewesen, nur als ein politisches Parteiurtheil zu nehmen und kann durch entgegengesetzte Belege aufgewogen werden.

Wichtiger ist die eigenthümliche Notiz, daß Platon neidischen und schmähsüchtigen Charakters gewesen sey. So in seinen Urtheilen über Miltiades, Themistokles, Kimon, Perikles, Alkibiades. Doch auch dieses sind politische Urtheile. Aber den ihm befreundeten Archelaos habe er nicht nur geschmäht, sondern dem Philipp selbst zum Throne geholfen, über Sophokles, Gorgias u. A. hart gesprochen. Eine besonders böse Geschäftigkeit habe er gegen seine sokratischen Mitschüler entwickelt. Den durch Sokrates selbst vom Sklavenstand erlösten Phaidon habe er durch einen Prozeß wieder um seine Freiheit zu bringen gesucht, dem armen Aischines seinen einzigen Schüler Xenokrates abspenstig gemacht. Nach des Meisters Tode aber, als seine Schüler bei einem Mahle in Trauer beisammen gesessen, habe Platon den Becher ergriffen, und sie geheißen, gutes Muthes zu seyn, er sey ja der Mann, der Schule jetzt vorzustehen. Darauf habe er dem Apollodoros zugetrunken, dieser aber erwiedert, er würde lieber den Giftbecher von Sokrates hinnehmen, als diesen Becher von Platon. Auch des Plagiats wird er bezüchtigt, indem er seine Dialogen meist aus den Vorträgen des Aristippos, Antisthenes u. A. genommen habe. Diese Anklagen verdienen nun zwar keine Widerlegung. Sie erklären sich aus dem Zuge der Zeit, dem

zufolge auch Platon Gegenstand der Satyre der Komiker ward. Großen Antheil hat an denselben ferner der spätere Schulneid, womit andere Sekten besonders Epikuraier und Peripatetiker die platonische anfeindeten, und die Parallele, welche z. B. in den gegensätzlichen Notizen von Platon's Benehmen gegen Aischines, von dem Traum des Sokrates, liegt, wo Platon bald als Schwan bald als Krähe auftritt u. A. m., charakterisirt diese Angaben ebenfalls als Tendenzsagen. Dagegen ist es der Natur der Sache und Erfahrung nicht zuwider, anzunehmen, daß immerhin zwischen Platon und anderen Sokratikern nicht gerade ein freundliches Verhältniß bestanden habe. Wenn die ausgeprägte, geistige Persönlichkeit Platon's wohl geeignet war, manches durch ihn verdunkelte Talent zur Eifersucht zu stacheln, so war auch er selbst ja nicht frei von jenem edeln Ehrgeiz, der geistige Größen insgemein um so leichter trennt, je bedeutender und selbstständiger sie neben einander stehen, jenem Ehrgeiz, von dem er gesagt haben soll, daß er das letzte Gewand sey, das der Mensch im Tode ablege. Es ist eine fast ausnahmslose Erfahrung in der Geschichte des Geistes, besonders der Philosophen, daß nicht nur der Antagonismus der Persönlichkeit den der Theorie, sondern der der Theorie nicht minder häufig den der Persönlichkeit zur Folge hat. So hat man jedenfalls die gespannte Haltung zu erklären, welche nach Aussage der Alten zwischen Platon und Xenophon bestand, und die in den gegenseitigen Beziehungen ihrer Schriften wieder gefunden werden will. Man kann zwar sagen, um die

geltend gemachten Gegensätze zu entkräften, daß in einem philosophischen Lehrkreis manche Stoffe, Aussprüche, Ansichten eine gewisse Fixirung erlangen, so daß wenn zwei Schüler dieselben in ungleichem Sinne besprechen, dieses noch nicht nothwendig auf absichtlichen Gegensatz weise, sondern als Erklärungsgrund jene indirecte Berührung genügen könne. Aber wenn schon das gegenseitige Schweigen jener beiden Schriftsteller von einander stets ein Räthsel bliebe ohne die Annahme der Absichtlichkeit, so hat der Versuch, welchen Böckh gemacht hat, jene Gegensätze zu verwischen, sich schon an viel zu vielem Material zu üben, um diese Annahme nicht vielmehr zu begründen. Die Objectivität des Gegensatzes aber beweist eben nur, daß dem Verhältniß jede unedle Färbung ferne blieb.

Fassen wir Platon noch in seinen Beziehungen als Haupt der eigenen Schule auf: so war der Ort seiner Lehrthätigkeit bekanntlich die Akademie, von der seine Schule den Namen führt, d. h. ein Gymnasium in der Nähe Athens zwischen dem äußern Kerameikos und Kolonos Hippios. In der Nähe besaß er einen Garten. Nach einer Erzählung wurde derselbe oder ein zweiter von dem Lösegeld gekauft, das Platon's Freunde oder Dion dem Annikeris ersetzen wollten und das dieser nicht annahm. Er erscheint später als Eigenthum der Schule, dessen Nutznießung dem Vorsteher derselben zustand. Ein Theil soll als Hain den Musen geweiht gewesen seyn, und der Eingang die Inschrift getragen haben: kein der Geometrie Unkundiger komme unter

mein Dach! Auf den Unterricht in dieser Wissenschaft legte Platon den größten Nachdruck. Ihm wird selbst der Ruhm der Erfindung der analytischen Methode und der Kegelschnitte beigelegt. Den Archytas und Eudoxos, welche die Lösung schwieriger Aufgaben durch mechanische Mittel statt durch geometrisches Verfahren suchten, tadelte er, daß sie die Geometrie um den Vorzug brächten, sinnlicher Hilfsmittel nicht zu bedürfen. Besonders empfahl er den Unterricht der Jugend in dieser Wissenschaft als nachahmungswürdige Einrichtung der Aigypter. Und als auf seiner Rückreise von Aigypten ihn die Delier über die Forderung des Orakels, sie sollen den Altar des Apollon um das Zweifache vergrößern, zu Rathe zogen, deutete er den Sinn desselben dahin, der Gott wolle damit das Studium der Geometrie bei den Hellenen aufmuntern. Hieher gehört auch der ihm zugeschriebene berühmte Spruch, daß die Gottheit stets Geometrie treibe, wohl um die Nothwendigkeit und die der Materie die Form einbildende Energie des göttlichen Denkens zu bezeichnen. Und wenn der Einfluß geschildert wird, den Platon auf Dionys oder sein Schüler Euphraios auf Perdikkas übten, so heißt es, es habe Alles Geometrie getrieben. Den Ernst, der in der Schule herrschte, beweist das angebliche Verbot des Lachens, wie man ja auch ihn selbst niemals lachen gehört habe. Seinen Unterricht ertheilte er unentgeltlich, nicht wie die Sophisten, öffentlich, und nicht wie die Pythagoraier bei verschlossenen Thüren. Ueber die Form des Unterrichts läßt sich nichts Bestimmtes sagen. Es ist anzunehmen, daß

die Gesprächsform die vorherrschende war, ohne daß übrigens fortlaufende Vorträge ausgeschlossen gewesen zu seyn scheinen. Mit diesen war er aber nach der Sage nicht eben glücklich. Als er vor einer großen Zuhörerschaft den Phaidon vorgelesen, habe nur Aristoteles, und bei einem Vortrag im Theater des Piraeus vor einer großen Menge, haben nur seine sonstigen Schüler bis ans Ende ausgehalten. Gemeinsame Mahlzeiten vereinigten zuweilen in jenem Garten Lehrer und Schüler, wozu jeder Theilnehmer beitrug, von dem Meister aber wohl auch Gäste geladen wurden, wie dieses von Isokrates und Timotheos erzählt wird. Wie hiebei Ton und Sitte beschaffen war, beweist des Letzteren Aeußerung: wer bei Platon speist, befindet sich auch Tags darauf noch wohl. Unter seinen Schülern, deren Zahl groß war, werden auch Frauen genannt, Lasthenia von Mantineia und Axiothea von Phlius, die seine Schule in Männertracht besuchten. Auch Magier sollen gekommen seyn, ihn zu hören. Wenn seine Liebe sich einzelnen Jünglingen besonders zuwandte, so konnte nur die Verläumdung dem Eros des Platon einen unreinen Zug beimischen. Sein bedeutendster Schüler war Aristoteles, der aber gemäß seiner geistigen Organisation bald eine nebenbuhlerische Haltung annahm, die nicht, nur um die Zeit der dritten Reise nach Syrakus, die Trennung beider herbeiführte, sondern auch für den betagten Lehrer eine Quelle vieler Unannehmlichkeiten geworden seyn soll. Der Gesichtspunkt, von dem auch diese Erscheinung zu beurtheilen ist, ist oben ausgeführt worden.

Ein juveniler Angriff des Aristoteles nöthigte Platon, die Akademie zu verlassen und sich auf den Garten zurückzuziehen, und nur die Vermittlung des Chabrias und Iphikrates und das energische Auftreten des Xenokrates habe ihn im Besitzstand gesichert. Vielleicht auch nur eine Schmähsage über Aristoteles! Im Genuß ungeschwächter Gesundheit und Thätigkeit als Lehrer und Schriftsteller erreichte er ein Alter von 81 Jahren. Er starb, nach fast einstimmiger Angabe Ol. 108, 1 (348 v. Chr.) nach einer Sage an seinem Geburtstag, weßhalb ihm die Magier geopfert haben, da ihm nämlich ein höheres Loos als anderen Menschen zugefallen sey, indem er die vollkommene Zahl 9×9 erfüllt habe, richtiger im Monat Hekatombaion bei einem Hochzeitmahle. Unter seinem Kopfkissen fand man eine angefangene Umarbeitung seiner Republik. Nach dem von Diogenes aufbewahrten Testament starb er in ziemlichem Wohlstand; nach Apulejus hinterlies er außer seinem Garten nur zwei Sklaven, eine Opferschale und zwei Ohrringe. Er war niemals verheirathet. Sein Erbe war ein minderjähriger Verwandter, Adeimantos, von dem das Erbe an Speusippos, Schwestersohn und Nachfolger Platon's im Lehramt, überging. Sein Grab und Denkmal war auf dem Kerameikos. Aristoteles soll ihm einen Altar geweiht, ein Perser Mithridates seine Statue als Weihegeschenk der Musen in der Akademie aufgestellt haben.

Platon's Schriften.

Es ist eine schon alte Annahme, daß Platon eine doppelte Lehrweise gehabt habe, eine exoterische, für seine Zuhörer im Allgemeinen, und eine esoterische, für den engeren Kreis seiner Schüler, und daß er eigentlich nur jene in seinen Schriften niedergelegt habe. Anknüpfungspunkte für diese Hypothese bilden z. B. der Unterschied zwischen der Darstellung, die sich von der platonischen Lehre in den aristotelischen Schriften findet, und der in den platonischen Dialogen selbst vorliegenden, die Nachricht von den ungeschriebenen Lehrsätzen (ἄγραφα δόγματα) Platon's u. A. m. Dagegen haben Schleiermacher, Socher u. A. zur Genüge gezeigt, wie diese neustens noch von Weiße mit Beziehung auf Aristoteles festgehaltene Meinung aller wesentlichen Begründung entbehrt. Das Besondere der aristotelischen Auffassung des platonischen Systems erklärt sich, wie Zeller erschöpfend nachweist, als eine aus der eigenthümlichen Organisation des aristotelischen Geistes erklärbare Verkennung seines wahren Sinnes. Wenn nun aber auch von einer eigentlichen

Geheimlehre Platon's nicht die Rede seyn kann, wenn jedenfalls die Hinweisung Tennemann's auf das Gefährliche des Conflicts mit der Volksreligion nur aus der Luft gegriffen ist, so ist doch bei der nie ruhenden, von unendlicher Lebendigkeit beseelten Thätigkeit des platonischen Genius vorauszusetzen, daß der Inhalt der Schriften Platon's zu seinem mündlich vorgetragenen System nicht gerade sich congruent verhalte. Es ist denkbar, und die in den platonischen Schriften selbst vorliegende Thatsache, daß ihr Verfasser sein System in wesentlichen Punkten später manchfach modificirte, ferner die sehr secundäre Bedeutung, die er im Phaidros der Schriftstellerei überhaupt zuerkennt, endlich die Nachricht, daß er manche Schriften wie die Republik zu überarbeiten anfing, machen es wahrscheinlich, daß manche Entwicklungen nach Form und Inhalt Gegenstand nicht zwar geheimer, wohl aber mündlicher Erörterung geblieben seyn mögen, ohne daß er noch Raum fand, sie schriftlich zu deponiren. Nur von solchen, übrigens wahrscheinlich nicht wesentlichen Partien der mündlichen Vorträge Platon's ist jene Nachricht von ungeschriebenen Lehrsätzen Platon's zu verstehen, auf die sich auch allein die Angabe Cicero's wohl beziehen kann, daß Hermodor platonische Schriften veröffentlicht und damit Handel getrieben habe.

Die Schriften nun, welche Platon's Namen tragen, bestehen in 41 Dialogen, einem Buch philosophischer Definitionen und 13 Briefen. Daß in dieser Sammlung alle von Platon verfaßten Schriften noch vorhanden seyen, ist nicht

völlig sicher. *) Wohl aber befindet sich in derselben vieles unläugbar Unächte. Dahin gehören jedenfalls die Definitionen, wahrscheinlich auch die Briefe, wenn gleich einzelne derselben Notizen enthalten, denen Hermann u. A. gewiß nicht mit Unrecht biographischen Werth beilegen. Aber auch unter den Dialogen tragen mehrere Platon's Namen nicht rechtmäßig, wie schon die Alten über Axiochos, die Gespräche von dem Gerechten, von der Tugend, den Demodokos, Sisyphos, Eryxias, Halkyon urtheilten. In Betreff der Uebrigen sind die Ansichten der neueren Kritiker sehr verschieden. Indem wir hinsichtlich der einzelnen Dialogen auf die Specialuntersuchungen von Schleiermacher, Ast, Socher, Hermann verweisen, beschränken wir uns auf kurze Erörterung einiger allgemeinen Gesichtspunkte.

Die dialogische Form, deren sich Platon bedient, ist nicht seine Erfindung. Hatten Andere vor ihm wie Zenon, der Teier Alexamenos, der Komiker Epicharmos schon in Gesprächsform geschrieben, so stempelte der unbedingte Gebrauch, welchen Sokrates in seiner Lehrthätigkeit von dem Dialog machte, denselben für die Sokratiker so zu sagen zum herrschenden Stil auch ihrer Schriften. Wenn aber nun auch Platon in dieser Hinsicht das Verdienst der Erfindung

*) Diogenes führt die verloren gegangenen Dialogen Midon, die Phaiaken, Chelidon, Epimenides an; ob der von Platon selbst angeführte Philosophos und Hermokrates wirklich geschrieben worden, ist nicht ausgemacht.

nicht gebührt, so wird die Bedeutung des Dialogs für das Philosophiren Platon's doch allzu sehr unterschätzt, wenn man denselben nur als eine zufällige, auf Herkommen und etwa Pietät gegen die sokratische Sitte beruhende Einkleidungsweise betrachtet, die selbst für das dem Platon so wesentliche Element der Form unwesentlich sey. Es ist wahr, die platonische Philosophie läßt sich nach ihrem Inhalt auch ohne diese Form darstellen. Aber ebenso gewiß ist, daß, wer den Platon, und nicht bloß seine Meinungen und Lehrsätze kennen lernen will, sich nicht an eine derartige Darstellung halten, und die dialogische Form seiner Schriften nicht für zufällig und unwesentlich achten darf. Denn in der That gibt es keine Darstellungsform für philosophische Gegenstände, die nicht nur einer meisterhaften, systematisch unbeengten Handhabung der Sprache, sondern zumal einem für die höchste poetische Kunstleistung, die dramatische, organisirten Formtalent, wie es Platon besaß, so vollen Spielraum gewährt, als der Dialog. Denn die epische Form der alten Philosophen wird, wie sie ja nur eine sprachliche Uebergangsform war, hiegegen nicht genannt werden wollen. Und die Art, wie nun Platon den Dialog handhabt, zeigt in der That, daß der Philosoph in ihm eben nur die Hälfte seines Genius war, die von der anderen Hälfte, dem Künstler, nicht getrennt werden kann. In der künstlerischen Ausbildung des Dialogs gerade tritt jene wunderbare Elasticität des Formtalents, durch deren Verbindung mit der tiefsten Virtuosität der Speculation Platon einzig dasteht, in das

glänzendste Licht. „Der platonische Dialog verwandelt sich, ein wahrer Proteus, in alle Formen: von der dithyrambischen Höhe, wohin ihm der Leser schwindelnd folgt, sinkt er oft plötzlich in die nüchterne und kalte Prosa herab, seine Begeisterung in Persiflage und Satyre verwandelnd, und die tragische Stimmung geht nicht selten unmittelbar in die komische über. So spielen in ihm alle Genien der dramatischen Kunst zusammen, der Enthusiasmus wie die Ironie und Persiflage, der Ernst und die Feierlichkeit der Tragödie wie der muthwillige Scherz des Komos oder der beißende Spott des Satyrs." *)

Aber auch für das Philosophiren Platon's selbst konnte es kaum eine andere Form der Darstellung geben. Nicht nur war sie, wie keine andere, geeignet, von der durch Sokrates geschaffenen philosophischen Verkehrsweise ein treues, innerlich lebendiges Bild zu geben, nicht nur steht sie auch in innerer Beziehung zu dem natürlichen Streben, der schriftlichen Mittheilung die wahren Vortheile der mündlichen Wechselrede zuzuwenden, **) sondern die ganze Eigenthümlichkeit der durch die Beziehung auf Sokrates bedingten Methode Platons forderte schlechthin die dialogische Form. Denn um die dialektische Entwicklung des Bewußtseyns theils zum Nichtwissen theils zu selbstständiger Erzeugung der beabsichtigten Ideen zu erzwecken, ist ja in der That Nichts

*) Ast, Pl. Leb. und Schr. S. 41.

**) Brandis Gesch. d. Gr. Röm. Philos. II, 1, S. 154.

geeigneter, als jene lebendig bewegende und anregende Art, durch Schürzung von Widersprüchen, durch Verstecken der eigentlichen Untersuchung, durch Abzeichnen in scheinbar unzusammenhängenden Strichen u. s. w. das Denken zur Selbstthätigkeit im Lösen, Auffinden, ergänzenden Verknüpfen zu entfalten, wie sie der von Platon gehandhabten Gesprächsform eignet. *)

Wenn aber nun Schleiermacher den Gesichtspunkt eines methodisch fortschreitenden Lehrgangs, wie er unläugbar im einzelnen Dialog herrscht, auch für die Anordnung der sämmtlichen platonischen Schriften in der Art gebrauchen will, daß Platon selbst dieselben nach dem Plane eines von der ersten Aufregung der ursprünglichen und leitenden Ideen bis zu einer wenn auch nicht vollendeten Darstellung der besonderen Wissenschaften methodisch fortschreitenden Lehrcurses abgefaßt haben soll, so daß die folgende immer die vorhergehende ebenso nothwendig voraussetzt, als jene nothwendig an diese sich anreiht: so wird gegen diese Auffassung der schriftstellerischen Thätigkeit Platon's, wonach dieselbe von allen inneren und äußeren Momenten seines Lebensganges unberührt geblieben wäre, mit Recht eingewendet, daß sie aller Analogie menschlichen Schaffens doch allzu sehr widerspricht. Abgesehen von dem gegründeten Bedenken Hermanns, wie es doch komme, daß von diesem methodischen Lehrzusammenhang der platonischen Schriften weder die Alten noch die

*) Schleiermacher Plat. WW. I, 1, S. 19 ff.

Neueren vor Schleiermacher eine Ahnung gehabt haben, setzt jene Annahme nothwendig voraus, daß Platon entweder mit seinem ganzen System schon von Anfang an fertig geworden, oder daß er erst in späterem Alter zu schreiben angefangen habe. Beides aber ist nach sicheren Anzeichen unrichtig. Jedenfalls begann Platon bald nach dem Tode des Sokrates zu schreiben, und seine Schriften bieten nach Inhalt und Form Belege genug von Ungleichheiten dar, die auf einen Entwicklungsprozeß seines Schriftstellerthums hinweisen, dessen Stadien nicht zwar die didaktischen Momente eines methodischen Lehrgangs, wohl aber die Stufen einer inneren Lebens- und Ideenentwicklung selbst sind, wie schon die Alten sagten: longum est dicere de Platonis inconstantia.

Richtiger möchte es daher gethan scheinen, wenn Socher, Hermann u. A. diesen subjectiven Entwicklungsprozeß selbst als den leitenden Gesichtspunkt bezeichnen, um über das Früher oder Später der Abfassung eines Dialogs zu erkennen und hienach ihre Folge zu ordnen. Unter Beziehung auf die beiden Hauptmomente in Platon's Leben, den Tod des Sokrates und seine damit zusammenhängende Abwesenheit von Athen einerseits, die Rückkehr in seine Vaterstadt und die Gründung der Akademie andererseits unterscheidet Hermann drei schriftstellerische Perioden Platon's uud hienach drei Gruppen von Gesprächen, *sokratische* oder *elementarische*, zu Lebzeiten des Sokrates geschrieben, *dialektische* oder *vermittelnde*, nach dem Tode des Sokrates bis zur Rückkehr nach Athen verfaßt, und *darstellende*

oder constructive, seit Gründung der Akademie herausgegeben. *)

Nur verfährt Hermann dabei vorweg doch zu rigoros, wenn er nun, fast je unbedeutender nach Form und Inhalt eine Schrift erscheint, dieselbe um so mehr als eine Jugendarbeit bezeichnet. Denn das ist denn doch auch nicht die Art der Productivität des Genie's, daß seine ersten Versuche gerade den Charakter des Leichten und Geringfügigen an sich tragen. Vielmehr wenn dieselben hinsichtlich der Darstellungsform und auch der Klarheit und Ruhe des Denkens wohl den Charakter des Ueberschwenglichen der Jugend nicht verläugnen, so fallen sie dagegen insgemein nach ihrem Gehalte gemessen durch Fülle und Ueberfüllung bedeutend ins Gewicht. Sodann aber fragt es sich überhaupt, ob die Kriterien, deren sich jenes Verfahren bedient, um das Reife vom Unreifen, das Erzeugniß des Alters von dem der Jugend zu scheiden, auch eine hinlänglich überzeugende Objectivität haben? Da ist nun aber die Wahrnehmung der vielen widerstreitenden Urtheile nicht günstig, welche die Kritiker über die Abfassungszeit selbst bedeutender Dialogen fällen. Es liegt vielmehr in der Natur dieser Operationen der inneren Kritik, daß sie Einhelligkeit doch nur so weit zu erzielen vermögen, als ihnen irgend wie äußere Zeugnisse zu Hilfe kommen. Hienach sind z. B. der Theaitet, der Sophist und der Staatsmann, und wieder der Staat, Timaios und

*) Hermann S. 384 f.

Kritias nach Platon's eigener Erklärung als zwei je zusammengehörige Gruppen zu fassen, und steht die späte Abfassung der letzteren außer Zweifel. Dagegen sonst sind diese äußeren Zeugnisse sehr spärlich und unsicher. Sie beschränken sich theils da und dort auf die, manchmal anachronistische Berührung von Zeitereignissen, die nicht Mehr als die Sicherheit eines terminus a quo gewähren, z. B. die Erwähnung der Dreißig im Parmenides, der Schleifung der mantineischen Mauern im Symposion, des Siegs des jüngeren Dionysios über die Lokrer in den Gesetzen u. A. m., theils sind es unsichere Angaben, wie die, daß der Lysis dem Sokrates vorgelesen worden, oder die selbst nur auf innerer Kritik beruhende Notiz, daß Phaidros das erste Werk Platon's gewesen sey, so daß in der That für die chronologische Anordnung sämmtlicher Dialogen damit wenig Sicheres gewonnen wird. Diesem Verfahren gegenüber möchte sich nun die Strenge und sachliche Disciplin der Anordnung von Ast empfehlen, der sich ausschließlich an die bedeutenden, unzweifelhaft ächten Gespräche hält, und dieselben nach ihrer Aehnlichkeit in Inhalt und Form in folgende drei Gruppen zusammenstellt: 1) sokratische, auf die persönliche Schilderung des Sokrates abzweckende, in denen das Poetische und Dramatische vorherrscht, 2) dialektische oder megarische, in denen das poetische Element zurück- und die Polemik gegen das eleatische und herakleitische System vorantritt, 3) rein wissenschaftliche, mit systematischer Tendenz und Verknüpfung des Poetischen und Dialektischen. Wenn

nun aber Aſt hienach nur 14 Geſpräche für ächtplatoniſch erkennt und die übrigen ſämmtlich verwirft, ſo iſt dieſes eine grundloſe Willkürlichkeit, während der Anſpruch, in jenen nach formellen und ſachlichen Geſichtspunkten geordneten drei Gruppen nun doch zugleich die chronologiſche Folge der ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit Platon's gefunden zu haben, dieſe bei ihm und Anderen unvermeidlich in einen Schematismus einengt, der die freiere Bewegung derſelben in eine Art Orgelſpiel verkehrt, bei dem 10 Jahre dieſe, z. B. die poetiſchen, 10 Jahre jene, z. B. die dialektiſchen, und zum Schluß alle Regiſter ſpielen müſſen.

Scheint es aber unter dieſen Umſtänden das Gerathenſte zu ſeyn, für die Geſammtanordnung der platoniſchen Schriftwerke von dem doch nur in ſehr wenigen Punkten ſicher zu ſtellenden chronologiſchen Moment abzuſehen, und eine Gruppirung zu wählen, deren Grund die Zuſammengehörigkeit nach inneren Verhältniſſen der Form und des Inhalts bildet: ſo ſind hier zunächſt die Anordnungen zu nennen, die ſich ſchon bei den Alten in dieſer Richtung finden. Beim Diogenes und Albinos wird ein doppelter Charakter der platoniſchen Schreibart unterſchieden, der unterrichtende (ὑφηγητικός), und zwar theils theoretiſche, theils praktiſche, und der unterſuchende (ζητητικός) und zwar wieder doppelt beſtimmt, theils gymnaſtiſche, theils agoniſtiſche, je mit weiteren zwei Unterabtheilungen, ſo daß es im Ganzen acht Claſſen gäbe. Mehr die künſtleriſche Form auffaſſend, ſtellten Andere die platoniſchen Schriftwerke mit dem Drama in

Parallele, und es iſt immerhin eine ſchöne Bemerkung des Diogenes, daß wie Aiſchylos im Drama den zweiten, Sophokles den dritten Schauſpieler eingeführt, ſo Sokrates die Anfangs nur in Phyſik beſtehende Philoſophie durch die Ethik erweitert, Platon durch die Dialektik vollendet habe. In dieſer Richtung ſtellten die Alten nun Platon's Werke theils in Trilogieen, wie der Grammatiker Ariſtophanes von Byzanz, theils in Tetralogien zuſammen, wie Derkyllides und Thraſyllos, von dem auch die doppelten Ueberſchriften der einzelnen Geſpräche herrühren ſollen. *) Dieſe Viertheilung ſcheint indeſſen ſchon Varro gekannt zu haben, der den Phaidon als quartum citirt, **) wie er denn in der erſten Tetralogie des Thraſyllos die vierte Stelle einnimmt, und Hermann hat dieſe Eintheilung nach den Thraſylliſchen Tetralogien ſeiner neueſtens erſcheinenden Ausgabe der platoniſchen Dialogen (Lips. 1851) zu Grunde gelegt. Ja man könnte für dieſe Anordnung ſelbſt noch einen höheren Grad von Urkundlichkeit in Anſpruch nehmen, wenn man auf Platon ſelbſt verweiſen wollte, der nicht nur den Theaitet, Sophiſtes und Politikos, ſo wie die Politie, den Timaios und Kritias als zwei zuſammengehörige Gruppen bezeichnet, ſondern auch noch als viertes Glied für jene den Philoſophos,

*) Vgl. Herm. S. 358 f. 560, 21. 24. Thraſyllos lebte zur Zeit Tiber's.

**) Varr. de L. Lat. VII, 2 doch iſt die Lesart nicht ganz ſicher vgl. Herm. a. a. O. S. 561, 25.

für diese den Hermokrates in Aussicht stellt (Politic. p. 257. Crit. p. 108). Allein zwar ist es nicht undenkbar und unwahrscheinlich, daß sich dem Platon im Verlauf seiner philosophischen und schriftstellerischen Thätigkeit mehr und mehr bestimmte zusammenhängende Zwecke und Gesichtspunkte fixirten, für deren Ausführung er auch wohl eine Reihe von Gesprächen selbst disponirte, wie dieses bei jenen beiden Gruppen nicht zu bezweifeln ist. Dagegen kann darum diese Art zu arbeiten noch nicht auch auf die übrigen Gespräche ausgedehnt werden, von denen dieses oder jenes wohl auf andere Gespräche Beziehungen und Verweisungen enthalten, oder in denselben Erläuterungen finden mag, ohne daß deßhalb solche Beziehungen mehr als zufällig sind, ohne daß die betreffenden Gespräche deßhalb als absichtlich und nothwendig zusammengehörige genommen werden dürften, ohne daß deßhalb das Motiv der Abfassung des einzelnen Dialogs anderswo gesucht werden müßte, als einzig und allein in seiner eigenen Oekonomie. *)

Indessen auch die Unsicherheit und Willkürlichkeit (vgl. Herm. S. 358 f. u. Not. 26) dieser Anordnungen in Betracht genommen, erscheint eine solche Gruppirung nach sachlichen Gesichtspunkten, wenn sie unbedingt und ohne Nebenrücksicht geschieht, immerhin den Vorzug zu verdienen, so daß dabei zumal auf jeden Anspruch verzichtet wird, dem chronologischen Interesse einen weiteren Spielraum zu gewähren,

*) Auch Brandis (S. 160 f.) geht hier sicher noch zu weit.

als es durch zufälliges Zusammentreffen je in den Einleitungen zu den einzelnen Gesprächen zu behaupten vermag. Hienach theilen wir die platonischen Gespräche in vier Hauptgruppen, so zwar, daß in jeder derselben die ihr zugehörigen Normalwerke in den Vordergrund treten, die übrigen aber von analogem Sachgehalt sich diesen in zweiter Linie anreihen.

Die erste Gruppe umfaßt diejenigen Dialogen, in welchen die Illustration der Persönlichkeit des Sokrates das überwiegende Interesse bildet, und deren Typen Phaidros, Phaidon und Symposion sind.

Der zweiten Gruppe werden diejenigen Gespräche zugetheilt, die vorzugsweise praktische Fragen im Gegensatz gegen die moralischen Grundsätze der Sophisten behandeln, und deren Führer Gorgias, Protagoras und Philebos seyn mögen.

Die dritte Gruppe enthält die Gespräche, welche in Auseinandersetzung besonders mit den Systemen des Herakleitos und der Eleaten Fragen der Dialektik zum Gegenstand haben, und für welche typisch sind Parmenides, Theaitet, Sophist, Politikos; dieser als Uebergang zur

vierten Gruppe, deren Gegenstand wir die platonische Kosmik nennen möchten, sofern ihre Aufgabe ist, die Functionen des sittlichen Lebens im subjectiven und objectiven Organismus, die metaphysischen Formen des Weltlebens, die Gebilde geschichtlicher Entwicklung zum Kosmos zu gestalten, nämlich die Politie, Timaios, Kritias, die Gesetze.

Noch ist über einige die Darstellung Platon's betreffende Punkte zu reden. Im engsten Zusammenhang mit der dialogischen Form seiner Schriften steht die seine Darstellung beherrschende Ironie. Auch sie ist nicht eine Erfindung Platon's; sie ist ein sokratisches Erbstück, das von dem Meister auf den Schüler übergegangen ist, als ein von dem ganzen Ton und Stil der sokratischen Schule untrennbares Element der Form. Sie ist ebenso wenig die absolute Verneinung aller allgemeinen Wahrheit, wofür die neueren Romantiker den Namen gebrauchten, als eine bloße Benehmungsweise von Person zu Person, eine bloße Manier der Conversation, die bloße gesellige Heiterkeit des Sokrates. (Hegel, Gesch. d. Phil. II, S. 60 f., vgl. Zeller II, S. 48). Sie steht mit der Maieutik des Sokrates, jener, wie er sagt, von seiner Mutter, der Hebamme Phainarete, auf ihn übergegangenen Kunst, den Gedanken und Ideen Anderer zur Geburt zu verhelfen, in genauer Verbindung; sie ist das Werkzeug, dessen er sich dabei bedient. Ihr materielles Fundament bildet einerseits die Voraussetzung der Wahrheit als eines wirklichen Seyns, das in den auf die Erscheinung der Dinge und Verhältnisse gegründeten oberflächlichen Formen des Bewußtseyns nicht zu Tage kommt, sondern aus der Tiefe des Geistes und Lebens geholt werden muß, andererseits das Bewußtseyn der inneren Nichtigkeit dieser oberflächlichen Formen, die Voraussetzung des Nichtwissens oder vielmehr Scheinwissens, — dabei Beides als ein gemeinsamer Zustand (πάθος) aufgefaßt, was der Ironie das

Verletzende des Spottes nimmt, indem das ironische Subject sich selbst zuerst als von diesem Zustand afficirt Preis gibt. Formell nun bestimmt sie den Charakter jener spürenden, alle Winkel des Seelenlebens durchsuchenden Verkehrsweise des Sokrates, durch welche er in der Wechselrede von Frage und Antwort dem Fragenden und Antwortenden jene gemeinen Bewußtseynsformen als Täuschungen des Scheins zerstört und die Richtung begründet auf das wirkliche und wahre Wissen, mehr oder weniger ausdrücklich in der Form einer durch göttliche Causalität bedingten Wirkung. Wenn nun diese Verkehrsweise, welche Sokrates mehr nur in casuistischer Art handhabt, erst in dem Ganzen der platonischen Anschauung, welche die Entwicklung des wahren Wesens in seiner transscendenten Form gegen den Schein des Seyns und Wissens, die Auflösung der Formen der Erscheinung im Denken und Handeln in die ewigen Formen und Gesetze des Geisteslebens erst systematisch vollführt, ihre objective Bedeutung gewinnt: so bildet sie in Platon's Hand durchgängig das fruchtbare Mittel, welches durch lebendige Fortbewegung des Gesprächs, durch kunstvolle Vermittlung seiner Fugen, durch ein in Zweideutigkeit oft geistreiches Schillern des Ausdrucks, durch peinliche Beengung des Bewußtseyns und deren Lösung, durch den nicht selten komischen Effekt der Ueberraschung und Beschämung, durch stets neu aufregende Spannung des Interesses auch seiner Darstellung das höchste Maß des Reizes und kunstvoller Form verleiht.

In höherem Grade eigenthümlich ist der Darstellung

Platon's der Gebrauch poetischen Schmucks und poetischer Formen in episodischen Dichtungen, Naturschilderungen, in Formen des Gebets und sonst religiöser Erregung u. A. m. Es hat in dieser Hinsicht eine besondere Bedeutung, wenn ihn die Alten den Göttlichen, den Homer unter den Philosophen nennen, wenn sie sagen, er habe Mehr von Homer als von Sokrates. Im stärksten Lichte tritt diese Eigenthümlichkeit hervor in dem durch seine bedeutendsten Werke aus früher und später Zeit, den Phaidros, Phaidon, Gorgias, die Politie, den Timaios sich durchziehenden Mythos. Wenn derselbe nach Platon's eigenen, nicht selten ironisch gehaltenen Andeutungen als eine inadäquate Darstellungsform betrachtet werden muß, so ist derselbe darum nicht als eine bloße Form der Einkleidung anzusehen, deren das platonische Philosophiren sich als einer unvollkommenen Hülle mehr und mehr zu entschlagen bestrebt war. Der Mythos hat in dem Ganzen der platonischen Philosophie einen objectiven Grund. Das Denken und Philosophiren ist für Platon nicht eine Thätigkeit der bloßen Abstraction, sondern eine mit dem lebendigen Wesen und individuellen Seyn der Seele in unmittelbarer Continuität bestehende Function. Der auf die Ergründung des wahren Wesens des Denkens und Seyns gehende Trieb desselben konnte sich daher nicht damit begnügen, die auf dialektischem Wege erkennbaren Formen des Bewußtseyns und Gesetze des Seyns zu erörtern, sondern indem sich ihm das Gebiet dieser Formen als ein über die Erscheinungswelt hinausliegendes,

dieser selbst fremdes, dagegen dem Leben der Seele doch wesentliches erschloß, entwickelte sich ihm nothwendig die Anschauung einer transscendenten Weltordnung, deren Gesetzmäßigkeit sich in jenen Gesetzen und Formen als in gebrochenen Abbildern und Ausstrahlungen beurkundet. Für die Entwicklung dieser Anschauung aber hört nun die an den Gegensatz der empirischen Erscheinung gebundene Dialektik auf, das Medium der Erkenntniß zu seyn. Für diese metaphysischen Fragen über die Geschichte der Seele, Präexistenz und Wanderung derselben, Weltschöpfung, Wesen der Gottheit, Ideenwelt u. dgl., die denjenigen Gebieten des Lebens angehören, welche über das Gebiet des dialektischen Wissens hinausragen, konnte es nur dogmatische oder wie sie Platon nennt, mythische Feststellungen geben, die zwar ihrer Natur nach Gegenstand einer mehr oder weniger schwankenden, sogar sich widersprechenden Ausführung waren, wie sie in den verschiedenen Gesprächen zu Tage liegen, aber darum um Nichts weniger durchaus dogmatisch und realistisch gemeint sind.

Die Sprache Platon's hat entgegengesetzte Beurtheilungen gefunden. *) Auf der einen Seite wird sie überladen, gesucht, ausschweifend und dunkel in Gedanken, maß- und geschmacklos genannt, um so mehr, wie Hermann richtig bemerkt, je mehr die Klarheit und Nüchternheit der Lysianischen Schreibart als Maßstab angelegt wird. Auf der

*) Vgl. hiezu die Ausführung Hermanns S. 399 ff.

anderen Seite wird ihm Erhebung über das Gewöhnliche, künstlerische Feinheit, Originalität, eine die Mitte zwischen Lysianischer Nüchternheit und Gorgianischem Wortprunk haltende Anmuth und Würde besonders im Numerus, Manchfaltigkeit des Ausdrucks neben nicht immer gebilligter Kühnheit in neuen Wortbildungen, gelenkige Gliederung selbst in seinen Anakoluthieen, Parentheſen, langen Perioden, besonders aber meisterhafte Gewandtheit in der Charakterzeichnung, die „sprechende Aehnlichkeit mit der Idealität freier Kunstschöpfung" zu verbinden weiß, nachgerühmt, so daß von ihm gesagt wird, wenn die Götter der Sprache der Menschen sich bedienten, würde Zeus, ihr König, sprechen wie Platon. Beide Urtheile haben ihre Berechtigung, und vereinigen sich, näher angesehen, darin, daß bei Charakterisirung der Sprache Platon's die glänzenden Lichtseiten derselben, wie ihre starken Schatten gleich beachtet werden müſſen. In dieser Hinsicht ist es nur ein gerechtes Urtheil, das Dionysios von Halikarnaß mit Berufung auf Demetrios aus Phaleron — Beide competente Kunstrichter — in folgender Stelle fällt: *)

„Auch die platonische Sprache will eine Mischung beider Charaktere des Stils seyn, sowohl des erhabenen, als des einfachen. Aber sie ist nicht in beiden gleich glücklich. Wenn sie sich der einfachen, schmucklosen und ungekünstelten Redeweise bedient, ist sie ungemein lieblich und gefällig.

* De admir. vi dic. in Demosth. c. 5.

Denn sie ist dann rein genug und so durchsichtig, wie die klarste Quelle, auch so sorgfältig und geglättet, wie bei irgend einem von Denen, die in dieser Sprachgattung gearbeitet haben. Sie hält sich an gangbare Ausdrücke, bestrebt sich der Deutlichkeit und verschmäht alles gesuchte Beiwerk. Leise und unvermerkt hängt sich ihr der Rost und Anflug des Alterthümlichen an, und verleiht ihr einen gewissen frischen, blühenden, frühlingsartigen Schmelz, und wie von den wohlduftendsten Wiesen athmet aus ihr ein lieblicher Hauch. Auch das Hochtönende erscheint dann nicht als Geschwätz, noch das Feierliche als theatralischer Prunk. Wandelt sie aber, wie ihr dieses nicht selten geschieht, ein maßloser Drang an, mit Fülle und mehr als gewöhnlicher Schönheit sich auszudrücken, so bleibt sie weit hinter sich selbst zurück. Denn sie erscheint dann weniger lieblich, weniger regelrecht im Ausdruck, und zu schwülstig. Das Deutliche wird dann dunkel, und hüllt sich in eine Art von Nebel; der Sinn, der in wenigen Worten gedrängt gegeben werden sollte, wird ins Breite gezogen; sie schweift in unschönen Umschreibungen aus, um einen leeren Reichthum von Worten zur Schau zu stellen, verschmäht den Gebrauch der eigentlichen, im gemeinen Verkehr gangbaren Wörter und sucht dagegen nach gemachten, fremdartigen und veralteten. Besonders aber treibt sie dann in ganzen Wolken von bildlichen Ausdrücken daher, häuft die Beiwörter, gebraucht Metonymien zur Unzeit, wird hart und unnatürlich in den Metaphern und umgibt sich mit weitschweifigen und gehäuften Allegorien, ohne

Maß und Zeit einzuhalten. Mit poetiſchen Formen, die das äußerſte Mißbehagen erregen, beſonders den in der Weiſe des Gorgias gehaltenen brüſtet er ſich zur Unzeit und mit jugendlichem Ungeſchmack, und in allem Dem zeigt ſich bei ihm ein verſchwenderiſcher Aufwand, wie ſchon Demetrios der Phalereer irgendwo geſagt hat und viele Andere vor ihm. Denn dieß iſt nicht mein Wort."

Die Eintheilung der Paragraphen iſt nach der Heindorf'ſchen und Bekker'ſchen Ausgabe gegeben, die fortlaufenden Pagina's betreffen die des Stephanus.

Einleitung zum Phaidros.

Was die Compoſition des Phaidros betrifft, ſo zerfällt derſelbe in zwei, dem Umfang nach ziemlich gleiche Theile. Der erſte (§. 1—83) umfaßt drei erotiſche Reden nebſt Einleitung und Zwiſchengeſpräch, der zweite (§. 83—147) handelt von der Kunſt zu reden und Reden zu ſchreiben mit polemiſcher Tendenz gegen die ſophiſtiſche Rhetorik. Dabei bilden jene drei Reden die Muſter, an denen der thetiſche und antithetiſche Inhalt des zweiten lehrhaften Theils ſeine Belege findet. Bot ſich nun der Kritik an der Rede des Lyſias zunächſt ein Beiſpiel der ſophiſtiſchen Redekunſt mit ihren Mängeln dar: ſo wird die entgegengeſetzte Theorie gleichfalls durch eine Muſterprobe beleuchtet, und zwar durch eine mehrfache, gemäß der Forderung, daß der ächte Redner wiſſen müſſe, welche Art der Rede jedes Mal der Art der Seele entſpreche, mit der er es zu thun hat (§. 124 f.), um den Zweck der Ueberredung zu erzielen, wie denn nun die erſte Rede des Sokrates auf verſtändige Nüchternheit, die zweite auf die begeiſterte Phantaſie der Jugend berechnet ſeyn ſoll.

(Schleierm. I, 1, S. 61 f.) Welchen Gegenstand die Mustereden behandeln, ist dabei zunächst ganz gleichgiltig. Die Reden konnten z. B. gerichtliche Reden seyn; daß Platon ein epideiktisches Sujet und zwar den Eros wählte, dafür mochte er ein besonderes subjectives Motiv haben, das aber im Organismus des ganzen Gesprächs durchaus nicht gegeben ist. Die paradeigmatische Beziehung derselben auf den zweiten Theil genügt vollkommen, um dem ganzen Gespräch den Charakter organischer Einheit und Gliederung zu verleihen, den Sokrates von einer Rede fordert, und den man nach der Anlage des Ganzen von diesem Schriftwerk billig allein fordern kann. Indessen ist es seit Schleiermacher Ton geworden, die paradeigmatische Bedeutung der Reden nicht genügend zu finden, und noch eine weitere innere Verbindung des Inhalts besonders der dritten Rede mit dem zweiten Haupttheil zu suchen. In dieser Hinsicht meint Hermann (S. 515 f.) das geistige Band beider Theile sey die Richtung nach Oben, nach der im Begriff enthaltenen Wahrheit, die durch alle irdischen Bestrebungen hindurch gehen soll, um sie vor Willkür und Gemeinheit zu bewahren, die besonders auch den auf natürliche und künstlerische Schönheit gerichteten Thätigkeiten des Menschen Weihe und Maß verleihen müsse, während Liebe sowohl als Schönrednerei verwerflich werden, sobald sie statt als Brücke zum Begriff nur zu Befriedigung der Genußsucht dienen u. s. w. Wenn bei dieser Anschauung immerhin die Gegenstände beider Theile, Liebe und Redekunst, sich doch nur äußerlich zu einander

verhalten und sich nur in einem Dritten, der Richtung auf den Begriff, berühren, in welcher Weise man auch z. B. sagen könnte, die Psychagogie, die Seelenleitung, sey dieses verbindende Dritte u. A. m.: so bringt dagegen Schleiermacher beide in eine unmittelbare gegenseitige Beziehung, wenn er als innerste Seele des Werks die Kunst des freien Denkens und des bildenden Mittheilens oder die Dialektik bezeichnet, d. h. die Philosophie selbst und ganz, für welche nun in jener Rede die Ideen als höchster Gegenstand, der Eros als der sie bedingende ursprüngliche, immer rege Trieb, im zweiten Theil aber die Methode in ihren höheren Gesetzen abgezeichnet seyen (S. 65 f.). Oder, wie Ast ungefähr Dasselbe sagt, beruht die Einheit beider Theile darin, daß im Gegensatz gegen die Sophistik des Zeitalters die Liebe, die Begeisterung für das Schöne, das Princip ebensowohl der Philosophie als der Kunst und Schriftstellerei sey (Pl. Leb., S. 96 ff.), oder mit Zeller bündig zu reden, daß im ersten Theil der Eros als philosophischer Trieb, im zweiten die Weise seiner Mittheilung dargestellt werde (Pauly Real-Enc. V, 1691). *) Das ist nun wohl schön und in gewissem Sinne platonisch gedacht, nur daß eben Platon selbst im Phaidros **) Nichts von dieser Verbindung weiß, daß der

*) Weitere Wendungen s. Susemihl Prodrom. platon. Forsch., S. 68 ff., wo auch der mühsame Versuch gemacht ist, jede derselben wieder in ein eigenes Fach unterzubringen.

**) Vgl. dagegen Symp. p. 204.

Eros im zweiten Theil ausdrücklich nur beispielsweise figurirt (§. 107), daß überhaupt der aufgestellte Gesichtspunkt bei unbefangener Würdigung nicht haltbar ist! Denn während die Philosophen als ein von den übrigen Ständen der Menschen gesondertes und bevorzugtes Geschlecht erscheinen (§. 60, 61, 68, 81 f.), das nur gelegentlich in einzelnen Partien hereinspielt: ist dagegen der Eros Das, was er ist, ausdrücklich für alle Gattungen von Menschen ohne Unterschied (§. 64, 71 f., 82 f.) Das Medium wie das Ziel seiner Wirksamkeit ferner ist nicht die Dialektik, sondern der Cultus der Schönheit, die Erhebung an ihren Abbildern zum Urbild (§. 65 ff.). Der Philosoph, der Folger des Zeus, steht zwar wie die Gefährten des Ares, der Hera unter der Gewalt des Eros (§. 61, 64, 91); was ihn aber vor diesen bevorzugt, ist nicht der Eros, sondern seine philosophische Natur (§. 72, 82), das, daß er Mehr als andere von den Ideen geschaut hatte (§. 60), daß er in die Totalität der Ideen stetig sich vertieft (§. 62, vgl. 56, 58, 72), und jene Wenigen, denen es gelingt, auch die Gerechtigkeit, Besonnenheit, Wissenschaft in ihren trüben Abbildern aufzufassen (§. 64), sind doch wohl die Philosophen. Nicht wer dem Eros überhaupt dient, sondern wer ihm als Philosoph dient, wer zum erotischen Zustand Philosophie mitbringt (§. 61, 62), wer von ihr sich darin leiten läßt (§. 81), erhebt sich schon nach 3000 Jahren wieder. Der Eros hat hienach eine viel umfassendere Bedeutung, als die des philosophischen Triebs, und die zweite Rede des Sokrates ein

viel weiteres Problem als die Begründung der Dialektik. Wie der Eros in der irdischen Seele das kosmische Band ist, das ihre metaphysische Weltstellung, ihre Erhebung zu ihrer ursprünglichen, adäquaten Existenzform bedingt: so gibt das erotische Verhältniß dem Platon Anlaß, seine ganze Metaphysik zu entwickeln, seine Ansichten über die Welt, ihre Sphären, den Ort der Ideen, die Götter, Präexistenz, Abfall und Wiedererhebung der Seelen. Das Alles hat nun zu der Theorie der Rhetorik im zweiten Theil lediglich keine Beziehung weiter, als daß die ganze Rede ein rhetorisches Beispiel abgibt, wie ja auch die des Lysias und die erste sokratische von vorn herein nur nach ihrem rhetorischen, formellen Werth aufgefaßt werden (§. 22 f.).

Die Frage nun nach dem Zweck, den Platon mit Abfassung des Phaidros verband, hängt zusammen mit der weiteren über seine Abfassungszeit. Eine neuerlich vielbewegte Frage! Als die Zeit, in welcher das Gespräch gehalten seyn will, ist ungefähr Ol. 92, 1—94, 1 (412—404 v. Chr.) zu bestimmen. Dafür kann zwar die Erwähnung des Sophokles und Euripides (§. 116), welche 405 u. 406 v. Chr. starben, nicht angeführt werden. Denn diese werden eben gerade so genannt, wie Perikles († 429). Dagegen ergeben sich obige Grenzzahlen daraus, daß Lysias als in Athen lebend erwähnt wird, der um 458 geboren, 15 Jahre alt nach Thurioi übersiedelte, und erst 32 Jahre nachher nach Athen zurückkehrte, Ol. 92, 1 oder 412; ferner daraus, daß sein Bruder Polemarchos noch als lebend genannt wird

(§. 34), der von den Dreißigen um Ol. 94, 1 oder 404 hingerichtet wurde.

Während nun die Abfassung des Gesprächs von Diogenes dem Laertier und Olympiodor auf ältere Zeugnisse des Euphorion und Panaitios (Jahrh. 2 v. Chr.) hin, unter den Neueren von Schleiermacher, Ast, Böckh u. A. m. (vgl. auch Brandis II, S. 161, Zeller a. a. O., S. 1691) in die Jugendzeit Platon's, sogar in die Lebezeit des Sokrates um Ol. 92 oder 93 versetzt wird: wird dasselbe von Socher, Hermann, Stallbaum als eine spätere Schrift bezeichnet, die um Ol. 98, 1 = 387 v. Chr. verfaßt worden sey, und den Zweck gehabt habe, „das Antrittsprogramm für Platon's Lehrthätigkeit in der Akademie" (Herm. S. 514, Stallb. de primord. p. 24 ff.) abzugeben, die um Ol. 98 eröffnet worden. Allein abgesehen von dem Willkürlichen dieser Bezeichnung, wäre doch ein derartiger Abriß eines Systems für einen solchen Lehrzweck, zumal in diese Form des unklaren Mythos und der enthusiastischen Erotik gekleidet, ein etwas wunderliches Programm. Wenn ferner Stallbaum diese Zweckbestimmung noch durch die Bemerkung unterstützt, im Anhang des Dialogs spreche Platon seine neugewonnene Ansicht aus, daß nur der mündliche Unterricht, wie er ihn in der Akademie beabsichtige, Werth habe: so scheint es doch seltsam, daß Platon diese Ansicht selbst wieder in einem Schriftwerk deponirt, das den Zweck hatte, ein schriftlicher Umriß seines Systems zu seyn. Und wie unglaublich, daß Platon erst eine Reihe Schriften schrieb, dann im Phaidros

gegen das Schreiben schrieb, nur um alsbald im Schreiben fortzufahren! Dennoch scheint uns allerdings Platon in diesem Anhang (§. 133 ff.) selbst den Maßstab geben zu wollen, der an den Phaidros anzulegen ist, einen Maßstab freilich, der diesen Dialog durchaus als Jugend- und Erstlingswerk charakterisirt. In der etwas verworrenen Ausführung dieser Partie dürften sich als fester Kern zwei Sätze ausheben lassen:

1) Das Schreiben ist zwar nur Nebensache, eine Art luxuriösen Thuns, aber denn doch zum edelsten Vergnügen und zur Erinnerung für spätere Zeiten dienlich (§. 434 f.).

2) Der ächte Sokrates ist freilich der lebendig sich mittheilende, der lebendige Reden in die Seele pflanzt, Reden, die nun fortzeugend in dieser neue Reden erwecken, welche dann, wenn auch nicht aus des Meisters Munde selbst kommend, doch auch als Sprößlinge und Kinder des Meisters anzusehen sind, als ächte Geschwister seiner eigenen Reden (§. 140, 143).

Auf Platon und den Phaidros bezogen, dienen diese Sätze sichtlich dazu, zwei Einreden zu beseitigen, die sich seiner schriftstellerischen Thätigkeit, und zwar unmöglich erst in ihrem späteren Verlauf, sondern gleich beim ersten Beginne derselben entgegendrängten: „Der Schüler des Sokrates, des Heros der mündlichen Rede, in der geächteten (vgl. §. 85, 140) Zunft der Redeschreiber," und „Solche Reden im Munde des Sokrates!"

Nun, ist die Antwort auf das erste, das Motiv des

Schriftstellers betreffende Bedenken, — dieser Phaidros soll und will eben nur so ein Adonisgärtchen seyn (§. 138), zur Lust gepflanzt, zu keinem anderen Zweck bestimmt, als die Kraft des Verfassers zu üben und dabei Erinnerungswürdiges *für das vergeßliche Alter* (§. 139) aufzubewahren. Und je mehr man sich unbefangen dem Eindruck hingibt, den die Composition des Werks in der zwanglosen Zusammenordnung, und der leichtgefügten Bewegung seiner Theile hervorbringt, um so weniger ist es zuläßig, ihn in das Schema eines praktischen Zwecks, gar eines doctrinären Schulzwecks, der außerhalb des Werks selbst läge, einzuengen. Das Motiv seiner Production ist lediglich der freie Kunsttrieb, der geistige Schöpferdrang in seinen ersten Regungen, der den jugendlichen, in bestimmten Zwecken noch nicht gebundenen Genius drängt, seine innere Welt zu ordnen und zu gestalten. Nur für ein Erstlingswerk eignet sich eine solche Motivirung des schriftstellerischen Thuns. Im längeren Verlaufe desselben erwachsen dann andere praktische Zwecke, mit denen sich jene aber auch nicht mehr vertrüge.

Und ebenso eignet sich der zweite, den *Inhalt* betreffende Gesichtspunkt zumeist für das erste Werk Platon's. Das Bedürfniß, sich darüber auszusprechen, wie er dazu komme, solche Reden dem Sokrates in den Mund zu legen, mußte ihm naturgemäß bei seinem ersten Versuch erwachen, und nicht erst, nachdem er zuvor, unbekümmert um diese Art seines Thuns, eine Reihe von Schriften geschrieben hatte.

Und diesem, vom Phaidros selbst gegebenen Maßstab

nun entspricht auch die ganze Art des Werks. Gewiß, der von Enthusiasmus trunkene Sokrates war ein würdiges Jungfernstück! Und ebenso die Fülle und Ueberfülle des Inhalts, der geniale Schwung und die lückenhafte Unreife desselben, wie der Glanz und die Uebertreibung der Form charakterisiren ihn gleich sehr als Erstlingswerk. Das ist der geniale Jüngling, der, weiser Sparsamkeit fremd, in seinem ersten Versuch seinen ganzen Reichthum verschwenderisch ausschüttet. Versuchen wir die Bestandtheile des Dialogs nach jenem obigen zweiten Satze zu analysiren, so bildet der wirkliche Sokrates immer den Stamm, auf den der idealisirte, platonische gezweigt ist. Eine ächt sokratische Rede ist jene erste des Meisters, die das Unedle und Verderbliche des gemeinen Eros in derselben Sprache zeichnet, die er bei Xenophon im Gastmahl führt, und die Lysias sich aneignet als Maske, unter der er scheinbar den Eros überhaupt verpönt, um sich desto gewisser der niedrigen Zwecke desselben zu versichern. Sofern es sich aber nun nothwendig darum handelte, mit Beseitigung und Verwerfung der Abart die Entwicklung des edeln sittlichen Gehalts dieses das attische Leben mächtig beherrschenden Verhältnisses zu verknüpfen, so ist hier der Punkt gegeben, an dem die höhere Triebkraft des Jüngers sich mit der des Meisters in einer Weise einigt, die die Maßverhältnisse der letzteren weit überbietet; und da tritt nun die zweite Rede des Sokrates ein als ein solcher Schößling, der dem Stamme der ersten in des Jüngers Seele entwachsen, doch nicht minder ein ächter Bruder von

jener ist, und darum ohne Bedenken dem Meister in den Mund gelegt werden kann. Und nun bildet der Eros als das ewige Band, das die irdische Seele mit ihrer himmlischen Lebensordnung vermittelt, die Folie, auf der der begeisterte Jüngling nichts Geringeres als die ganze Fülle seiner Weltanschauung aufträgt. Bei aller Fülle aber nun Alles noch unreif! Die Welt der Ideen noch ganz überhimmlisch entrückt, ganz räumlich bestimmt, in unsicherem Umriß gegeben, die Begründung derselben nur als mythische Thatsache hingestellt, die Vorstellung vom Weltgebäude noch ganz im Groben, für die platonische Materie, die Zahlenlehre, die Weltseele und dgl. kein Raum, die Seele schon in der Präexistenz mit dem thymischen und epithymischen Element begabt, die sonst ihr erst mit dem Leib zukommen, auch die Einkörperung, Eschatologie anders als später (vgl. Zeller, Gesch. d. gr. Phil. II, S. 262 ff. und öft.). Wiederum ein ächt sokratisches Erzeugniß scheint uns dann die Kritik der sophistischen Redekunst im zweiten Haupttheil zu seyn, der nun, um ja das ganze Gebiet der Wissenschaft zu erschöpfen, ebenso die Form behandelt, wie der erste den Inhalt, und mit dem ersten inhaltlichen kunstreich dadurch zusammengefügt wird, daß die drei Reden desselben als paradeigmatische Belege dienen. Aber neben dem glänzenden Aufwand von Persiflage in dem den Sophisten gelieferten Gefecht läßt besonders die radicale Art, in der die Rhetorik nicht eigentlich kritisch geregelt, sondern vernichtet, die Dialektik als absolut giltige Form erhoben werden will, ganz den Uebermuth des Bahn brechen-

den Jünglings erkennen. Und wie stimmen nun die Ergebnisse zu diesem Anlauf? Wenn die Forderung an den Redner, das Wahre zu erkennen, nur eben doch als das nothwendige Mittel zum Zweck des Ueberredens und Täuschens hingestellt, d. h. selbst noch ganz sophistisch bestimmt ist, ein sittlicher Zweck des Redens aber nur schwach im Schlußsatz (§. 131) angedeutet wird: so zeigt sich da sichtlich nur erst eine im ersten Erwachen begriffene Kraft, etwas Besseres zu erstreben. Sonst aber ist das Ergebniß, daß zu einer guten Rede eine feste Begriffsbestimmung und logische Gliederung gehöre, doch im Ganzen ein dürftiger Fund, während Das, was von einer Theorie gesagt wird, die den Parallelismus der Arten der Seele und der Arten der Rede zur Basis habe (§. 124 ff.), unklar und unpraktisch, Das aber, was über das Verhältniß zwischen mündlicher und schriftlicher Rede gesagt wird, bei der Art, wie dasselbe mit dem Verhältniß zwischen wahrer und unwahrer Rede confundirt wird (§. 139 ff.), verworren und einseitig ist (vgl. den Inhalt S. 70). Und so ist denn auch sicher Das, was Schleiermacher über die Form der Darstellung sagt, über das Enthusiastische, Epideiktische, Uebermüthige im Stil des Phaidros (a. a. O. S. 68 f.), unter dem unmittelbarsten Eindrucke des Buchs geschrieben, wie denn gewiß in der kunstlos künstlichen Anlage des Ganzen, dem kunstvoll ungekünstelten Bewegen der Wechselrede, der Fülle ihrer sich ablösenden Situationen, dem Schmuck der Naturschilderung, den belebenden Episoden und ihrer Vertheilung, den persiflirenden Neckereien, kurz in der Häufung dieser Mo-

mente nur wieder der verschwenderische Aufwand eines jugendlichen Formtalents zu finden ist. Nur theilweise aber können wir hieher den Gebrauch des Mythos in der zweiten Rede des Sokrates rechnen. Denn wenn zwar unläugbar z. B. die Schilderung der Seele theils unter dem Bilde eines Gespanns, theils unter dem der Beflügelung als eine Mischung heterogener Tropen zu bezeichnen ist, die von noch unreifem Gähren poetischer Darstellung, mindestens ungeläutertem Geschmacke zeugt: so sind wir dagegen weit entfernt, in dem platonischen Mythos überhaupt nur eine unreife aufzulösende Form der Einkleidung zu finden (vgl. Einleit. S. 48 f.).

Für die Untersuchung der Gründe *gegen* die Annahme, daß der Phaidros Erstlingswerk Platon's sey, ist hier nicht der Ort. Aber es dürfte unschwer zu zeigen seyn, daß weder die Abfassung geringhaltigerer Schriften *nach* dem Phaidros, noch die Belesenheit, die Platon in demselben zeigt, noch die darin vorliegende, jedenfalls sehr unvollkommene Kenntniß des Pythagoraiismus, noch die aigyptischen Notizen zureichende Gegengründe sind. Dagegen dürften die Erwähnung des Polemarchos, die Rede und ganze Situation des Lysias, die Weissagung von Isokrates, unbefangen geprüft, ebenso viele entscheidende Beweise *für* jene Annahme abgeben. Was Isokrates betrifft, so ist von demselben eine Rede vorhanden, die nicht nur das Urtheil des platonischen Sokrates vollkommen motivirt, sondern die vielleicht noch in näherer Beziehung zum Phaidros steht. Es ist dieß die *Lobrede auf die Helena*.

Wie im Phaidros, so sind in dieser Rede zwei stofflich ganz verschiedene Partieen in lose, äußere Verbindung gesetzt; wie im Phaidros wird den Sophisten der Text gelesen, und die Macht der Schönheit behandelt; wie im Phaidros gibt eine andere Rede zu einer Variation Anlaß; wie im Phaidros ist diese paradeigmatisch gehalten; wie im Phaidros wird als Hauptmangel der sophistischen Rhetorik das *ψευδολογεῖν*, das Reden ohne Wahrheit, als Hauptaufgabe des Redners das Jagen nach der Wahrheit bezeichnet, und nun lese man über die Schönheit die Stelle §. 25 und sage, daß hier nur zufälliges Zusammentreffen in Idee und Ausdruck sey! Der von Beiden gebrauchten Sage von Stesichoros und anderer unwesentlicher Züge (vgl. z. B. §. 7, 8 und Enc. Hel. §. 12 f.) nicht zu gedenken! Wir glauben nicht, daß Isokrates für seine Rede den Phaidros benützte; sie wäre *nach* diesem ein allzugroßes Armuthszeugniß des Redners. Wohl aber finden wir in derselben das genügende Motiv für Platon's Urtheil über Isokrates, wie wir andererseits im Phaidros (§. 64, 72, vgl. Enc. Hel. 25) Anklänge an jene Rede wahrnehmen, die kaum nur indirecter Art sind.

Eine andere Rede des Isokrates aber, *gegen die Sophisten*, möchten wir fast als die Antwort des Redners auf das Lob des Philosophen ansehen, wofür wir, die vielen Parallelen in Sache und Ausdruck übergehend, hier nur z. B. daran erinnern, daß auf die Frage, wer denn wohl in der Rede die *τῶν ἰδιωτῶν τινες αὐτοσχεδιάζοντες* (§. 5) seyen, im Phaidros §. 28 die directe Antwort zu finden ist. Und

wenn Stallbaum dafür (Isocratea, p. 16), daß in dieser Rede das Gebiet der Redekunst über die gerichtlichen Reden hinaus auf alle Arten von Reden ausgedehnt werde, auf Aristoteles (Rhet. I, 1) verweist, werden wir wohl passender an den Phaidros (§. 95 f.) erinnern u. A. m.

Wenn nun die Lobrede der Helena nach Hermann (S. 568) kaum nach Ol. 96 oder 396 v. Chr. geschrieben, nach Stallbaum (p. 15) aber schon die gegen die Sophisten vielleicht um Ol. 94 oder 402 v. Chr. verfaßt ist, so könnte, obige Combination vorausgesetzt, ungefähr die Abfassungszeit des Phaidros hienach divinirt werden.

Inhalt.

Sokrates begegnet dem Phaidros, der eben von dem Redner Lysias herkommend, ihm von einer erotischen Rede desselben rühmend erzählt; da es sich herausstellt, daß er diese schriftlich bei sich führt, suchen sie, im Gespräch den Ilissos hinabgehend, einen Ruheplatz unter einer Platane, um sie zu lesen (§. 1—10).

Rede des Lysias:

Es ist räthlich, einem Nichtverliebten eher Gehör zu geben, als einem Verliebten. Denn die Neigung des Letzteren wurzelt in krankhafter Leidenschaft, ist selbstsüchtig, eigennützig, unbeständig, prahlerisch, eifersüchtig, sinnlich, unwahr, während Jener, von Ueberlegung geleitet, sich bemühen wird, durch Treue, Zartgefühl gegen das Verhältniß, Achtung für die freie Bewegung und die ganze Persönlichkeit des Geliebten, sittlichen Einfluß sich die Gunst des Geliebten zu erhalten und zu sichern (§. 11—21).

Sokrates, die Rede besonders ihrer nachlässigen Form halber ironisch beurtheilend, wird nun genöthigt, dasselbe Thema in eigener Rede zu behandeln (§. 22—28).

Erste Rede des Sokrates (§. 29—40):

Dabei ist es ihm nur darum zu thun, der regelwidrigen Rede des Lysias eine regelrechte entgegenzustellen. Daher

1) Begriffsbestimmung der Liebe: die auf das Schöne gerichtete, die Besonnenheit überwältigende Begierde (§. 29—32.).

2) Schädliche Wirkungen, welche das Verhältniß zu einem Verliebten mit sich bringt

a) hinsichtlich der Geistesbildung (§. 33, 34),
b) der Körperpflege (§. 34, 35),
c) des Besitzes, Familienlebens u. dgl. (§. 36),
d) durch das Lästige des Umgangs (§. 37, 38),
e) durch spätere Treulosigkeit (§. 39, 40).

Aber plötzlich bricht er ab. Solche Reden dünken ihm eine arge Sünde gegen den Eros zu seyn, welche durch einen Widerruf gesühnt werden müsse (§. 41—46).

Zweite Rede des Sokrates:

Die Liebe ist ein Wahnsinn. Der Wahnsinn aber ist nicht an sich ein Uebel, sondern, wenn er von den Göttern kommt, Quelle der größten Güter. Von solchem Wahnsinn gibt es vier Arten, die prophetische, die mystisch-sühnende, die poetische, die vierte ist die erotische (§. 46—50). — Der Beweis, daß die Liebe eines der höchsten Güter sey, wird nun aus dem Wesen der Seele und ihrem Verhältniß zur intelligibeln Welt also geführt:

1) Ursprünglicher Zustand der Seele: Die Seele an sich ewig, befindet sich ursprünglich, einem geflügelten Gespann mit zwei ungleichartigen Rossen und einem Wagenlenker vergleichbar, im Chore der Götter, und folgt unter gewaltiger Anstrengung ihrem himmlischen Zuge, um an dem Schauen des überhimmlischen, wahrhaft seyenden Wesens Theil zu nehmen, was aber den einzelnen Seelen nur in verschiedenem Grade gelingt (§ 51—59).

2) Einkörperung und Entfiederung der Seele: Wenn nun eine Seele sich gar nicht zum Schauen erheben kann, sondern von Trägheit und Unmacht überwältigt wird, verliert sie ihr Gefieder und körpert sich ein in einen ihrer Bildungsstufe entsprechenden Lebensstand (§. 60).

3) Rückkehr und Wiederbefiederung der Seele. Jedes Mal nach 1000 Jahren kommt die so gefallene Seele zu neuer Verkörperung und neuer Wahl ihres Lebensstandes. Wählt sie nun, die Erinnerung an das vorzeitlich Geschaute bewahrend, drei Mal das philosophische Leben, so kehrt sie schon nach drei Perioden oder 3000 Jahren beflügelt zurück. Die übrigen werden nach dem Leben jedes Mal gerichtet, worauf sie entweder in den unterirdischen Strafplätzen oder an einem himmlischen Ort den Verlauf der tausendjährigen Zeit abwarten, um sich dann neu zu verkörpern zu edlerem oder niedrigerem, selbst thierischem Leben. Vor zehn Einkörperungen aber, d. h. vor 10000 Jahren können diese nicht wieder zurückkehren (§. 61, 62).

4) Vermittelt nun wird die Rückkehr durch den Liebeswahnsinn. Der Liebesschmerz nämlich ist nichts Anderes, als der Einfluß der ewigen Schönheit, der von ihren irdischen Abbildern ausströmt, und des Gefieders Wachsthum in der Seele löst und belebt. Der Eros ist der wiederbefiedernde Gott (§. 63—70). Dabei bestimmt die Natur des Gottes, dem der Liebende einst folgte, die Wahl und Behandlung des Lieblings (§. 71—73).

5) Eine beglückende Entwicklung aber für Beide gewinnt ihr Verhältniß nur so, daß der Wagenlenker das unedle Roß so lange bändigt, bis die Liebe von unreiner Beimischung geläutert, auch den Geliebten fesselt, Beide im Leben beseligt, im Sterben fast schon beflügelt erhebt. Aber auch die, welche sich nicht immer beherrschen, wenn nur die Liebe sie einigt, nehmen aus dem Leben den Trieb, sich zu beflügeln, mit sich, während die, welche dem Nichtliebenden sich ergeben, in Gemeinheit fallen, und 9000 Jahre auf und unter der Erde wandern müssen (§. 74—83).

Unter spielender Wechselrede sammelt sich nun der Dialog mit Beziehung auf die gehaltenen Reden zu einer Untersuchung über die Redekunst (§. 84—91).

Gegen die sophistische Ansicht, daß der Redner nur das Wahrscheinliche zu wissen brauche, um zu überreden, zeigt Sokrates, daß alles Reden und zwar in allen Gebieten, ohne Erkenntniß des Wahren von dem, was man bespreche, lächerlich, verderblich und kunstlos sey, sofern jede Ueberredung, auch die Täuschung nur dadurch möglich ist, daß der Redner die Seele des Zuhörers durch allmäliges Uebergehen an den Berührungspunkten zweier Ansichten von der einen zu der entgegengesetzten leitet, diese Handhabung der Aehnlichkeiten und Unterschiede aber selbst die Kenntniß des Wahren voraussetzt (§. 92—99). Diese Erkenntniß und eine dieselbe aussprechende Begriffsbestimmung ist besonders bei zweifelhaften Gegenständen, wie der Eros, nothwendig, und die Rede des Lysias ist darum kunstlos, weil sie eine solche nicht gibt und daher ein regelloses Durcheinanderreden wird, während der Redner, wenn seine Rede ein organisch gebildetes Ganzes seyn soll, wie es Sokrates in seinen Reden darstellte, das dialektische Verfahren beobachten muß, daß er einmal das Einzelne und Viele unter Einen Begriff zusammenfaßt, sodann von diesem Einen ausgehend es formgerecht in seiner Gliederung zu zerlegen weiß (§. 100—111). Um dieses zu lernen, dazu reichen die rhetorischen Kunstmittel der Sophisten nicht hin, die zwar den Werth empirischer Handgriffe aber auch keinen weiteren haben (§. 111—115). Zum Redner ist nächst natürlicher Begabung und Uebung besonders höhere philosophische Bildung erforderlich, und es ließe sich auf dieser Grundlage eine Theorie entwickeln, welche parallel mit den verschiedenen psychologischen Bildungsformen der Seele die verschiedenen Gattungen der Rede systematisch erörterte (§. 115—127). Einen anderen Weg gibt es nicht. Wenigstens ist jene Theorie, die den Redner immer nur das Wahrscheinliche darstellen lehrt, ganz zu verwerfen, da theils, wie gezeigt, dieses Verfahren selbst die Kenntniß des Wahren voraussetzt, theils

aber der ächte Weise überhaupt sein Reden und Handeln nicht nach Dem einrichtet, was den Menschen scheint und beliebt, sondern nach Dem, was den Göttern wohlgefällt (§. 128—132).

Nach den Andeutungen in §. 85, 86, 133, 142 sollte nun eine Erörterung folgen, ob und wie weit das rednerische Treiben der Sophisten, nachdem dessen Kunstlosigkeit gezeigt worden, schimpflich sey oder nicht. Die Antwort könnte nur seyn, daß das Redeschreiben an sich nicht schimpflich sey, wohl aber wie es die Sophisten treiben, zumal gegenüber der auf sittliche Bildung abzweckenden Thätigkeit des Sokrates. Statt aber nun das sittliche Moment zum Differenzpunkt zu machen, wird derselbe in den Gegensatz von mündlicher und schriftlicher Darstellung an sich verlegt, und dadurch eine logische Verwirrung erzeugt. Das Redeschreiben an sich sey werthlos gegenüber der lebendigen Mittheilung, die lebendige Reden in die Seelen der Zuhörer schreibe, aus denen neue Reden in diesen erwachsen (§. 134—140). Dann folgt noch eine Recapitulation, die das Verfehlte dieser letzten Erörterung klar darlegt (§. 141—145, vgl. bes. 142, 143), endlich der Schluß (§. 146, 147).

Phaidros. *)

Sokrates. Phaidros. **)

ed. Steph. III, p. 227 (§. 1.) Sokrates. Mein lieber Phaidros, wohin denn und woher?

Phaidros. Vom Lysias, ***) o Sokrates, des Kephalos Sohn. Und nun gehe ich spazieren vor die Stadtmauer hinaus. Denn ich habe vom frühen Morgen an die ganze Zeit dort sitzend

---

*) Als zweite Ueberschrift findet sich: „vom Schönen", auch „von der Liebe".

**) Phaidros tritt auch im Protagoras und Gastmahl auf. Er war des Pythokles Sohn, aus dem Myrrhinusischen Demos, und ein Liebling Platon's (Diog. L., III, 23). Die Angabe des Athenaios (XI, p. 503), daß er gar kein Zeitgenosse Platon's gewesen, ist grundlos.

***) Der berühmte attische Redner, den Cicero den „nahezu zweiten Demosthenes" nennt. In Athen geboren, wohin sein Vater Kephalos von Syrakus kam, um 459 v. Chr., lebte er von 444—413 in Italien, genoß den Unterricht des Tisias, stiftete vielleicht schon damals, dann in Athen eine Rednerschule, in der Richtung der sikelischen Sophisten. Von 230 Reden, die die Alten von ihm als ächt anerkannten und die er für Andere schrieb, sind noch 35 vorhanden. Das Bürgerrecht konnte er nicht erlangen und starb 378 v. Chr.

zugebracht. Dabei folge ich deinem und meinem Freund Akumenos, *) und mache meine Spaziergänge auf der Straße; denn, versichert er, diese seyen gesünder als in den bedeckten Hallen. **)

Sokrates. Und mit Recht sagt er das, mein Freund! — Also war Lysias, wie es scheint, in der Stadt? ***)

Phaidros. Ja, beim Epikrates, dort im Morychischen †) Hause, neben dem Olympion. ††)

Sokrates. Was war denn nun da der Zeitvertreib? oder, versteht sich, Lysias hat euch von seinen Reden aufgetischt?

Phaidros. Du sollst's erfahren, wenn du so weit geschäftlos bist, weiter zu gehen und zu hören.

Sokrates. Wie so? glaubst du denn nicht, daß es mir mit Pindaros †††) zu reden, auch „über ein dringend Geschäft selbst gehe," deinen und des Lysias Zeitvertreib zu hören?

Phaidros. So gehe denn zu!

Sokrates. Und du magst reden!

(§. 2.) Phaidros. Und gewiß, o Sokrates, wohl steht dir das Hören an. Denn die Rede, mit der wir uns die Zeit vertrieben, war, ich weiß selbst nicht auf welche Weise, eine Liebesrede. Lysias nämlich hat da von irgend Einem der Schönen geschrieben,

*) Ein damals berühmter Arzt, Vertrauter des Sokrates. Xen. Mem. III, 13. 2. Phaidros zeichnet sich hier als einen Mann sorglicher Körperpflege.

**) Im Gymnasium (vgl. Real-Enc. v. Pauly III., 983 f.), wo Sokrates sich aufhielt, vgl. Gastm., p. 223.

***) Lysias wohnte sonst wahrscheinlich bei seinem Vater im peiraiischen Hafen.

†) Epikrates ist unbekannt; Morychos, ein durch sein weichliches Leben bekannter tragischer Dichter.

††) Tempel des olympischen Zeus.

†††) Pind. Isthm. I, 1.

der versucht wird, nicht aber durch einen Liebhaber. Allein eben dieß ist ja auch das Feine daran! Nämlich er sagt, man müsse sich lieber dem Nichtverliebten gefällig zeigen, als dem Verliebten.

Sokrates. O der Edle! daß er doch geschrieben hätte, man soll es einem Armen lieber als einem Reichen, und einem Aelteren lieber als einem Jüngeren, und was sonst bei mir und den Meisten von uns zutrifft! Ja das wären einmal hübsche und gemeinnützige Reden! Ich freilich bin nun so begierig geworden zu hören, daß, wenn du auch, um deinen Spaziergang zu machen, bis nach Megara *) gingest, und wie Herodikos **) räth, an der Mauer angekommen wieder umkehrtest, ich dich doch nicht verlassen würde.

(§. 3.) Phaidros. Wie sagst du, mein bester Sokrates? p. 228] Glaubst du, was Lysias in vieler Zeit mit Muße verfaßt hat, Er, der Gewaltigste im Schreiben unter allen jetzt Lebenden, das werde ich Laie aus dem Gedächtniß hersagen können auf eine seiner würdige Weise? Dazu fehlt mir doch noch Vieles; wiewohl ich es lieber wollte, als viel Gold.

Sokrates. O Phaidros, ich müßte ja mich selbst vergessen haben, wenn ich den Phaidros nicht kennte! Aber das ist denn Beides nicht der Fall. Gar wohl weiß ich, daß Der, wenn er eine Rede des Lysias hörte, sie nicht nur Einmal hörte, sondern daß er sich dieselbe öfters und wiederholt sagen ließ, dieser aber ihm bereitwillig Folge leistete. Allein ihm war auch das nicht genügend, sondern zu guter Letzt hat er das Schriftchen zur Hand genommen, und Das, worauf er am Meisten begierig war, noch nach-

*) 210 Stadien von Athen.

**) Herodikos aus Megara, später in Selymbria lebend, ein bekannter Arzt, der Gymnastik und Medicin mit einander verband, Lehrer des Hippokrates. Vgl. Protag. p. 316. — κατὰ Ἡρ. Andere: nach dem Vorgang des Her.

gesehen. Und in diesem Geschäft vom frühen Morgen an sitzend, hat er sich endlich losgesagt, um einen Spaziergang anzutreten, so zwar, daß er, wie ich glaube, beim Hunde! *) die Rede schon auswendig wußte, wenn es nicht eine gar zu lange war. Vor die Stadtmauer hinaus aber nahm er seinen Weg, um sie einzuüben. (§. 4.) Da begegnete er nun dem Manne, der an drr Sucht, Reden zu hören, krank ist, und kaum hat er ihn erblickt, so freute er sich schon, daß er nun einen Mitschwärmer haben würde, und hieß ihn zugehen. Als ihn aber nun der Redenliebhaber zu reden bat, that er spröde, als ob er gar nicht zu reden begehrte. Zu guter Letzt aber würde er, wenn einer nicht gutwillig hören wollte, noch Gewalt brauchen um herzusagen. Du nun, o Phaidros, bitte ihn, daß er lieber jetzt schon thue, was er doch jedenfalls in Bälde thun wird.

Phaidros. Wahrhaftig, da ist es das Allerbeste für mich, eben zu sprechen, so gut ich kann; wirst du mich ja doch, wie du mir vorkommst, unter keinen Umständen loslassen, ehe ich, wie es auch gehen mag, rede.

Sokrates. Und ganz mit Wahrheit komme ich dir so vor.

Phaidros. Nun, ich will es eben so machen. Denn wirklich, o Sokrates, die Worte habe ich schlechterdings nicht auswendig gelernt, dagegen dem Sinn nach will ich so ziemlich Alles, worin, wie er sagte, der Stand des Verliebten von dem des Nichtverliebten sich unterscheidet, in Umrissen Eines nach dem Anderen auseinander setzen und dabei von Vorn anfangen.

*) Die dem Sokrates gewöhnliche Art der Betheuerung bei Thieren wird auf den kretischen Gesetzgeber und später Richter der Unterwelt Rhadamanthos zurückgeführt. Der Name der Götter sollte damit geschont werden. Vgl. Schol. Aristoph. Av., S. 521.

(§. 5.) Sokrates. Ja, mein Schatz, aber erst, wenn du zuvor sehen lässest, was du da in der linken Hand hast unter dem Mantel. Denn ich vermuthe fast, du hast die Rede selbst. Wenn aber dieß der Fall ist, so denke so von mir, daß ich dich zwar sehr liebe, aber wenn Lysias selbst zugegen ist, ganz und gar nicht gemeint bin, mich dir zum Einüben herzugeben. Wohlan denn, laß sehen!

Phaidros. Halt ein! Zu Nichte gemacht hast du mir die Hoffnung, o Sokrates, die ich hatte, meine Stärke an dir versuchen p. 229] zu dürfen! — Aber wo willst du nun, daß wir niedersitzen und lesen?

Sokrates. Wir wollen hier abbeugend den Ilissos *) hinabgehn; dann können wir, wo es uns gut dünkt, in Ruhe uns niedersetzen.

Phaidros. Zum Glück, wie es scheint, bin ich gerade unbeschuht. Du bist es ja allezeit! Das Einfachste nun ist es für uns, die Füße benetzend das Wässerlein hinabzugehen, und auch nicht unangenehm ist es zumal in dieser Jahres- und Tageszeit.

Sokrates. So gehe zu, und sieh dich zugleich um, wo wir uns niedersetzen können.

(§. 6.) Phaidros. Nun, siehst du dort jene höchste Platane?

Sokrates. Wie sollte ich nicht?

Phaidros. Dort ist sowohl Schatten als auch ein mäßiger

*) Ein Flüßchen, das an der Nordseite des Hymettos entspringt, und am Lykeion vorbeifließt; sein Wasser wurde als Weihwasser bei den Mysterien gebraucht; auch war es den Musen heilig. An dem Ort Agrai wurden die kleinen Mysterien gefeiert.

Luftzug, auch Rasen, um uns niederzusetzen, oder, wenn wir lieber wollen, uns niederzulegen!

Sokrates. So magst du nur zugehen!

Phaidros. Sage mir, o Sokrates, erzählt man nicht, von hieraus irgendwo am Ilissos habe Boreas die Oreithyia *) geraubt?

Sokrates. So erzählt man.

Phaidros. Vielleicht also von hier aus? Gefällig wenigstens und rein und durchsichtig ist das Wässerlein anzusehen, und recht geeignet für Mädchen an demselben zu spielen.

Sokrates. Nicht doch, sondern ungefähr zwei oder drei Stadien weiter unten, wo wir zum Heiligthum der Agra **) hinübergehen; auch ist dort irgendwo ein Altar des Boreas.

Phaidros. Das hab' ich nicht genau gewußt. Aber sage, beim Zeus, o Sokrates, glaubst du, daß diese Sage wahr sey?

Sokrates. Nun wenn ich's auch nicht glaubte, wie die Weisen, ***) wäre ich darum doch nicht verlegen. Ich würde dann weise erörternd sagen, ein Windstoß des Boreas habe sie, wie sie mit der Pharmakeia †) spielte, über die nahen Felsen hinabgetrieben und weil sie auf diese Art ums Leben gekommen, habe man erzählt, sie sey vom Boreas geraubt worden. Oder vom Areiopagos *) aus, denn auch so wird die Sache wieder erzählt, sie sey von dort, nicht von hier aus geraubt worden. Ich aber, o Phaidros, halte nun dergleichen Dinge zwar im Uebrigen für etwas ganz Hübsches, dabei aber für die Sache eines sehr starken und sich gern abmühenden Geistes, der auch nicht eben glücklich zu preisen ist, nicht zwar in anderer Beziehung, aber weil er nach diesem nothwendig die Gestalt der Hippokentauren zurecht bringen muß, und wieder die der Chimaira. **) Und dann strömt ein ganzer Pöbel von derartigen Gorgonen und Pegasen ***) herbei, dazu die Haufen und Verlegenheiten gewisser anderer schwierigen und unbegreiflichen Wundernaturen; †) so daß, wenn Einer unglaubig jedes Einzelne auf das Wahrscheinliche zurückführen will, er sich mit einer Etwas derb beschaffenen Weisheit befassen muß, die ihn viele Muße kosten wird. (§. 8.) Ich jedoch habe dazu keineswegs Muße. Die Ursache hievon, mein Lieber, ist diese. Noch immer bin ich nicht so weit, dem Delphischen Spruch ††) gemäß p. 230] mich selber zu kennen. Da scheint es mir nun lächerlich, so lange man noch in dieser Hinsicht keine Erkenntniß hat, nach Anderweitigem zu sehen. Deßhalb lasse ich denn derlei Dinge bei Seite;

*) Oreithyia, Tochter des Königs Erechtheus, wurde von Boreas auf das thrakische Gebirge entführt. Der Raub war auf dem Kasten des Kypselos abgebildet, wo Boreas statt der Füße Schlangenschwänze hatte (Paus., V, 19. 1.)

**) Agra, Agraia, Agrotera Beiname der Artemis als Jägerin; der Ort hieß Agrai.

***) Anaxagoras, Metrodoros u. A., auch die Sophisten, welche die allegorische, physikalische Deutung der Mythen pflegten.

†) Nymphe einer Heilquelle.

*) Der bekannte Hügel in der Nähe der Akropolis, den Propylaien gegenüber.

**) Die Kentauren halb Pferd, halb Mensch, auf dem Berg Pelion in Thessalien wohnhaft; die Chimaira vorn Löwe, mitten Ziege, hinten Drache (Hom. Il. VI, 180).

***) Gorgonen, Töchter des Phorkys und der Keto, mit Schlangen gegürtet u. s. w. Aus dem Blut der von Perseus enthaupteten Gorgone Medusa entsprang das Flügelroß Pegasos.

†) And. πλήθει καὶ ἀτοπίᾳ, „und anderer an Menge unzählbarer und an Sonderbarkeit wundervoller Wesen." Ast.

††) Im Pronaos des Tempels zu Delphoi der bekannte Spruch: γνῶθι σαυτόν.

Luftzug, auch Rasen, um uns niederzusetzen, oder, wenn wir lieber wollen, uns niederzulegen!

Sokrates. So magst du nur zugehen!

Phaidros. Sage mir, o Sokrates, erzählt man nicht, von hieraus irgendwo am Ilissos habe Boreas die Oreithyia *) geraubt?

Sokrates. So erzählt man.

Phaidros. Vielleicht also von hier aus? Gefällig wenigstens und rein und durchsichtig ist das Wässerlein anzusehen, und recht geeignet für Mädchen an demselben zu spielen.

Sokrates. Nicht doch, sondern ungefähr zwei oder drei Stadien weiter unten, wo wir zum Heiligthum der Agra **) hinübergehen; auch ist dort irgendwo ein Altar des Boreas.

Phaidros. Das hab' ich nicht genau gewußt. Aber sage, beim Zeus, o Sokrates, glaubst du, daß diese Sage wahr sey?

Sokrates. Nun wenn ich's auch nicht glaubte, wie die Weisen, ***) wäre ich darum doch nicht verlegen. Ich würde dann weise erörternd sagen, ein Windstoß des Boreas habe sie, wie sie mit der Pharmakeia †) spielte, über die nahen Felsen hinabgetrieben und weil sie auf diese Art ums Leben gekommen, habe man erzählt, sie sey vom Boreas geraubt worden. Oder vom Areiopagos *) aus, denn auch so wird die Sache wieder erzählt, sie sey von dort, nicht von hier aus geraubt worden. Ich aber, o Phaidros, halte nun dergleichen Dinge zwar im Uebrigen für etwas ganz Hübsches, dabei aber für die Sache eines sehr starken und sich gern abmühenden Geistes, der auch nicht eben glücklich zu preisen ist, nicht zwar in anderer Beziehung, aber weil er nach diesem nothwendig die Gestalt der Hippokentauren zurecht bringen muß, und wieder die der Chimaira. **) Und dann strömt ein ganzer Pöbel von derartigen Gorgonen und Pegasen ***) herbei, dazu die Haufen und Verlegenheiten gewisser anderer schwierigen und unbegreiflichen Wundernaturen; †) so daß, wenn Einer unglaubig jedes Einzelne auf das Wahrscheinliche zurückführen will, er sich mit einer Etwas derb beschaffenen Weisheit befassen muß, die ihn viele Muße kosten wird. (§. 8.) Ich jedoch habe dazu keineswegs Muße. Die Ursache hievon, mein Lieber, ist diese. Noch immer bin ich nicht so weit, dem Delphischen Spruch ††) gemäß p. 230] mich selber zu kennen. Da scheint es mir nun lächerlich, so lange man noch in dieser Hinsicht keine Erkenntniß hat, nach Anderweitigem zu sehen. Deßhalb lasse ich denn derlei Dinge bei Seite;

*) Oreithyia, Tochter des Königs Erechtheus, wurde von Boreas auf das thrakische Gebirge entführt. Der Raub war auf dem Kasten des Kypselos abgebildet, wo Boreas statt der Füße Schlangenschwänze hatte (Paus., V. 19. 1.)

**) Agra, Agraia, Agrotera Beiname der Artemis als Jägerin; der Ort hieß Agrai.

***) Anaxagoras, Metrodoros u. A., auch die Sophisten, welche die allegorische, physikalische Deutung der Mythen pflegten.

†) Nymphe einer Heilquelle.

*) Der bekannte Hügel in der Nähe der Akropolis, den Propylaien gegenüber.

**) Die Kentauren halb Pferd, halb Mensch, auf dem Berg Pelion in Thessalien wohnhaft; die Chimaira vorn Löwe, mitten Ziege, hinten Drache (Hom. Il. VI, 180).

***) Gorgonen, Töchter des Phorkys und der Keto, mit Schlangen gegürtet u. s. w. Aus dem Blut der von Perseus enthaupteten Gorgone Medusa entsprang das Flügelroß Pegasos.

†) Ind. πλήθει καὶ ἀτοπίᾳ, „und anderer an Menge unzählbarer und an Sonderbarkeit wundervoller Wesen." Ast.

††) Im Pronaos des Tempels zu Delphoi der bekannte Spruch: γνῶθι σαυτόν.

Das aber annehmend, was darüber allgemein geglaubt wird, sehe ich, wie ich jetzt eben gesagt habe, nicht nach diesen Dingen, sondern nach mir selber, ob ich wohl auch so ein Thier sey, gar noch viel verschlungener und ungethümlicher, als Typhon, *) oder ein sanfteres und einfacheres Leben, das eines göttlichen und von Ungethümlichem**) freien Wesens von Natur theilhaftig ist. — Aber, mein Freund, ein Wort dazwischen, — war nicht dieses der Baum, zu dem du uns führen wolltest?

Phaidros. Ja eben dieser.

(§. 9.) Sokrates. Bei der Here! freilich ein schöner Ruhepunkt! Diese Platane ***) so dicht und weithin verzweigt und hoch, und des Gesträuches Höhe und schattiges Düster so überaus schön, und wie es gerade in voller Blüte steht, daß es den Ort mit dem süßesten Duft erfüllt! Und zudem fließt unter der Platane die gefälligste Quelle gar frischen Wassers, wie man es mit dem Fuße prüfend empfindet. Nach diesen Figuren und Bildern scheint hier auch ein Heiligthum einiger Nymphen und des Acheloos †) zu seyn. Und willst du noch weiter beachten, wie lieblich und

*) Mit hundert Schlangenköpfen und feurigen Augen. Hom. Il. II, 782.

**) ἐπιθυμ., ἄνυφον Wortspiele mit Typhon, eigentlich entflammt, aufgeblasen, und unaufgeblasen, bescheiden.

***) Vgl. Cic. de Or. I, 7. de Legg. II, 3.

†) Ein Fluß in Aitolien; der Flußgott, bekannt durch den Kampf mit Herakles um die Deianeira, wobei er in die verschiedensten Gestalten sich verwandelte, ist der Sohn des Okeanos und der Thetys, der älteste der dreitausend Bruderflüsse. Er kommt bei Hesiod vor. Dieses und der Umstand, daß jeder Spruch des dodonaischen Apollon den Zusatz erhielt: „dem Acheloos zu opfern," erklärt die Verbreitung seiner Verehrung. — Die Bilder hier waren Weihgeschenke.

überaus angenehm ist das Wehen der Luft hier, deren sommerlicher Hauch sich hell tönend in den Chor der Cikaden mischt. Das Allerfeinste aber ist der Rasen, gerade so sanft geneigt, um, wenn man sich niederlegt, das Haupt gar schön ruhen zu lassen. Ja aufs Beste hast du mich, den Fremdling, geführt, mein lieber Phaidros!

(§. 10.) Phaidros. Aber, wirklich, o du Bewundernswürdiger, du erscheinst als ein ganz seltsamer Mensch. Denn ohne Anstand, wie du sagst, einem Fremdling gleichst du, der sich herumführen läßt, nicht einem Einheimischen. So gar nicht kommst du aus der Stadt weder über die Grenze, noch wie es scheint, gehst du auch nur über die Stadtmauer hinaus.

Sokrates. Halt mir's zu gut, mein Bester! Ich bin eben lernlustig. Die Felder und die Bäume nun wollen mich Nichts lehren, wohl aber die Menschen in der Stadt. Du jedoch hast, wie mir vorkommt, das Zaubermittel gefunden, mich zum Ausgehen zu bringen. Denn wie die Leute die hungernden Thiere dadurch führen, daß sie ihnen Laub oder irgend eine Frucht vorstreuen, so könntest du mich, indem du mir Schriftchen mit Reden vorhältst, sichtbar in ganz Attika herumführen, und wohin du sonst noch wolltest. Für jetzt aber gedenke ich, nun ich hier angekommen bin, mich niederzulegen; du aber nimm die Stellung ein, in der du am Bequemsten lesen zu können glaubst, und lies!

Phaidros. Höre denn! *)

(§. 11.) Meine Verhältnisse zwar kennst du nun, und wie ich glaube, daß es uns vortheilhaft sey, wenn dieses geschieht, hast du gehört. Indessen sollte ich, wie ich billig erachte, mit Dem, p. 231] was ich bitte, darum noch nicht unglücklich seyn, weil ich nicht

*) Hier beginnt nun die von Phaidros vorgelesene Rede des Lysias, die Sokrates später kritisirt.

gerade dein Liebhaber bin. Diese nämlich reut alsbald, was sie Gutes erzeigt, sobald sie ihre Begierde befriedigt haben; für jene aber gibt es keine Zeit, in der es ihnen zuläßig wäre, anderen Sinnes zu werden. Denn nicht in Folge einer Nöthigung, sondern freiwillig, wie es ihnen in Betracht der eigenen Umstände am Gerathensten seyn mag, erzeigen sie Gutes nach Maßgabe ihres Vermögens. Ueberdieß bringen die Verliebten in Anschlag, was sie der Liebe wegen in ihren eigenen Angelegenheiten schlimm bestellt, wie Das, was sie Gutes erzeigt haben, und indem sie noch hinzurechnen, was sie für Mühe gehabt, glauben sie den Geliebten längst den gebührenden Dank erstattet zu haben. Den Nichtverliebten aber ist es nicht möglich, weder eine daher rührende Vernachläßigung der eigenen Umstände vorzuschützen, noch die gehabten Mühen in Anrechnung zu bringen, noch auch die Zerwürfnisse mit den Verwandten vorzurücken; so daß, da so vieles Schlimme für sie wegfällt, ihnen Nichts übrig bleibt, als Das gerne zu thun, durch dessen Leistung sie glauben, sich jenen gefällig zeigen zu können. (§. 12.) Ueberdieß wenn es billig seyn soll, daß man die Verliebten deßwegen hoch schätze, weil sie versichern, Denen, die sie lieben, am Meisten freundlich gesinnt zu seyn, und weil sie bereit seyen, mit Worten und Werken, auch wenn sie mit Anderen darum sich verfeinden, den Geliebten sich gefällig zu zeigen: so ist, ob sie Wahrheit reden, leicht daraus abzunehmen, daß sie alle Diejenigen, in welche sie sich etwa später verlieben, höher als jene schätzen, und, wenn es diesen gut dünkte, jenen sicher auch Böses thun werden. Indessen, ist es auch nur halbwegs vernünftig, einem Menschen so Etwas zu gestatten, der ein Uebel an sich hat, das zu beseitigen ein desselben Kundiger auch nicht einmal den Versuch machen würde? Denn, wie sie auch selbst zugeben, sind sie mehr krank, als gesunden Sinnes, wissen auch, daß es mit

ihrem Verstand schlimm steht, können sich aber eben nicht selbst beherrschen. Wie könnten sie daher, wenn es mit ihrem Verstande wieder gut steht, Das für das Rechte halten, was sie in solchem Gemüthszustand wollen. (§. 13.) Ja, auch dürfte dir, wenn du unter den Verliebten den Besten auswählen wolltest, nur unter Wenigen, wenn aber unter den Uebrigen den dir Passendsten, unter Vielen die Wahl bleiben, so daß weit mehr Hoffnung vorhanden ist, unter den Vielen Den zu finden, der deiner Freundschaft würdig ist. — Sodann, wenn du dich vor der Stimme der öffentlichen Meinung fürchtest, es möchte dir, wo die Leute es erfahren, zum Schimpf gereichen, so ist es wohl natürlich, daß die Verliebten, p. 232] welche glauben, daß auch andere Leute so eifersüchtig auf sie seyen, wie sie es unter einander sind, sich versucht fühlen, davon zu sprechen, *) und eine Ehre darin suchen, vor Jedermann zu zeigen, daß sie sich nicht vergeblich bemüht haben; die Nichtverliebten aber, weil sie Herr über sich sind, das wirklich Gute **) erwählen statt des Rühmens unter den Leuten. (§. 14.) Ueberdieß aber geschieht es nothwendig, daß Viele erfahren und sehen, wie die Verliebten den Geliebten nachgehen und sich Dieses eigentlich zum Geschäft machen, so daß sie glauben, wenn man sie sich mit einander unterreden sieht, sie gesellen sich zusammen, entweder wegen geschehener oder wegen beabsichtigter Befriedigung ihrer Begierde; den Nichtverliebten aber versuchen sie nicht einmal, wegen ihrer Gesellschaft einen Vorwurf zu machen, indem sie

*) Mit Stallb. ἐπαρθῆναί τε λέγειν; And. τῷ λεγ. sie brüsten sich mit Erzählen. Schl.

**) τὸ βέλτιστον, §. 14 s. v. a. Tugend; hier s. v. a. es ist ihnen um die Sache selbst, den Genuß der Liebe, nicht um Das, daß die Leute es wissen, zu thun. And. s. v. a. das Heimliche der Liebe.

wissen, daß es manchmal nothwendig ist, sich mit Jemand zu unterreden, sey es aus Freundschaft oder sonst irgend eines Vergnügens wegen. (§. 15.) Ja, und wenn dich Besorgniß anwandelt bei dem Gedanken, wie schwer es hält, daß eine Freundschaft von Dauer sey, und daß nun in anderen Fällen zwar bei entstehendem Zerwürfniß das Uebel beide Theile gemeinsam treffe, hier aber, wo du Das, was du am Höchsten schätzest, Preis gegeben, dir ein großer Schaden erwachse: so hast du wohl natürlich die Verliebten mehr zu fürchten. Denn gar Vieles gibt es, was sie kränkt, und Alles, glauben sie, gereiche zu ihrem Schaden. Daher sie auch die Geliebten von den Gesellschaften mit anderen Leuten abwendig zu machen suchen, weil sie fürchten, Die, welche Vermögen besitzen, möchten sie durch ihr Geld überbieten, die Gebildeten aber es ihnen an Einsicht zuvor thun; und wo Jemand sonst ein Gut besitzt, dessen Einfluß suchen sie jedes Mal zu begegnen. Uebereden sie dich nun, dich mit Diesen zu verfeinden, *) so machen sie, daß du ohne Freunde einsam stehst; wenn du aber, dein eigenes Interesse ins Auge fassend, es besser mit dir meinst als sie, so wirst du in Zerwürfniß mit ihnen gerathen. (§. 16.) Alle Die aber, welche nicht gerade verliebt sind, **) sondern durch Tugend erzwecken, was sie wünschen, werden andere Gesellschafter ohne Neid betrachten, vielmehr werden sie Solche, welche sich nicht anschließen wollen, hassen, indem sie glauben, ***) von diesen verächtlich angesehen zu werden, von jenen Gesellschaftern aber Nutzen zu ziehen. Und so ist weit mehr Hoffnung vorhanden, daß ihnen

*) Stallb. ἀπέχεσθαί σε τούτων, diese zu meiden.
**) Vgl. §. 11, 18. And. „welche nicht als Verliebte erlangten, sondern" u. s. w.
***) And. sc. σέ, daß du — werdest, — ziehest.

Freundschaft als Feindschaft aus diesem Verhältniß erwachsen werde. — Ja, Viele von den Verliebten verlangen vorher nach dem sinnlichen Genuß, ehe sie den Charakter kennen gelernt und über die sonstigen Umstände *) Etwas in Erfahrung gebracht haben, so daß es unsicher ist, ob sie auch dann noch werden Freunde
p. 233] seyn wollen, wenn sie ihre Begierde befriedigt haben; bei den Nichtverliebten aber, welche erst, nachdem sie lange vorher gegenseitig Freunde gewesen, diesen Zweck erreichen, ist anzunehmen, daß Das, was ihnen Genuß bereitet, ihre Freundschaft nicht verringern, sondern daß es ihnen ein Erinnerungspfand für Künftiges seyn werde. (§. 17.) Ja, es wird dir auch dazu gereichen, besser zu werden, wenn du lieber mir als einem Liebhaber Gehör schenkst. Denn diese loben sowohl Reden als Handlungen auch dem wirklich Guten zuwider, theils weil sie besorgen, sie möchten sich verfeinden, theils weil ihre Erkenntniß wirklich selbst in Folge der Begierde verschlechtert ist. Denn darin zeigt sich die Liebe! Sie bewirkt, daß den Unglücklichen auch Das, was anderen Leuten keine Kränkung bereitet, niederschlagend erscheint, während sie die Glücklichen nöthigt, daß auch Dem, was des Vergnügens nicht werth ist, von ihnen Lob gespendet wird, so daß es weit mehr in der Ordnung ist, die Geliebten zu bemitleiden, als sie zu beneiden. (§. 18.) Wenn du aber mir Gehör schenkst, so werde ich vorerst als dein Gesellschafter nicht die Lust des Augenblicks, sondern den Vortheil der Zukunft bedenken, nicht von Liebe überwältigt, sondern mich selbst beherrschend, auch nicht über Geringes starke Feindschaft erhebend, sondern selbst über Großes langsam einen kleinen Zorn äußernd, für Unabsichtliches Nachsicht habend, Absichtliches aber abzuwenden versuchend. Denn

*) And. die übrigen Eigenheiten.

Dieſes ſind die Kennzeichen einer auf lange Zeit dauernden Freundſchaft. Wenn dir aber das Bedenken kommt, eine ſtarke Freundſchaft ſey nicht möglich, wenn Einer nicht gerade verliebt iſt: ſo mußt du beherzigen, daß wir dann auch weder unſere Söhne, noch auch die Väter und die Mütter hoch ſchätzen, noch auch treue Freunde beſitzen könnten, deren Verhältniß zu uns ja nicht in einer ſolchen Leidenſchaft wurzelt, ſondern in ganz anderen Lebensbeziehungen. (§. 19.) Ueberdieß wenn man gerade den Bedürftigen *) am Meiſten ſich gefällig zeigen ſoll, ſo iſt es in der Ordnung, daß auch die Anderen **) nicht den Beſten, ſondern den Mittelloſeſten Gutes erzeigen; denn von den größten Uebeln erlöst, werden dieſe ihnen auch am Meiſten Dank wiſſen. Ja, auch zu ihren häuslichen Gaſtereien müßten ſie billiger Weiſe nicht die Freunde einladen, ſondern die Bettelnden und der Sättigung Bedürftigen. Denn Dieſe werden ihnen ergeben ſeyn, und ihnen nachgehen, und vor ihre Thüren kommen und am Meiſten Freude bezeigen, und gar nicht kleinen Dank wiſſen, und ihnen vieles Gute anwünſchen. (§. 20.) Aber gewiß iſt es in der Ordnung, nicht Denen, die ſehr bedürftig ſind, ſich gefällig zu zeigen, ſondern Denen, die auch am Meiſten im Stande ſind, ihren Dank zu bezahlen, auch nicht Denen, die nur verliebt, ſondern Denen, die der Sache werth
p. 234] ſind, nicht Solchen, welche nur deiner Jugendblüthe genießen wollen, ſondern Denen, die dir auch, wenn du älter wirſt, von ihren Gütern mittheilen werden; nicht Denen, die, wenn ſie ihren Zweck erreicht haben, gegen Andere ſich Deſſen rühmen ſondern die ver-

*) Nämlich im Liebesverhältniß. And. „den Bittenden."
**) τοῖς ἄλλοις, nämlich in anderen Lebensverhältniſſen. And. τῶν ἄλλων, daß man auch von den Anderen nicht den Beſten u. ſ. w.

ſchämt gegen Jedermann Schweigen beobachten werden; nicht Denen, die nur kurze Zeit ſich Mühe geben, ſondern die das ganze Leben hindurch in gleichem Maße Freunde ſeyn werden; nicht Denen, die, wenn ſie ihre Begierde befriedigt haben, einen Vorwand zur Feindſchaft ſuchen, ſondern die, wenn die Zeit der Jugendblüthe vorüber iſt, dann ihre Tugend bewähren werden. (§. 21.) Du nun bleibe des Geſagten eingedenk, und beherzige auch Das noch, daß die Verliebten von ihren Freunden darüber berufen werden, als wäre ihre Lebensrichtung eine ſchlechte, während die Nichtverliebten noch nie Einer ihrer Angehörigen getadelt hat, als ob ſie deßwegen ſich ſelbſt ſchlecht beriethen. — Vielleicht aber möchteſt du mich nun fragen, ob ich dich ermahne, allen Nichtverliebten dich gefällig zu zeigen? Indeſſen auch der Verliebte, glaube ich, wird dich nicht heißen, gegen alle Verliebten dieſe Geſinnung zu hegen. Denn Das würde weder ihm, wenn er es vernünftig *) auffaßt, gleich **) dankenswerth erſcheinen, noch würde dir, wenn du es vor anderen Leuten verborgen haben willſt, Dieſes ebenſo **) möglich ſeyn. Es ſoll aber daraus keinerlei Schaden, ſondern Vortheil für Beide erwachſen. — Ich nun denke, das Geſagte ſoll hinreichend ſeyn; wenn du aber noch Etwas vermiſſeſt, das du übergangen glaubſt, ſo frage!

(§. 22.) Was dünkt dir nun von der Rede, o Sokrates? nicht wahr, daß ſie außerordentlich wie im Uebrigen, ſo beſonders in den Ausdrücken gehalten iſt?

Sokrates. Wundervoll, freilich, mein Freund, ſo daß ich ganz aufgeregt bin. Und zwar gerieth ich deinetwegen, nämlich

*) And. τῷ λαμβάνοντι, dem Empfangenden.
**) Nämlich: wie wenn das Verhältniß ſich auf Einen beſchränkt.

indem ich dich ansah, in diesen Zustand, o Phaidros, weil du mir während des Vorlesens über der Rede von Freude ganz zu glänzen schienst. *) Denn da ich der Ansicht bin, daß du in solchen Dingen mehr Erfahrung hast als ich, so folgte ich dir, und dir folgend ward ich auch verzückt mit dir, dem göttlichen Haupt! **)

Phaidros. Gut! so scherzest du also, wie es scheint?

Sokrates. Nun denn, zu scherzen scheine ich dir und nicht ganz ernsthaft zu seyn?

Phaidros. Nicht doch, o Sokrates! Aber wahrhaftig, sage, beim Zeus der Freundschaft, ***) glaubst du, daß irgend ein Anderer der Hellenen Anderes, Größeres und Mehreres als Dieses über denselben Gegenstand zu sagen wüßte?

(§. 23.) Sokrates. Wie so? soll auch in dieser Hinsicht die Rede von mir, wie von dir gelobt werden, als ob der Verfasser das Nöthige gesagt habe, also nicht nur in jener, daß nämlich jeder einzelne Ausdruck deutlich und abgerundet und gründlich ausgedrechselt ist? Wenn es denn seyn muß, muß man es eben dir zu Gefallen einräumen, da es mir bei meiner Nichtigkeit freilich p. 235] entgangen ist. Ich habe nämlich den Sinn nur auf das Rednerische daran gerichtet; daß dieses aber befriedigend sey, würde, glaubte ich, Lysias selbst nicht einmal glauben. Auch kam es mir sogar vor, o Phaidros, wenn du nicht etwa anders meinst, er habe zwei- und drei Mal das Gleiche gesagt, als wäre er nicht eben sehr bei Mitteln, über den gleichen Gegenstand Vieles zu reden, oder vielleicht daß es ihm auch gerade darum nicht zu thun

*) Phaidros heißt eigentlich der Glänzende.
**) Homerische Redeweise. Il. 8, 281.
***) Zeus, als allen sittlichen Verhältnissen obwaltend, ist Gott der Freundschaft; als solcher hatte er in Megalopolis in Arkadien einen Tempel.

war! Und so kam er mir dann vor wie ein jugendlicher Prahler, der zeigen will, daß er im Stande sey, Etwas das eine Mal so das andere Mal anders besprechend, beide Mal aufs Beste zu sagen.

(§. 24.) Phaidros. Damit ist Nichts gesagt, o Sokrates! denn gerade Jenes ist in der Rede vorzugsweise enthalten. Denn was der Gegenstand des Vortrags Würdiges an sich hat, von Dem hat sie Nichts übergangen, so daß neben dem von ihm Vorgetragenen Niemand irgend Anderes, Mehreres und Bedeutenderes sagen kann.

Sokrates. Hierin werde ich nun nicht mehr im Stande seyn, dir Glauben zu schenken; denn weise Männer und Frauen aus alter Zeit, die über den gleichen Gegenstand geredet und geschrieben haben, werden mich widerlegen, wenn ich das aus Gefälligkeit gegen dich einräume.

Phaidros. Welche denn? und wo hast du Besseres von ihnen *) gehört?

Sokrates. Das kann ich jetzt nicht nur so hinsagen; sicher aber habe ich es von Einigen gehört, sey es etwa von der schönen Sappho oder dem weisen Anakreon, **) oder auch einigen prosaischen Schriftstellern. Nun, was mich zu dieser Behauptung berechtigt? „Voll ja tragend die Brust," o Wunderbarer, fühle ich,

*) And. als Dieses.
**) Anakreon aus Teos in Jonien, der erotische Lyriker, lebte am Hof des Polykrates in Samos und des Hipparchos in Athen. † 478 v. Chr. Auf der Akropolis stand seine Bildsäule. Fabelhaft ist seine Liebe zu der berühmten Dichterin Sappho, die viel älter ist 630—570 v. Chr. Sie war von Eresos auf der Insel Lesbos. Ueber die Sagen, deren Gegenstand sie wurde, vgl. Pauly, Real-Enc. VI, I, S. 747 f.

daß ich neben Jenem wohl Anderes und nicht Schlechteres zu sagen haben dürfte. Daß ich nun von mir selbst gewiß Nichts von diesen Dingen begriffen habe, weiß ich wohl, meiner Unwissenheit mir bewußt. So bleibt denn, glaube ich, nur übrig, daß ich irgend aus fremden Bächen durch das Gehör erfüllt worden bin gleich einem Gefäß; *) aus Trägheit aber habe ich selbst auch Das wieder vergessen, wie und von welchen ich es gehört habe.

(§. 25.). Phaidros. Aber, o du Edelster, Das hast du ja aufs Schönste gesagt. Denn von welchen und wie du es gehört hast, sollst du mir nicht einmal, wenn ich es von dir verlangen würde, sagen, Das aber eben, was du sagst, sollst du thun! Anderes und Besseres und nicht Weniger als Das, was in dem Schriftchen steht, versprich mir zu sagen, dich Jenes enthaltend, und ich verspreche dir, wie die Neun Archonten, **) eine goldene lebensgroße Bildsäule nach Delphoi zu stiften, nicht nur von mir, sondern auch die Deinige.

Sokrates. Du bist doch ein sehr lieber und wahrhaft goldener***) Mann, o Phaidros, wenn du glaubst, ich sage, daß es Lysias in Allem verfehlt habe, und daß es gar möglich sey, noch neben Dem Allem ganz Anderes zu sagen. Dieses aber, glaube ich, wird auch dem heillosesten Schriftsteller nicht widerfahren. (§. 26.) Um gleich zur Sache, von der die Rede handelt, zu kommen, — welcher Redner, glaubst du, der davon spricht, daß man einem Nichtverliebten eher sich gefällig zeigen müsse, als einem

*) Vgl. Jon. p. 534.

**) Die neun Archonten mußten bei ihrem Amtsantritt schwören, die Gesetze und das Recht zu halten, widrigenfalls ihre Bildsäulen in Gold aufzustellen.

***) Anspielung auf den Namen Phaidros.

p. 236] Verliebten, wenn er dabei unterläßt, was sich doch nothwendig von selbst darbietet, des Einen Vernünftigkeit zu rühmen, und des Anderen Nichtvernünftigkeit zu tadeln, werde da hernach wohl noch Anderes zu sprechen wissen? *) Indessen glaube ich, daß man dergleichen dem Sprechenden überlassen und nachsehen muß. Auch hat man bei dergleichen Punkten **) nicht die Erfindung, sondern die Anordnung, bei denen dagegen, welche nicht nothwendig gegeben und darum schwer zu finden sind, neben der Anordnung auch die Erfindung zu loben.

Phaidros. Ich räume ein, was du sprichst; denn du scheinst mir billig geredet zu haben. Und ich will es nun ebenso halten. Daß der Verliebte in einem krankhafteren Zustand sey als der Nichtverliebte, das will ich dir als Voraussetzung zugeben; was aber das Uebrige anlangt, wenn du jetzt Anderes, Mehreres und Bedeutenderes als das des Lysias sagst, sollst du neben dem Weihegeschenk der Kypseliden***) mit dem Hammer gearbeitet zu Olympia stehen! †)

*) Der Satz ist ironisch zu nehmen: wer sollte neben Lysias, auch wenn er etwas Wesentliches übergangen hat, noch etwas Anderes zu sagen wissen! oder müßten die Worte ἄλλ' ἄττα, wohl etwas Anderes, d. h. als ich, zu sagen haben, anders als ich urtheilen können — übersetzt, nicht auf den Redner und seine Rede, sondern auf die Aeußerungen des Sokrates §. 23—25 bezogen werden.

**) Nämlich den durch die Sache selbst nothwendig sich darbietenden.

***) Des Herrschergeschlecht zu Korinth. Die Söhne des Kypselos, aus Korinth vertrieben, gelobten dem Zeus ein goldenes Standbild, wenn sie wieder zur Herrschaft kämen, das in Olympia, nach einer anderen Sage von Kypselos selbst, aufgestellt wurde.

†) Vgl. Anthol. III, S. 189, CXLIII.

(§. 27.) Sokrates. Du wirst ja ganz ernsthaft, o Phaidros, weil ich deinen Liebling angerührt habe, um dich zu necken, und glaubst gar, daß ich in Wahrheit es versuchen werde, neben seiner Weisheit etwas Anderes Zierlicheres zu sagen!

Phaidros. Was dieß betrifft, mein Freund, so bist du jetzt in die gleiche Enge gerathen. Denn reden mußt du schlechterdings so gut, als du es vermagst. Damit wir aber nicht genöthigt sind, in der lästigen Art der Komödienspieler zu verkehren, indem wir's einander gegenseitig immer wieder zuschieben, so nimm dich in Acht, und wolle mich nicht nöthigen zu sagen Jenes: „Ich müßte ja mich selbst vergessen haben, wenn ich, o Sokrates, den Sokrates nicht kennte" und das, „daß er zwar zu reden Lust hatte, aber spröde that;" sondern überlege, daß wir nicht von hier weggehen, bevor du sagst, was du in der Brust zu tragen versichert hast. Wir sind jetzt zu Zweien allein hier und an einsamem Ort, ich aber bin der Stärkere und Jüngere! Aus dem Allem merk' dir, was ich sagen will, und wolle doch ja nicht lieber durch Gewalt gezwungen, als freiwillig reden!

(§. 28.) Sokrates. Aber, mein seliger Phaidros, ich werde mich lächerlich machen, wenn neben einem Meister ich Laie aus dem Stegreife über den gleichen Gegenstand rede.

Phaidros. Weißt du was. — Höre auf, dich gegen mich zu zieren; denn ich habe Etwas in Bereitschaft, das, wenn ich es sage, dich nöthigen wird zu sprechen!

Sokrates. O sag' es doch ja nicht!

Phaidros. Nein, sondern ich spreche es jetzt erst aus. Das Wort aber soll mir ein Eidschwur seyn! Ich schwöre dir nämlich, — bei wem doch, bei welchem der Götter? oder willst du, bei der Platane da? — wahrlich, wenn du mir nicht Angesichts eben dieser da die Rede sagst, daß ich dir niemals mehr irgend eine

andere Rede von irgend Jemand weder zeigen noch Etwas daraus mittheilen werde!

Sokrates. Wehe! du gottloser Mensch! wie gut hast du das Zwangsmittel gefunden für einen redeliebenden Mann, zu thun, was du gebietest!

Phaidros. Was hast du denn, daß du dich noch sträubst?

Sokrates. Nichts mehr freilich, nachdem du Dieses geschworen hast! Denn wie wäre ich im Stande, mich solchen Festessens *) zu enthalten?

p. 237] Phaidros. So sprich denn!

Sokrates. Weißt du nun, wie ich es halten werde?

Phaidros. Mit was?

Sokrates. Verhüllt will ich sprechen, damit ich die Rede so schnell als möglich durchrenne, und nicht auf dich blickend vor Schaam in Stocken gerathe!

Phaidros. So sprich nur einmal, im Uebrigen mach's wie du willst!

(§. 29.) Sokrates. Wohlan denn, ihr Musen, sey es, daß ihr von des Gesanges Weise die silberstimmigen seyd oder von dem tonreichen Geschlecht der ligyschen Silberschwäne **) diesen

*) And. solcher Lockspeise.

**) Eigentlich: von dem tonreichen Geschlecht der Ligyer heißen die Musen Ligeiai, s. v. a. helltönende. Daß diese Beziehung darauf sich gründe, weil in Schlachten die Ligyer nur zur Hälfte kämpften, die andere Hälfte sang, daß damit Lysias als ein Schwätzer bezeichnet werden wolle, ist Eines wie das Andere unwahrscheinlich und gesucht; in jeder Hinsicht ist die Beziehung auf die Schwäne der Ligyer am Eridanos, deren Sängerkönig Kyknos zum Schwan ward, passend, vgl. Paus. I, 30.

Beinamen habet, greift mit mir an der Mähre Werk, welche dieser Trefflichste mich zu sprechen nöthigt, damit sein Freund, der ihm auch zuvor schon weise zu seyn schien, es ihm jetzt noch mehr scheinen möge.

Also es war einmal ein Knabe, oder vielmehr ein Jüngelchen, der war sehr hübsch und hatte gar viele Liebhaber. Einer von diesen aber war ein schlauer Kopf, der obschon so gut als Einer verliebt, doch dem Knaben einredete, er sey nicht verliebt. Und als er ihm einst mit Bitten anlag, suchte er ihm gerne das glauben zu machen, daß man dem Nichtverliebten vor dem Verliebten sich gefällig zeigen müsse. Er sprach aber also:

In Allem, mein Knabe, gibt es nur Einen Anfang für die, welche sich auf die rechte Weise berathen wollen. Man muß wissen, über was die Berathung statt finden soll, sonst verfehlt man nothwendig das Ganze. Den Meisten aber pflegt es zu entgehen, daß sie das Wesen des Gegenstandes nicht wissen. Als ob sie es nun wüßten, verständigen sie sich nicht im Anfang der Untersuchung darüber, und indem sie weiter gehen, bezahlen sie die gebührende Strafe. Denn weder mit sich selbst, noch unter einander sind sie im Einverständniß. Mir nun und dir möge ja nicht begegnen, was wir Anderen zum Vorwurf machen; sondern da nun dir und mir die Frage vorliegt, ob man lieber mit einem Verliebten oder Einem, der es nicht ist, ein Verhältniß der Freundschaft eingehen solle, so wollen wir zuvor über die Liebe, was sie sey und welche Kraft sie habe, zur Verständigung eine Bestimmung festsetzen, und hierauf hinblickend und uns beziehend die Untersuchung anstellen, ob sie Nutzen oder ob sie Schaden bringe. (§. 30.) Daß nun die Liebe eine Begierde sey, ist Jedermann klar; wiederum daß auch Nichtverliebte der Schönen begehren, wissen wir. Woran nun werden wir den Verliebten und Den, der

es nicht ist, unterscheiden? Wiederum muß man beachten, daß in Jedem von uns zwei herrschende und leitende Kräfte sind, denen wir folgen, wohin sie uns leiten, die eine, die von der Natur uns eingepflanzte Begierde nach Vergnügungen, die andere eine erworbene, auf das Gute gerichtete Denkweise. Diese beiden nun sind in uns bald einträchtig, bald zwiespältig, und das eine Mal überwiegt diese, das andere Mal jene. Wenn nun die Denkweise durch Vernunft zu dem Guten leitet und überwiegt, so hat diese p. 238] überwiegende Kraft den Namen Besonnenheit; wenn aber die Begierde vernunftlos zu Vergnügungen hintreibt, und in uns herrschend wird, so wird dieser herrschende Trieb Ausschweifung genannt. Die Ausschweifung aber ist nun etwas Vielnamiges; denn sie ist etwas Vielgliedriges und Vielartiges. (§. 31.) Und welche von diesen Arten gerade sich besonders geltend macht, deren Name bestimmt die Benennung Dessen, der sie an sich hat, ein Name, der weder schön noch besitzenswerth ist. Denn die Begierde, welche auf den Genuß von Speisen gehend die bessere Vernunft und die anderen Begierden überwiegt, wird als Schlemmerei bezeichnet, und wird Dem, der sie an sich hat, dieselbe Bezeichnung verleihen. Welches Beiwort ihr aber, wenn sie auf den Trunk gehend schaltet und waltet und Den, der sie besitzt, in diese Bahn leitet, zu Theil werden wird, ist klar, und so ist auch, was die übrigen mit diesen verschwisterten Namen verschwisterter Begierden betrifft, voraus klar, welchen man der jedes Mal obwaltenden gebührender Weise zu geben hat. Um welcher willen aber alles Bisherige gesagt worden, das ist bereits ziemlich bekannt, wird aber ausgesprochen doch noch deutlicher werden, als nicht ausgesprochen. (§. 32.) Die Begierde nämlich, welche, der Vernunft baar, die nach dem Rechten strebende Denkweise überwiegend, zur Lust an der Schönheit verleitet, und sofort von den ihr ver-

Beinamen habet, greift mit mir an der Mähre Werk, welche dieser Trefflichste mich zu sprechen nöthigt, damit sein Freund, der ihm auch zuvor schon weise zu seyn schien, es ihm jetzt noch mehr scheinen möge.

Also es war einmal ein Knabe, oder vielmehr ein Jüngelchen, der war sehr hübsch und hatte gar viele Liebhaber. Einer von diesen aber war ein schlauer Kopf, der obschon so gut als Einer verliebt, doch dem Knaben einredete, er sey nicht verliebt. Und als er ihm einst mit Bitten anlag, suchte er ihm gerne das glauben zu machen, daß man dem Nichtverliebten vor dem Verliebten sich gefällig zeigen müsse. Er sprach aber also:

In Allem, mein Knabe, gibt es nur Einen Anfang für die, welche sich auf die rechte Weise berathen wollen. Man muß wissen, über was die Berathung statt finden soll, sonst verfehlt man nothwendig das Ganze. Den Meisten aber pflegt es zu entgehen, daß sie das Wesen des Gegenstandes nicht wissen. Als ob sie es nun wüßten, verständigen sie sich nicht im Anfang der Untersuchung darüber, und indem sie weiter gehen, bezahlen sie die gebührende Strafe. Denn weder mit sich selbst, noch unter einander sind sie im Einverständniß. Mir nun und dir möge ja nicht begegnen, was wir Anderen zum Vorwurf machen; sondern da nun dir und mir die Frage vorliegt, ob man lieber mit einem Verliebten oder Einem, der es nicht ist, ein Verhältniß der Freundschaft eingehen solle, so wollen wir zuvor über die Liebe, was sie sey und welche Kraft sie habe, zur Verständigung eine Bestimmung festsetzen, und hierauf hinblickend und uns beziehend die Untersuchung anstellen, ob sie Nutzen oder ob sie Schaden bringe. (§. 30.) Daß nun die Liebe eine Begierde sey, ist Jedermann klar; wiederum daß auch Nichtverliebte der Schönen begehren, wissen wir. Woran nun werden wir den Verliebten und Den, der

es nicht ist, unterscheiden? Wiederum muß man beachten, daß in Jedem von uns zwei herrschende und leitende Kräfte sind, denen wir folgen, wohin sie uns leiten, die eine, die von der Natur uns eingepflanzte Begierde nach Vergnügungen, die andere eine erworbene, auf das Gute gerichtete Denkweise. Diese beiden nun sind in uns bald einträchtig, bald zwiespältig, und das eine Mal überwiegt diese, das andere Mal jene. Wenn nun die Denkweise durch Vernunft zu dem Guten leitet und überwiegt, so hat diese p. 238] überwiegende Kraft den Namen Besonnenheit; wenn aber die Begierde vernunftlos zu Vergnügungen hintreibt, und in uns herrschend wird, so wird dieser herrschende Trieb Ausschweifung genannt. Die Ausschweifung aber ist nun etwas Vielnamiges; denn sie ist etwas Vielgliedriges und Vielartiges. (§. 31.) Und welche von diesen Arten gerade sich besonders geltend macht, deren Name bestimmt die Benennung Dessen, der sie an sich hat, ein Name, der weder schön noch besitzenswerth ist. Denn die Begierde, welche auf den Genuß von Speisen gehend die bessere Vernunft und die anderen Begierden überwiegt, wird als Schlemmerei bezeichnet, und wird Dem, der sie an sich hat, dieselbe Bezeichnung verleihen. Welches Beiwort ihr aber, wenn sie auf den Trunk gehend schaltet und waltet und Den, der sie besitzt, in diese Bahn leitet, zu Theil werden wird, ist klar, und so ist auch, was die übrigen mit diesen verschwisterten Namen verschwisterter Begierden betrifft, voraus klar, welchen man der jedes Mal obwaltenden gebührender Weise zu geben hat. Um welcher willen aber alles Bisherige gesagt worden, das ist bereits ziemlich bekannt, wird aber ausgesprochen doch noch deutlicher werden, als nicht ausgesprochen. (§. 32.) Die Begierde nämlich, welche, der Vernunft baar, die nach dem Rechten strebende Denkweise überwiegend, zur Lust an der Schönheit verleitet, und sofort von den ihr ver-

wandten Begierden zur Schönheit des Leibes mit lebendiger Kraft getrieben wird, — diese siegende Triebkraft hat eben von diesem lebenskräftigen Triebe den Namen und heißt Liebe.

Aber, mein lieber Phaidros, kommt es dir nicht, wie mir selber vor, als ob mich ein göttlicher Zustand angewandelt habe?

Phaidros. Allerdings, o Sokrates, hat dich eben ungewohnter Weise ein gewisser Redefluß ergriffen.

Sokrates. So höre mir schweigend weiter zu! denn wirklich göttlich scheint der Ort zu seyn; so daß du also, wenn ich im Verlauf der Rede etwa manchmal ein Nymphenbesessener *) würde, dich nicht wundern darfst; denn jetzt schon bin ich nicht weit mehr von dithyrambischer Weise!

Phaidros. Sehr wahr sprichst du.

(§. 33) Sokrates. Ja, und daran bist du Schuld. — Aber höre das Uebrige! Vielleicht **) mag sich Das, was mich angekommen, noch ablenken lassen! Nun Dieß sey des Gottes Sorge überlassen, wir aber wollen mit der Rede wieder an den Knaben kommen.

Wohl, mein Schätzbarster, was also der Gegenstand sey, worüber berathen werden soll, ist gesagt und bestimmt worden. Indem wir nun Dieses im Auge behalten, wollen wir weiter besprechen, welcher Nutzen oder Schaden sich sowohl von dem Verliebten als von Dem, der es nicht ist, wahrscheinlicher Weise für Den ergeben werde, der sich gefällig erzeigt. Gewiß ist es nun für den von der Begierde Beherrschten und der Lust Dienenden doch wohl eine Nothwendigkeit, den Geliebten sich so angenehm

*) Man hatte den Glauben, wenn Jemand in einer Quelle eine Gestalt, die Nymphe, erblicke, werde er wahnsinnig.

**) Nämlich, als ein Uebel; And. „es möchte sonst verscheucht werden." Schl.

als möglich zuzubereiten. Angenehm aber ist einem Kranken Alles, was ihm nicht widerstrebt, Besseres aber und Gleiches p. 239] widerwärtig. Weder besser also noch sich gleich wird der Liebhaber den Liebling gerne haben mögen, wohl aber suchen, ihn immer geringer und mangelhafter zu machen. Geringer aber ist der Unwissende als der Weise, der Feige als der Mannhafte, der des Redens Unfähige als der Redekundige, der Geistesträge als der Denkgeübte. (§. 34.) An solchen und noch mehreren das Geistesleben berührenden Uebeln muß nun, wenn der Geliebte davon betroffen wird, oder von Natur damit behaftet ist, der Liebhaber nothwendig theils seine Freude haben, theils sie ihm selbst zu bereiten suchen, oder aber auf das Angenehme des Augenblicks *) verzichten. Er muß also nothwendig neidisch seyn, und ihm dadurch einen großen Schaden verursachen, daß er ihn von anderen und nützlichen Gesellschaften, durch welche er am Ehesten zum Manne gebildet würde —, den größten aber dadurch, daß er ihn auch von derjenigen auszuschließen sucht, durch welche er vielleicht zur höchsten Erkenntniß gebracht würde. Dieses aber ist eben gerade die göttliche Philosophie, von der der Liebhaber den Liebling nothwendig fern abschließen muß, in der großen Besorgniß, Gegenstand seiner Verachtung zu werden, wie er überhaupt auch in anderen Beziehungen es darauf anlegen muß, daß derselbe in Allem unwissend, und mit seinen Blicken auf den Liebhaber gerichtet, in einem Bildungsstand bleibe, der zwar diesem sehr angenehm, ihm selbst aber sehr verderblich seyn dürfte. In Dem also, was das Geistesleben betrifft, ist ein Mann, der Liebe hegt, als Leiter wie als Genosse nimmermehr förderlich.

*) τοῦ παραυτίκα ἡδέος, ein häufiger Ausdruck für flüchtigen Sinnengenuß, vgl. Xen. Kyrop. I, 5. 9.

Wie aber nun und in welcher Richtung Der, welcher der Nöthigung unterliegt, dem Angenehmen statt dem Guten nachzujagen, das Befinden und die Pflege des Körpers, dessen er Herr geworden, besorgen werde, Dieses müssen wir nächstdem betrachten. (§. 35.) Da wird man ihn nun sehen, wie er einem weichlichen Menschen nachläuft, nicht einem kräftigen, nicht einem, der im hellen Sonnenschein, sondern der im dumpfen Schatten aufgewachsen ist, männlicher Mühen und sauren Schweißes *) unkundig, kundig aber zärtlicher und unmännlicher Lebensweise, gewöhnt in Ermanglung eigener mit fremder Farbe und Schminke sich zu schminken, überhaupt eifrig bemüht um alles Das, was hiemit weiter zusammenhängt. Das ist bekannt, und es ist nicht der Mühe werth, uns noch des Weiteren darauf einzulassen, sondern wir können, es kurz in Einem Satz zusammenfassend, zu Anderem übergehen. Nämlich, wo der Körper so beschaffen ist, da werden im Krieg sowohl, als in anderen wenn noch so großen Nothfällen die Feinde ebenso muthvoll, als die Freunde und die Liebhaber selbst furchtsam seyn. (§. 36.) Dieses also wollen wir nun als bekannt auf sich beruhen lassen.

Nach der Ordnung aber haben wir nun davon zu reden, welchen Nutzen oder welchen Schaden uns der Umgang und die Leitung eines Verliebten hinsichtlich des Besitzes bringen werde? Deutlich ist da nun das Jedem, am Meisten dem Liebhaber, daß er vor Allem wünschen müsse, der Geliebte möchte von den theuersten und holdesten und göttlichsten Besitzthümern entblößt seyn. Denn er muß es wohl gerne sehen, wenn Derselbe Vater und Mutter und Anverwandte und Freunde verliert, da er sie als Störer und Tad- [p. 240] ler des angenehmsten Verkehrs mit ihm betrachtet. Aber

*) ἱδρώτων ξηρῶν, eig. trockener Schweiße.

gar Einen, der Vermögen hat an Gold und sonst anderem Besitz, wird er gewiß weder ebenso leicht fesseln, noch wenn er gefesselt ist, ebenso leicht behandeln zu können glauben [als Einen, der Nichts besitzt]. Woraus ganz nothwendig folgt, daß der Liebhaber mißgünstig dazu sieht, wenn sein Liebling Vermögen besitzt, sich aber darüber freut, wenn es ihm zu Grunde geht. Ueberdieß muß der Liebhaber demgemäß wünschen, daß sein Liebling möglichst lange Zeit ehelos, kinderlos, ohne eigenes Hauswesen bleibe, wenn er sein Süßes möglichst lange Zeit zu genießen wünscht.

(§. 37.) Es gibt nun zwar auch noch andere Uebel, aber den meisten hat irgend ein Daimon für Augenblicke eine Annehmlichkeit beigemischt. So dem Schmeichler, einem argen Unthier und großen Verderben, hat doch die Natur eine nicht eben unfeine Annehmlichkeit beigemischt. Auch eine Hetaire könnte Einer als etwas Verderbliches tadeln, und von dem so gearteten Gezücht und derlei Berufsweisen *) noch manches Andere, das denn doch im Stande ist, auf etliche Stunden sehr großen Genuß zu bereiten. Dagegen ein Liebhaber ist für den Liebling, abgesehen von dem Verderblichen, zum stündlichen Zusammenleben auch etwas überaus Unangenehmes. Denn Gleich und Gleich gesellt sich gern, wie der alte Spruch sagt, auch hinsichtlich des Alters. Denn die Gleichheit im Alter, glaub' ich, indem sie zu gleichen Vergnügungen leitet, bewirkt durch Aehnlichkeit Freundschaft; und

*) θρέμματα und ἐπιτηδεύματα sind ironisch, jenes auf den Schmeichler, dieses auf die Hetaire zu beziehen. Schl. „was man sich sonst dergleichen hegt und pflegt;" Ast: quæ fovemus ac colimus, unrichtig, weil dadurch Das, was der Satz οἷς — ὑπάρχει von jenen Subjecten aussagt, schon in diese gelegt wird. Durch die Ausdrücke θρέμ. κ. ἐπιτ. sollen Uebel bezeichnet seyn.

doch zieht auch der gesellige Verkehr Solcher Ueberdruß nach sich. Vollends nun gar der Zwang ist, wie es heißt, Allen in Allem etwas Lästiges; dieser aber findet ja neben jener Unähnlichkeit am Meisten im Verhältniß eines Liebhabers zum Liebling statt. (§. 38.) Denn als Gesellschafter dem Jüngeren verbunden, verläßt der Aeltere denselben weder bei Tag noch bei Nacht gerne, sondern er wird durch einen inneren Zwang und Stachel getrieben, dessen Wirkung ihm zwar unausgesetzt Vergnügungen bereitet, indem er den Geliebten sieht, hört, berührt, und gleichsam mit ganzer Empfindungskraft ihn empfindet, so daß er an seine Ferse geheftet mit Lust ihm dienstbar ist. Aber was für eine Befriedigung oder welche Vergnügungen kann er dem Geliebten bereiten, um zu bewirken, daß demselben seine Gesellschaft während der gleichen Zeit nicht Mißvergnügen im äußersten Grade einflöße, wenn er das gealterte und nicht mehr in der Blüthe stehende Gesicht ansieht, womit aber noch Anderes im Gefolge geht, was auch nur in Worten aussprechen zu hören nicht eben erquicklich ist, geschweige in Wirklichkeit fortwährend in gezwungener Berührung damit zu seyn; wenn er ferner von argwöhnischen Wachen *) sich auf jedem Schritt und Tritt und gegen Jedermann bewacht sieht, und unzeitige und übertriebene Lobsprüche, wie aber im gleichen Maße Aeußerungen des Tadels hört, die von einem Nüchternen schon unerträglich sind, aber nicht nur unerträglich, sondern schändlich von einem Berauschten, der dabei eine anwidernde und sich breit machende Freimüthigkeit an den Tag legt?

(§. 39.) Und ist er nun, so lange er verliebt ist, verderblich und unangenehm, so wird er, wenn er der Liebe los ist, für die

*) And. mit argwöhnischer Wachsamkeit; Ast: wenn er sich zu hüten hat vor.

folgende Zeit treulos, auf welche er durch viele und mit vielen Eiden und Bitten bekräftigte Versprechungen den Geliebten vertröstete, um ihn mühsam hinzuhalten, die ihm damals schon lästige p. 241] Gesellschaft in Hoffnung von Vortheilen zu ertragen. Denn nun er's bezahlen soll, hat er in seinem Innern einen anderen Gebieter und Vorsteher, nämlich die Vernunft und die Besonnenheit gegen die Liebe und den Wahnsinn überkommen *) und ist dem Liebling unbemerkt ein Anderer geworden. — Dieser zwar verlangt nun den Dank für das Damalige, indem er an das Gethane und Gesprochene erinnert, als ob er noch mit dem nämlichen Menschen redete. Jener aber wagt es aus Scham weder zu sagen, daß er ein Anderer geworden, noch weiß er, wie er die Eidschwüre und Versprechungen aus der früheren Zeit der vernunftlosen Herrschaft, nachdem er jetzt seine Vernunft erlangt und zur Besinnung gekommen ist, durch die That fest machen soll, um nicht, indem er seinem früheren Menschen entsprechend handelt, diesem ähnlich und wieder derselbe zu werden. (§. 40.) Als Flüchtling nun entzieht er sich dieser Lage, und nachdem das Blatt sich gewendet hat, **) reißt er, der Liebhaber von Ehemals, nothgedrungen aus und begibt sich veränderten Sinnes auf die Flucht. Jener aber ist nun genöthigt, ihn mit Unwillen und Verwün-

*) μεταβαλών, das Unfreiwillige der Aenderung bezeichnend, And. μεταλαβών, angenommen, mehr absichtlich. Stallb.

**) eigentlich: nachdem die Scherbe anders gefallen ist; eine sprüchwörtliche Redensart, von einem Spiel hergenommen, bei dem zwei Partien Knaben, die eine gegen Morgen, die andere gegen Abend sich gegenüber stehen. Eine innen schwarz, außen weiß bemalte Scherbe wird in der Mitte in die Höhe geworfen, und je nachdem sie fällt, begibt sich die eine Partie, von der anderen verfolgt, auf die Flucht.

ſchungen zu verfolgen, weil er im Allgemeinen von Anfang an nicht erkannt hat, daß man einem verliebten und deßhalb nothgedrungen unvernünftigen Menſchen ſich ja niemals gefällig zeigen müſſe, ſondern weit eher einem nichtverliebten und ſeine Vernunft beſitzenden, wo nicht, die nothwendige Folge eintrete, daß man ſich einem Menſchen hingebe, der treulos iſt, grämlich, neidiſch, unangenehm, verderblich für das Vermögen, verderblich für das Befinden des Körpers, aber weit am Verderblichſten für die Bildung der Seele, die doch ein ſolches Gut iſt, daß es für Menſchen und Götter in Wahrheit ein koſtbareres weder gibt, noch jemals geben wird. — Dieſes alſo mußt du, o Knabe, bedenken, und wiſſen, die Freundſchaft eines Liebhabers wurzelt nicht in guter Geſinnung, ſondern nur wie einer Art Speiſe der Sättigung wegen, thun

So, wie Wölfe dem Lamm, Verliebte freundlich dem Knaben. *)

Das iſt es nun, o Phaidros, — und nicht weiter mehr ſollſt du mich reden hören, ſondern hier ſchon ſoll dir meine Rede ein Ende nehmen.

(§. 41.) Phaidros. Und doch glaubte ich, ſie ſey erſt zur Hälfte fertig, und werde nun in der gleichen Weiſe von dem Nichtverliebten reden, daß man dieſem ſich eher gefällig zeigen ſoll, davon ſprechend, was für Gutes dagegen dieſer an ſich habe. Nun aber, o Sokrates, warum hörſt du denn jetzt auf?

Sokrates. Merkteſt du nicht, o Seliger, daß ich ſchon in epiſchen Verſen rede, und nicht mehr nur in Dithyramben, und doch bin ich noch am Tadeln? Wenn ich nun daran käme, den Anderen zu loben, was, glaubſt du, würde ich dann erſt machen? Weißt

*) Man findet hier eine Parodie von Hom. Il. XXII, 262 f. Die Freundſchaft des Wolfs gegen das Lamm war ſprüchwörtliche Redensart.

du, daß ich von den Nymphen, denen du mich recht mit Vorbedacht Preis gegeben haſt, dann ſicher werde begeiſtert werden? Ich ſag' es daher mit Einem Wort, daß von allem Dem, was wir dem Einen zur Schmähung vorgebracht haben, bei dem Anderen gerade das gegentheilige Gute zutreffe. Wozu denn auch viele Worte machen? Ueber Beide iſt genug geſagt; und ſo mag denn der Mähre widerfahren, was ihr zu widerfahren gebührt; ich aber p. 242] gehe nun durch dieſen Fluß und wieder fort, bevor ich von dir zu etwas Größerem gezwungen werde.

(§. 42.) Phaidros. Doch jetzt noch nicht, o Sokrates, ehe die Hitze vorüber iſt! Oder ſiehſt du nicht, daß es eben Mittag, die Sonne, wie man ſagt, zum Stehen *) gekommen iſt? Wir wollen ſchon noch bleiben und über das Geſagte mit einander ſprechen; wir gehen dann, ſobald es kühl geworden iſt!

Sokrates. Fürwahr göttlich biſt du mit Reden, und ohne Anſtand bewundernswerth. Denn ich glaube, Niemand hat von den zu deinen Lebzeiten geborenen einer größeren Zahl zur Geburt verholfen als du, ſey es daß du ſelbſt geſprochen, oder Andere auf irgend welche Weiſe dazu genöthigt haſt. Den Thebaier Sim-

*) ἡ δὴ καλουμένη σταθερά, mit Heind. u. A. als Gloſſe zu verwerfen, iſt kein Grund. Stallb. findet in den Worten eine ſprachliche Ironie gegen die Ableitung von σταθεύειν, brennen, etwa: „daß es eben Mittagszeit iſt, die man ja die brennende (nämlich. unrichtig) nennt.“ Allein da dieſe Ableitung nicht nothwendig angedeutet iſt, auch wohl nicht im Gebrauch war, ſcheint uns dieſe Beziehung zu geſucht. Der Begriff des καῦμα liegt an ſich in dem Wort, das den höchſten Sonnenſtand bezeichnet, und es ſcheint uns das Motiv des ἡ δὴ καλ. nur in der flüchtig hingeworfenen Nebenbeziehung auf die Vorſtellung zu liegen, als ob die Sonne im Mittag zum Stehen komme, um dann wieder hinabzuſteigen.

schungen zu verfolgen, weil er im Allgemeinen von Anfang an nicht erkannt hat, daß man einem verliebten und deßhalb nothgedrungen unvernünftigen Menschen sich ja niemals gefällig zeigen müsse, sondern weit eher einem nichtverliebten und seine Vernunft besitzenden, wo nicht, die nothwendige Folge eintrete, daß man sich einem Menschen hingebe, der treulos ist, grämlich, neidisch, unangenehm, verderblich für das Vermögen, verderblich für das Befinden des Körpers, aber weit am Verderblichsten für die Bildung der Seele, die doch ein solches Gut ist, daß es für Menschen und Götter in Wahrheit ein kostbareres weder gibt, noch jemals geben wird. — Dieses also mußt du, o Knabe, bedenken, und wissen, die Freundschaft eines Liebhabers wurzelt nicht in guter Gesinnung, sondern nur wie einer Art Speise der Sättigung wegen, thun

So, wie Wölfe dem Lamm, Verliebte freundlich dem Knaben. *)

Das ist es nun, o Phaidros, — und nicht weiter mehr sollst du mich reden hören, sondern hier schon soll dir meine Rede ein Ende nehmen.

(§. 41.) Phaidros. Und doch glaubte ich, sie sey erst zur Hälfte fertig, und werde nun in der gleichen Weise von dem Nichtverliebten reden, daß man diesem sich eher gefällig zeigen soll, davon sprechend, was für Gutes dagegen dieser an sich habe. Nun aber, o Sokrates, warum hörst du denn jetzt auf?

Sokrates. Merktest du nicht, o Seliger, daß ich schon in epischen Versen rede, und nicht mehr nur in Dithyramben, und doch bin ich noch am Tadeln? Wenn ich nun daran käme, den Anderen zu loben, was, glaubst du, würde ich dann erst machen? Weißt

*) Man findet hier eine Parodie von Hom. Il. XXII, 262 f. Die Freundschaft des Wolfs gegen das Lamm war sprüchwörtliche Redensart.

du, daß ich von den Nymphen, denen du mich recht mit Vorbedacht Preis gegeben hast, dann sicher werde begeistert werden? Ich sag' es daher mit Einem Wort, daß von allem Dem, was wir dem Einen zur Schmähung vorgebracht haben, bei dem Anderen gerade das gegentheilige Gute zutreffe. Wozu denn auch viele Worte machen? Ueber Beide ist genug gesagt; und so mag denn der Mähre widerfahren, was ihr zu widerfahren gebührt; ich aber p. 242] gehe nun durch diesen Fluß und wieder fort, bevor ich von dir zu etwas Größerem gezwungen werde.

(§. 42.) Phaidros. Doch jetzt noch nicht, o Sokrates, ehe die Hitze vorüber ist! Oder siehst du nicht, daß es eben Mittag, die Sonne, wie man sagt, zum Stehen *) gekommen ist? Wir wollen schon noch bleiben und über das Gesagte mit einander sprechen; wir gehen dann, sobald es kühl geworden ist!

Sokrates. Fürwahr göttlich bist du mit Reden, und ohne Anstand bewundernswerth. Denn ich glaube, Niemand hat von den zu deinen Lebzeiten geborenen einer größeren Zahl zur Geburt verholfen als du, sey es daß du selbst gesprochen, oder Andere auf irgend welche Weise dazu genöthigt hast. Den Thebaier Sim-

*) ἡ δὴ καλουμένη σταθερά, mit Heind. u. A. als Glosse zu verwerfen, ist kein Grund. Stallb. findet in den Worten eine sprachliche Ironie gegen die Ableitung von σταθεύειν, brennen, etwa: „daß es eben Mittagszeit ist, die man ja die brennende (näml. unrichtig) nennt.“ Allein da diese Ableitung nicht nothwendig angedeutet ist, auch wohl nicht im Gebrauch war, scheint uns diese Beziehung zu gesucht. Der Begriff des καῦμα liegt an sich in dem Wort, das den höchsten Sonnenstand bezeichnet, und es scheint uns das Motiv des ἡ δὴ καλ. nur in der flüchtig hingeworfenen Nebenbeziehung auf die Vorstellung zu liegen, als ob die Sonne im Mittag zum Stehen komme, um dann wieder hinabzusteigen.

mias *) nehme ich aus; unter den Uebrigen aber stehst du unbedingt oben an. Und bereits wieder scheinst du mir Anlaß geworden zu seyn, daß eine Rede gehalten werden muß!

Phaidros. Nun, darüber bekommen wir keine Händel! Aber wie denn und was für eine Rede?

(§. 43.) Sokrates. Als ich vorhin, mein Guter, durch den Fluß gehen wollte, hat sich mir das Daimonion und das Zeichen, **) das mir zu werden pflegt, gezeigt — es will mich aber jedes Mal abhalten von Etwas, was ich gerade thun will — und es war mir, als ob ich eine Stimme von dort her hörte, welche mich nicht weggehen lassen will, bevor ich mich gereinigt haben werde, wie Einer, der sich an dem Göttlichen versündigt hat. Nun bin ich immerhin ein Wahrsager, nicht zwar einer vom Fach, aber doch soweit, daß ich, wie Die, welche schlecht schreiben, mir selbst genug bin. Deutlich erkenne ich daher bereits die Sünde. Ja, mein Freund, auch die Seele ist doch wirklich etwas Wahrsagerisches! Denn auch zuvor schon, während ich die Rede sprach, beunruhigte mich Etwas, und scheuen Blickes sah ich, mit Ibykos ***) zu reden,

*) Schüler und Freund des Sokrates, eine Hauptperson im Phaidon, soll 23 Dialogen in Einem Buch geschrieben haben.

**) Das vielbesprochene Daimonion des Sokrates, das individuelle Vorgefühl von der Nützlichkeit oder Schädlichkeit gewisser Handlungen, das, in der unreflectirten Weise des praktischen Instincts wirkend, von Sokrates selbst auf göttlichen Einfluß bezogen wird. Vgl. Zeller Socr. Real-Enc. VI, 1, S. 1242. — Andere lesen hier τὸ δαιμόν. τε καὶ εἰωθὸς σημ., wobei dann δαιμόν. adjectivisch genommen wird, wie sonst bei Platon, das gewöhnliche daimonische Zeichen.

***) Ein berühmter dorischer Lyriker aus Rhegium, lebte am Hof des Polykrates in Samos; derselbe, den die Sage von den

ob ich nicht gegen Götter strauchelnd Ruhm bei Menschen tausche. Nun aber habe ich die Sünde eingesehen.

Phaidros. Was willst du aber damit sagen?

Sokrates. Eine arge, o Phaidros, eine arge Rede hast du erst selbst hiehergebracht und dann auch mich genöthigt zu sagen!

Phaidros. Wie denn?

Sokrates. Eine einfältige und mitunter gottlose; wie könnte es eine ärgere als diese geben?

(§. 44.) Phaidros. Nimmermehr, wofern du Wahres sprichst.

Sokrates. Wie denn? Glaubst du nicht, daß Eros der Sohn der Aphrodite ist und ein Gott?

Phaidros. So wird wenigstens behauptet.

Sokrates. Aber von Lysias wenigstens nicht, noch von deiner Rede, welche durch meinen von dir verzauberten Mund gesprochen worden ist. Wenn aber Eros ist, wie er es denn ist, ein Gott oder etwas Göttliches, so kann er wohl nichts Schlechtes seyn. Die beiden Reden aber vorhin redeten von ihm, als wäre er dieser Art. Und hierin also versündigten sie sich gegen den Eros. Dazu nun die ihnen eigene gar hübsche Einfalt, nämlich obgleich sie nichts Gesundes noch Wahres sagten, vornehm zu thun, p. 243] als wären sie Etwas, weil sie da ein Paar Männlein täuschten und ihnen wohl gefielen. Mir also, mein Lieber, thut es Noth, gereinigt zu werden. Es gibt aber für die, welche hinsichtlich der Götterlehre sich versündigen, eine alte Reinigung,

Kranichen des Ibykos betrifft. Er schrieb fünf Bücher Gedichte, von denen wenige Bruchstücke vorhanden sind.

mias *) nehme ich aus; unter den Uebrigen aber stehst du unbedingt oben an. Und bereits wieder scheinst du mir Anlaß geworden zu seyn, daß eine Rede gehalten werden muß!

Phaidros. Nun, darüber bekommen wir keine Händel! Aber wie denn und was für eine Rede?

(§. 43.) Sokrates. Als ich vorhin, mein Guter, durch den Fluß gehen wollte, hat sich mir das Daimonion und das Zeichen, **) das mir zu werden pflegt, gezeigt — es will mich aber jedes Mal abhalten von Etwas, was ich gerade thun will — und es war mir, als ob ich eine Stimme von dort her hörte, welche mich nicht weggehen lassen will, bevor ich mich gereinigt haben werde, wie Einer, der sich an dem Göttlichen versündigt hat. Nun bin ich immerhin ein Wahrsager, nicht zwar einer vom Fach, aber doch soweit, daß ich, wie Die, welche schlecht schreiben, mir selbst genug bin. Deutlich erkenne ich daher bereits die Sünde. Ja, mein Freund, auch die Seele ist doch wirklich etwas Wahrsagerisches! Denn auch zuvor schon, während ich die Rede sprach, beunruhigte mich Etwas, und scheuen Blickes sah ich, mit Ibykos ***) zu reden,

*) Schüler und Freund des Sokrates, eine Hauptperson im Phaidon, soll 23 Dialogen in Einem Buch geschrieben haben.

**) Das vielbesprochene Daimonion des Sokrates, das individuelle Vorgefühl von der Nützlichkeit oder Schädlichkeit gewisser Handlungen, das, in der unreflectirten Weise des praktischen Instincts wirkend, von Sokrates selbst auf göttlichen Einfluß bezogen wird. Vgl. Zeller Socr. Real-Enc. VI, 1, S. 1242. — Andere lesen hier τὸ δαιμόν. τε καὶ εἰωθὸς σημ., wobei dann δαιμόν. adjectivisch genommen wird, wie sonst bei Platon, das gewöhnliche daimonische Zeichen.

***) Ein berühmter dorischer Lyriker aus Rhegium, lebte am Hof des Polykrates in Samos; derselbe, den die Sage von den Kranichen des Ibykos betrifft. Er schrieb fünf Bücher Gedichte, von denen wenige Bruchstücke vorhanden sind.

ob ich nicht gegen Götter strauchelnd Ruhm bei Menschen tausche. Nun aber habe ich die Sünde eingesehen.

Phaidros. Was willst du aber damit sagen?

Sokrates. Eine arge, o Phaidros, eine arge Rede hast du erst selbst hiehergebracht und dann auch mich genöthigt zu sagen!

Phaidros. Wie denn?

Sokrates. Eine einfältige und mitunter gottlose; wie könnte es eine ärgere als diese geben?

(§. 44.) Phaidros. Nimmermehr, wofern du Wahres sprichst.

Sokrates. Wie denn? Glaubst du nicht, daß Eros der Sohn der Aphrodite ist und ein Gott?

Phaidros. So wird wenigstens behauptet.

Sokrates. Aber von Lysias wenigstens nicht, noch von deiner Rede, welche durch meinen von dir verzauberten Mund gesprochen worden ist. Wenn aber Eros ist, wie er es denn ist, ein Gott oder etwas Göttliches, so kann er wohl nichts Schlechtes seyn. Die beiden Reden aber vorhin redeten von ihm, als wäre er dieser Art. Und hierin also versündigten sie sich gegen den Eros. Dazu nun die ihnen eigene gar hübsche Einfalt, nämlich obgleich sie nichts Gesundes noch Wahres sagten, vornehm zu thun, p. 243] als wären sie Etwas, weil sie da ein Paar Männlein täuschten und ihnen wohl gefielen. Mir also, mein Lieber, thut es Noth, gereinigt zu werden. Es gibt aber für die, welche hinsichtlich der Götterlehre sich versündigen, eine alte Reinigung,

welche zwar Homeros nicht kannte, aber Steſichoros. *) Denn als er des Geſichts beraubt ward wegen ſeiner Schmähredе gegen die Helena, blieb ihm nicht, wie dem Homeros, die Urſache unbekannt, ſondern als ein Mann der Muſen erkannte er ſie und dichtete da gleich ſein

Nein, nicht iſt ſie wahr, dieſe Rede, nie beſtiegſt du
Schiffe mit gutem Bord
Kamſt nicht in die Pergama Troia's! **)

Und kaum hatte er die ſogenannte Palinodie ganz gedichtet, ward er alsbald wieder ſehend. Ich nun will in dieſem ganz gleichen Fall weiſer als Dieſe ſeyn. Denn ehe mir Etwas zuſtößt wegen der Schmähredе gegen den Eros, will ich verſuchen, ihm die Palinodie zu bezahlen, mit entblößtem Haupt und nicht wie damals aus Scham mich verhüllend.

(§. 45.) Phaidros. Es gibt nichts Angenehmeres, o Sokrates, was du mir ſagen könnteſt, als Dieſes.

Sokrates. Denn du begreifſt doch, mein guter Phaidros, wie ſchamlos die beiden Reden vorgetragen worden ſind, die letzte ſowohl als die aus dem Schriftchen vorgetragene? Denn wenn

*) Homer und Steſichoros ebenfalls zuſammen erwähnt und in Beziehung zur Helena gebracht bei Iſokr. enc. Hel. 28. Als Berührungspunkt Beider hebt Platon noch ihre Blindheit hervor. Tiſias, von Einführung des Chors Steſichoros genannt, von Himera in Sicilien oder Metauros in Unteritalien, lebte um 600 v. Chr. Eine Nachtigall habe ſich ihm als Kind auf den Mund geſetzt, eine Sage, die wie noch andere der Art ihn als bedeutenden Dichter charakteriſiren. Eine Entgegenſetzung ſeiner Lyrik gegen das homeriſche Epos zu Ungunſten Homers iſt hier nicht nothwendig zu finden.

**) Nach Näcke's Abtheilung. — Pergamon, oder plur. Pergama, die Burg Troia's.

irgend ein adeliger und von Gemüthsart ſanfter Mann, der einen Anderen von derſelben Art liebt oder auch früher einmal geliebt hat, uns zufällig ſagen hörte, daß Liebhaber über Kleines große Feindſchaften erheben, und gegen ihre Lieblinge ſich neidiſch und verderblich verhalten; wie, meinſt du nicht, daß er würde Leute zu hören glauben, die etwa unter Matroſen aufgewachſen ſeyen und nie eine edle Liebe geſehen haben, und daß er weit entfernt ſeyn würde, uns in Dem, worüber wir den Eros tadelten, beizuſtimmen?

Phaidros. Wohl möglich, beim Zeus, o Sokrates!

Sokrates. Weil ich mich alſo nun vor einem Solchen ſchäme und vor dem Eros ſelbſt mich fürchte, begehre ich durch eine genießbare Rede gleichſam die ſalzige Ohrenſpeiſe wegzuſpülen. Zugleich rathe ich aber auch dem Lyſias, ſo bald als möglich darüber zu ſchreiben, daß man einem Liebhaber eher als einem Nichtverliebten unter ſonſt gleichen Verhältniſſen ſich gefällig zeigen müſſe.

(§. 46.) Phaidros. Sey überzeugt, daß es gewiß ſo kommen wird; denn nachdem du das Lob des Liebhabers geſagt haſt, ſo iſt es ganz nothwendig, daß Lyſias von mir genöthigt werde, wiederum über das Gleiche eine Rede zu ſchreiben.

Sokrates. Das glaube ich auch, ſo lange du Der biſt, der du biſt.

Phaidros. So rede denn getroſt!

Sokrates. Wo iſt mir doch der Knabe geblieben, zu dem ich geſprochen habe? Damit er auch hievon Kunde erhalte, und nicht etwa unkundig ſich übereile, dem Nichtverliebten ſich gefällig zu zeigen.

Phaidros. Der iſt immer bei dir, und recht nahe, wann du es willſt.

Sokrates. Also denn merke, o schöner Knabe, daß die p. 244] vorige Rede von Phaidros war, des Pythokles Sohn, dem Myrrhinusischen Manne, die ich aber jetzt sprechen werde, von Stesichoros ist, des Euphemos Sohn, dem Himeraier. *) Sie ist aber also zu sprechen: Nein, nicht ist sie wahr diese Rede, welche sagt, daß auch wenn ein Liebhaber da ist, man doch dem Nichtverliebten sich mehr gefällig zeigen müsse, weil ja jener im Wahnsinn, dieser bei Besinnung sey. (§. 47.) Denn freilich, wäre es unbedingt richtig, daß der Wahnsinn ein Uebel sey, so wäre das schön gesprochen. Nun aber werden uns die größten der Güter durch Wahnsinn zu Theil, freilich nur einen Wahnsinn, der durch göttliche Gabe gegeben ist. Denn die Prophetin in Delphoi und die Priesterinnen zu Dodona haben ja Vieles und Schönes in besonderen und öffentlichen Angelegenheiten unserer Hellas im Stande des Wahnsinns geleistet, in dem der Besinnung aber noch Weniges oder Nichts. Und wollten wir noch von der Sibylla **) und den Anderen sprechen, welche göttlicher Wahrsagekunst mächtig, fürwahr Vielen Vieles vorausgesagt und für die Zukunft berichtigt haben, so würden wir, doch nur von Allbekanntem sprechend, allzu weitläufig werden. (§. 48.) Das aber verdient als Zeugniß bemerkt zu werden, daß auch von den Alten Die, welche die Namen festgesetzt haben, den Wahnsinn weder für schändlich noch für einen Schimpf hielten. Denn nicht würden sie dann die schönste Kunst, durch welche die Zukunft erkannt wird, gerade mit diesem Namen verflechtend Wahnsagekunst (μανικήν) genannt haben; sondern weil sie etwas Schönes ist, wenn sie durch göttliche Schickung entsteht, haben sie es so beliebt und festgesetzt. Die Neueren aber haben unschöner Weise das N mit R vertauschend sie Wahrsagekunst (μαντικήν) geheißen. Haben sie ja auch die Zukunftskunde der Besonnenen durch Vermittlung der Vögel und anderer Zeichen, sofern diese mittelst vernünftiger Ueberlegung menschlichem Wissen (οἰήσει) die Möglichkeit gewähren, voraus von Etwas Kunde zu haben und vorher davon Etwas zu sagen, *) Wissagekunst (οἰονοϊστικήν) genannt, welche nun die Neueren mit dem Doppellaut vornehm thuend Weissagekunst **) (οἰωνιστικήν) nennen. In demselben Maß nun, in

*) Myrrhinus, ein Demos der pandionischen Phyle an der Ostküste von Attica; Himera Stadt in Sicilien. Ast macht auf das in diesem Namen zugleich enthaltene Sinnspiel aufmerksam: Phaidros, der Mann des äußeren Glanzes, weichlich auf Myrrhen lagernd, Sohn des Pythokles, d. h. des Ruhmsüchtigen; Stesichoros, so genannt von Erfindung des feierlichen, von Musik begleiteten Chors, der Mann des Himeros, d. h. des Liebreizes, Sohn des Euphemos, d. h. des frommen Beters.

**) Platon kennt nur eine Sibylle, welche die in Cumä seyn soll; sonst steigt ihre Zahl bis auf Zehen.

*) Die Wortspiele sind auf Schleiermachers glückliche Nachbildung gegründet. Ast: μανικήν insanitionem und μαντικήν praesagitionem; ferner das zweite Wortspiel: quia ratiocinatione comparatur humanae opinationi et ratio intelligentiam firmat augetque. augerationem nuneupaverunt, quam nunc augurationem. Zur Lesart: ποιουμένην sc. ζήτησιν, quae peragitur; al. ποιουμένων, sc. αὐτήν, die Vögel, welche sie, die ζήτησιν bewirken. — ποριζομένων, eig. sofern sie (die σημεῖα) menschlichem Glauben eine Einsicht (νοῦν) und eine Kenntniß (ἱστορίαν) gewähren; al. ποριζομένην, sofern sie, die ζήτησις, — gewährt; Heind. ποριζόμενον, velut mentem quandam et cognitionem humanae opinioni ex sobria animi agitatione proficiscentem οἷον. appellarunt. — οἰήσει, vulg. νοήσει νοῦν τε καὶ ἱστορίαν.

**) Wörtl. die Vogelschaukunst.

Sokrates. Also denn merke, o schöner Knabe, daß die p. 244] vorige Rede von Phaidros war, des Pythokles Sohn, dem Myrrhinusischen Manne, die ich aber jetzt sprechen werde, von Stesichoros ist, des Euphemos Sohn, dem Himeraier. *) Sie ist aber also zu sprechen: Nein, nicht ist sie wahr diese Rede, welche sagt, daß auch wenn ein Liebhaber da ist, man doch dem Nichtverliebten sich mehr gefällig zeigen müsse, weil ja jener im Wahnsinn, dieser bei Besinnung sey. (§. 47.) Denn freilich, wäre es unbedingt richtig, daß der Wahnsinn ein Uebel sey, so wäre das schön gesprochen. Nun aber werden uns die größten der Güter durch Wahnsinn zu Theil, freilich nur einen Wahnsinn, der durch göttliche Gabe gegeben ist. Denn die Prophetin in Delphoi und die Priesterinnen zu Dodona haben ja Vieles und Schönes in besonderen und öffentlichen Angelegenheiten unserer Hellas im Stande des Wahnsinns geleistet, in dem der Besinnung aber noch Weniges oder Nichts. Und wollten wir noch von der Sibylla **) und den Anderen sprechen, welche göttlicher Wahrsagekunst mächtig, fürwahr Vielen Vieles vorausgesagt und für die Zukunft berichtigt haben, so würden wir, doch nur von Allbekanntem sprechend, allzu weitläufig werden. (§. 48.) Das aber verdient als Zeugniß bemerkt zu werden, daß auch von den Alten Die, welche die Namen festgesetzt haben, den Wahnsinn weder für schändlich noch für einen Schimpf hielten. Denn nicht würden sie dann die schönste Kunst, durch welche die Zukunft erkannt wird, gerade mit diesem Namen verflechtend Wahnsagekunst (*μανικήν*) genannt haben; sondern weil sie etwas Schönes ist, wenn sie durch göttliche Schickung entsteht, haben sie es so beliebt und festgesetzt. Die Neueren aber haben unschöner Weise das M mit R vertauschend sie Wahrsagekunst (*μαντικήν*) geheißen. Haben sie ja auch die Zukunftskunde der Besonnenen durch Vermittlung der Vögel und anderer Zeichen, sofern diese mittelst vernünftiger Ueberlegung menschlichem Wissen (*οἰήσει*) die Möglichkeit gewähren, voraus von Etwas Kunde zu haben und vorher davon Etwas zu sagen, *) Wissagekunst (*οἰονοϊστικήν*) genannt, welche nun die Neueren mit dem Doppellaut vornehm thuend Weissagekunst **) (*οἰωνιστικήν*) nennen. In demselben Maß nun, in

*) Myrrhinus, ein Demos der pandionischen Phyle an der Ostküste von Attica; Himera Stadt in Sicilien. Ast macht auf das in diesem Namen zugleich enthaltene Sinnspiel aufmerksam: Phaidros, der Mann des äußeren Glanzes, weichlich auf Myrrhen lagernd, Sohn des Pythokles, d. h. des Ruhmsüchtigen; Stesichoros, so genannt von Erfindung des feierlichen, von Musik begleiteten Chors, der Mann des Himeros, d. h. des Liebreizes, Sohn des Euphemos, d. h. des frommen Beters.

**) Platon kennt nur eine Sibylle, welche die in Cumä seyn soll; sonst steigt ihre Zahl bis auf Zehen.

*) Die Wortspiele sind auf Schleiermachers glückliche Nachbildung gegründet. Ast: *μανικήν* insanitionem und *μαντικήν* praesagitionem; ferner das zweite Wortspiel: quia ratiocinatione comparatur humanae opinationi et ratio intelligentiam firmat augetque. augerationem nuneupaverunt, quam nunc augurationem. Zur Lesart: *ποιουμένην* sc. *ζήτησιν*, quae peragitur; al. *ποιουμένων*, sc. *αὐτήν*, die Vögel, welche sie, die *ζήτησιν* bewirken. — *ποριζομένων*, eig. sofern sie (die *σημεῖα*) menschlichem Glauben eine Einsicht (*νοῦν*) und eine Kenntniß (*ἱστορίαν*) gewähren; al. *ποριζομένην*, sofern sie, die *ζήτησις*, — gewährt; Heind. *ποριζόμενον*, velut mentem quandam et cognitionem humanae opinioni ex sobria animi agitatione proficiscentem *οἷον*. appellarunt. — *οἰήσει*, vulg. *νοήσει νοῦν τε καὶ ἱστορίαν*.

**) Wörtl. die Vogelschaukunst.

welchem die Wahrſagekunſt dieſer Zeichenkunde, und zwar ſowohl der Name dem Namen als die Sache der Sache an Weihe und Würde vorgeht, iſt nach dem Zeugniß der Alten auch der Wahnſinn edler als die Beſonnenheit, der gottgewirkte als die menſchlich bedingte. (§. 49.) Aber auch von Krankheiten und den größten Mühſalen,

Von dem, was etwa altem Götterzorn entſprang
In einzelnen Geſchlechtern *)

hat ein in denſelben auftretender und das Verborgene enthüllender Wahnſinn den Bedürftigen Erlöſung erfunden, indem er zu Gebeten und Götterverehrungen ſeine Zuflucht nehmend und durch ihre Vermittlung in den Beſitz von Reinigungen und heiligen Weihungen gekommen, den von ihm Berührten ſowohl das jetzige als das künftige Leben führte und ſo für den in ächter Weiſe Wahnſinnigen und Beſeſſenen eine Löſung von ſeinen jetzigen p. 245] Leiden erfand. Die dritte Art von Begeiſterung und Wahnſinn iſt die von den Muſen, welche, wenn ſie eine zarte und unentweihte Seele ergreift, und zu Feſtgeſängen und anderer Dichtung aufregt und entzückt, tauſend Thaten der Alten verherrlichend, die Nachkommen bildet. Wenn aber Einer ohne dieſen Muſenwahnſinn zu den Pforten der Dichtkunſt kommt, ſich beredend, er könne auch wohl durch Kunſt ein guter Dichter werden, der wird theils ſelber als ein Ungeweihter **) erachtet, theils wird ſeine Dichtung als die des Beſonnenen von der der Wahnſinnigen verdunkelt.

*) Ohne Zweifel nach Buttmann eine poetiſche Reminiscenz.

**) ἀτελής, und andere ſtammverwandte Ausdrücke ſind auf die ſich durchziehende Vergleichung mit den Myſterien, τελεταί, τέλη zu beziehen; hier iſt an den orphiſchen Vers θύρας δ' ἐπίθεσθε βεβήλοις zu denken.

(§. 50.) So Vieles und Mehreres noch habe ich dir zu ſagen von den edeln Thaten eines von Göttern kommenden Wahnſinns. Daher wollen wir uns gerade davor ja nicht fürchten, noch ſoll uns eine gewiſſe Rede verwirren, die uns mit der Behauptung verblüffen will, daß man den beſonnenen Freund dem Gottbewegten vorziehen müſſe; nein, dann erſt ſoll ſie den Siegespreis davon tragen, wenn ſie zu Jenem noch Dieſes erwieſen hat, daß nicht zum Heil dem Liebenden und dem Geliebten die Liebe von Göttern geſendet werde. Hinwiederum aber haben-wir das Gegentheil zu beweiſen, daß zum größten Segen ſolcher Wahnſinn von Göttern verliehen werde. Der Beweis aber wird allerdings den ſtarken Geiſtern *) unglaubhaft, den Weiſen aber glaubhaft ſeyn. Zuvörderſt nun muß man über die Natur der Seele, die göttliche ſowohl als die menſchliche, indem man theils ihre Leiden theils ihr Thun ins Auge faßt, das Wahre begreifen. (§. 51.) Der Anfang des Beweiſes aber iſt dieſer.

Jede Seele iſt unſterblich; **) denn das ſtets Bewegte iſt unſterblich. Was aber ein Anderes bewegt und von einem Anderen bewegt wird, das hat, ſofern es ein Aufhören der Bewegung hat, auch ein Aufhören des Lebens. Das ſich ſelbſt Bewegende allein alſo, ſofern es nie ſich ſelbſt verläßt, hört nie auf, bewegt zu ſeyn, aber auch für das Andere, was bewegt wird, iſt dieſes Quelle und Anfang der Bewegung. Der Anfang aber iſt ungeworden. Denn alles Werdende wird nothwendig aus dem Anfang, er ſelbſt aber ſchlechthin nicht aus einem Etwas; denn wenn der Anfang aus einem Etwas würde, ſo würde er ja nicht aus dem Anfang wer-

*) D. i. den Sophiſten, vgl. §. 7.

**) Vgl. Cic. Tusc. I, 23. de Rep. VI, 25. u. öft.

welchem die Wahrsagekunst dieser Zeichenkunde, und zwar sowohl der Name dem Namen als die Sache der Sache an Weihe und Würde vorgeht, ist nach dem Zeugniß der Alten auch der Wahnsinn edler als die Besonnenheit, der gottgewirkte als die menschlich bedingte. (§. 49.) Aber auch von Krankheiten und den größten Mühsalen,

Von dem, was etwa altem Götterzorn entsprang
In einzelnen Geschlechtern *)

hat ein in denselben auftretender und das Verborgene enthüllender Wahnsinn den Bedürftigen Erlösung erfunden, indem er zu Gebeten und Götterverehrungen seine Zuflucht nehmend und durch ihre Vermittlung in den Besitz von Reinigungen und heiligen Weihungen gekommen, den von ihm Berührten sowohl das jetzige als das künftige Leben sühnte und so für den in ächter Weise Wahnsinnigen und Besessenen eine Lösung von seinen jetzigen p. 245] Leiden erfand. Die dritte Art von Begeisterung und Wahnsinn ist die von den Musen, welche, wenn sie eine zarte und unentweihte Seele ergreift, und zu Festgesängen und anderer Dichtung aufregt und entzückt, tausend Thaten der Alten verherrlichend, die Nachkommen bildet. Wenn aber Einer ohne diesen Musenwahnsinn zu den Pforten der Dichtkunst kommt, sich beredend, er könne auch wohl durch Kunst ein guter Dichter werden, der wird theils selber als ein Ungeweihter **) erachtet, theils wird seine Dichtung als die des Besonnenen von der der Wahnsinnigen verdunkelt.

*) Ohne Zweifel nach Buttmann eine poetische Reminiscenz.

**) ἀτελής, und andere stammverwandte Ausdrücke sind auf die sich durchziehende Vergleichung mit den Mysterien, τελεταί, τέλη zu beziehen; hier ist an den orphischen Vers θύρας δ' ἐπίθεσθε βεβήλοις zu denken.

(§. 50.) So Vieles und Mehreres noch habe ich dir zu sagen von den edeln Thaten eines von Göttern kommenden Wahnsinns. Daher wollen wir uns gerade davor ja nicht fürchten, noch soll uns eine gewisse Rede verwirren, die uns mit der Behauptung verblüffen will, daß man den besonnenen Freund dem Gottbewegten vorziehen müsse; nein, dann erst soll sie den Siegespreis davon tragen, wenn sie zu Jenem noch Dieses erwiesen hat, daß nicht zum Heil dem Liebenden und dem Geliebten die Liebe von Göttern gesendet werde. Hinwiederum aber haben-wir das Gegentheil zu beweisen, daß zum größten Segen solcher Wahnsinn von Göttern verliehen werde. Der Beweis aber wird allerdings den starken Geistern *) unglaubhaft, den Weisen aber glaubhaft seyn. Zuvörderst nun muß man über die Natur der Seele, die göttliche sowohl als die menschliche, indem man theils ihre Leiden theils ihr Thun ins Auge faßt, das Wahre begreifen. (§. 51.) Der Anfang des Beweises aber ist dieser.

Jede Seele ist unsterblich; **) denn das stets Bewegte ist unsterblich. Was aber ein Anderes bewegt und von einem Anderen bewegt wird, das hat, sofern es ein Aufhören der Bewegung hat, auch ein Aufhören des Lebens. Das sich selbst Bewegende allein also, sofern es nie sich selbst verläßt, hört nie auf, bewegt zu seyn, aber auch für das Andere, was bewegt wird, ist dieses Quelle und Anfang der Bewegung. Der Anfang aber ist ungeworden. Denn alles Werdende wird nothwendig aus dem Anfang, er selbst aber schlechthin nicht aus einem Etwas; denn wenn der Anfang aus einem Etwas würde, so würde er ja nicht aus dem Anfang wer-

*) D. i. den Sophisten, vgl. §. 7.

**) Vgl. Cic. Tusc. I, 23. de Rep. VI, 25. u. öft.

den. *) (§. 52.) Da er aber ungeworden ist, ist er auch nothwendig unvergänglich. Denn wenn der Anfang untergegangen wäre, so könnte ja weder er selbst jemals aus Etwas, noch Anderes aus ihm werden, da ja Alles aus dem Anfang werden muß. So ist also der Bewegung Anfang das sich selbst Bewegende. Dieses aber kann weder untergehen noch erst werden; sonst würde der ganze Himmel und alles Werden zusammenfallen und stille stehen und Nichts mehr vorhanden seyn, woraus Bewegtes werden könnte. (§. 53.) Hat man aber gesagt, daß das von sich selbst Bewegte unsterblich sey, so darf sich Einer auch nicht schämen, es auszusprechen, daß eben Dieses Wesen und Begriff der Seele sey. Denn jeder Körper, dem das Bewegtwerden von Außen zu Theil wird, ist unbeseelt; der aber, dem es von Innen aus sich selbst zu Theil wird, ist beseelt, wie denn Dieses die Natur der Seele ist. Wenn sich aber Das also verhält, daß nichts Anderes das sich selbst Bep. 246] wegende ist, als die Seele, so muß die Seele nothwendig sowohl ungeworden als unsterblich seyn. Von ihrer Unsterblichkeit nun genug!

Von ihrer Idee aber ist Das zu sagen, daß, wie sie beschaffen, in alle Wege Gegenstand einer durchaus göttlichen und langwierigen, womit sie aber zu vergleichen, Gegenstand einer menschlichen und kürzeren Erörterung sey. In dieser Weise wollen wir nun sprechen. (§. 54.) So gleiche sie denn der zusammengewachsenen Kraft eines gefiederten Gespanns und seines Wagenlenkers. Der Götter Rosse und Wagenlenker nun sind alle sowohl selbst gut, als von guter Abkunft, die Art der anderen aber ist gemischt. Und

*) D. h. so würde es Etwas geben, das nicht aus dem Anfang würde, nämlich den Anfang selbst, was nach dem Obersatz nicht seyn kann; sonach ist ἐξ ἀρχῆς nicht zu ändern.

zwar was uns betrifft, so lenkt der Führer erstens ein Doppelgespann; *) sodann ist ihm das eine der Rosse sowohl selbst **) edel und gut, als von solcher Abkunft, das andere aber sowohl von gegentheiliger Abkunft, als selbst das Gegentheil. ***) Schwierig und unbeholfen ist da nothwendig die Wagenlenkung bei uns.

Woher nun ferner für eine Lebensform die Benennung sterblich und unsterblich komme, muß man zu sagen versuchen. Das All der Seelen versorgt das unbeseelte All, es umwandelt nämlich den ganzen Himmel, jetzt in dieser, jetzt in anderer Gestalt erscheinend. (§. 55.) Eine Seele nun, welche noch in vollkommener Weihe und befiedert ist, wandelt in der Höhe und durchwebt das Weltall; wenn sie aber das Gefieder gelassen, wird sie fortgetrieben, bis sie etwas Festes erfaßt, in dem sie nun sich wohnhaft niederlassend und einen erdigen Leib annehmend, der durch ihre Kraft [bewegt] sich selbst zu bewegen scheint, als Ganzes genommen eine Lebensform genannt wird, und als aus Seele und Leib zusammengefügt, den Beinamen sterblich erhält; die Bezeichnung unsterblich aber erhält sie nicht aus irgend einem Vernunftbegriff; sondern wir bilden, da wir einen Gott weder sehen noch zureichend begreifen, ihn uns eben in der Vorstellung ab als eine unsterbliche

*) Im Unterschied von den Göttern, deren Gespann und Wesen einfach, ungemischt ist.

**) αὐτός statt αὐτῷ entsprechend dem vorhergehenden πάντες αὐτοί.

***) Der Sinn dieser Schilderung ist (vgl. §. 74) die Dreitheilung der Seele in das Vernünftige, τὸ λογιστικόν, den Wagenlenker, den thatkräftigen Muth, θυμός, θυμοειδές, das edle Roß, und die sinnliche Begierde, τὸ ἐπιθυμητικόν, das schlechte Roß. Daß dieses Schlechte und seine Quelle präexistentiell sey, ist dem unentwickelten Lehrbegriff des Phaidros eigenthümlich.

Lebensform, die theils Seele theils Körper ist, Beides aber für ewige Zeit zusammengewachsen. Doch Dieses soll ja nun, wie es immer dem Gotte gefällt, sich verhalten und so auch besprochen seyn. Nun wollen wir aber die Ursache von dem Verlust des Gefieders, durch welche es einer Seele entfalle, ins Auge fassen. Sie ist aber folgende.

(§. 56.) Des Gefieders Kraft ist, das Schwere nach Oben zu führen, es emporhebend dahin, wo das Geschlecht der Götter wohnt. Von allem Körperlichen hat es am Meisten Theil an dem Göttlichen. Das Göttliche aber ist das Schöne, das Weise, das Gute und was sonst derartig ist. Von Diesen nun nährt und kräftigt sich der Seele Gefieder am Meisten, vom Häßlichen aber und Bösen und was sonst von Jenem das Gegentheil ist, schwindet es und vergeht. Der große Herrscher im Himmel nun, Zeus, zieht den geflügelten Wagen treibend als Erster aus, anordnend Alles und besorgend; ihm aber folgt ein Heer von Göttern und Daimonen, p. 247] in eilf *) Schaaren geordnet. Denn Hestia bleibet allein im Götterhause; von den Andern aber führen Die, welche in der Zahl der Zwölf als herrschende Götter gereiht sind, ihre Schaar in der Reihe, in der jeder gereiht ist.

(§. 57.) Da gibt es nun viele und selige Schauspiele und

*) Man erinnert hier an den Thierkreis, die zwölf Monate u. s. w., wobei die Beziehung nicht zu übersehen ist, in die diese räumlichen und zeitlichen Unterschiede zu solchen des geistigen Lebens auch sonst gebracht werden. Hestia, sonst die im Mittelpunkt befindliche Erde, hier als Weltseele (Böckh), als ideale Erde (Ast), Centralfeuer der Pythagoraier gedeutet, ist sichtlich von Platon noch nicht mit der späteren Präcision aufgefaßt, wie auch das Götterhaus, das sie bewacht, halb pythagoraisch, halb homerisch noch ist.

Bewegungen innerhalb des Himmels, welche der beglückten Götter Geschlecht ausführt, Jeder das Seine verrichtend. Es folgt aber wer jedes Mal will und kann; denn der Neid steht draußen vor dem göttlichen Reigen.

Wenn sie aber nun zum Schmaus und Gelage gehen, haben sie gegen die höchste [unter-] himmlische Wölbung schon einen steilrechten Weg. *) Da fahren nun zwar die Götterwagen, wohlgezügelt das Gleichgewicht haltend, leicht hin, die anderen aber mühsam. Denn das mit Schlechtigkeit behaftete Roß, wenn es von einem der Wagenlenker nicht gut genährt worden, beugt sich und drückt schwerfällig zur Erde hinab. Da ist nun wahrlich einer Seele die äußerste Mühe und Anstrengung bereitet. Nämlich diejenigen Seelen zwar, welche unsterbliche genannt werden, gehen, wenn sie oben sind, hinaus und stehen nun auf dem Rücken des Himmels; hier stehend aber führt sie der Um-

*) Die kosmische Vorstellung ist hier folgende: Platon unterscheidet drei Schichten. Die mittlere ist der Himmel, in welchem das Götterhaus; von diesem, dem homerischen Olymp, ziehen die Götter durch den Himmelsraum (ἐντὸς οὐρανοῦ gegen die innere, concave Wölbung des Himmelsbogens (τὴν οὐραν. ἀψῖδα, oder ὑπουράνιος genannt, im Gegensatz gegen die convexe Wölbung und die oberste Schichte), erheben sich dann auf die convexe, äußere Wölbung (ἔξω πορ., νῶτον οὐρ.), wo sie in die oberste, überhimmlische Schichte, (ὑπερουρ. τόπος) die Ideenwelt schauen, gleichsam ihr Mahl haltend; die dritte Schichte ist der untere Luftraum und die Erde, wohin die Seelen sinkend sich verkörpern. Der Widerspruch dieser unklar pythagoraischen Vorstellung mit späteren Darstellungen beweist das Unentwickelte des Lehrbegriffs im Phaidros.

schwung herum, sie aber schauen, was außerhalb des Himmels ist.

(§. 58.) Den überhimmlischen Ort aber hat noch nie einer der Dichter hienieden besungen, noch wird ihn je einer nach Würdigkeit besingen. Es verhält sich aber also damit. Denn wagen wenigstens muß man, das Wahre zu sagen, zumal wer von der Wahrheit spricht. Das farblose und gestaltlose und unberührbare wesenhaft seyende Wesen nämlich ist nur für den Lenker der Seele, den Geist, schaubar, jenes Wesen, in Beziehung auf welches die Gattung der wahren Wissenschaft diesen Ort inne hat. *) Und nun, da ja das Geistesleben eines Gottes, und einer jeden Seele, welche das ihr Angemessene aufzunehmen bestrebt ist, **) von Geist und lauterer Wissenschaft sich nährt, wird sie nach verflossener Zeit das Seyende zu sehen froh, und das Wahre schauend wird sie genährt und ergötzt, bis sie der Umschwung im Kreislauf wieder an den vorigen Ort herumführt. Auf diesem Umzug aber erblickt sie die Gerechtigkeit selbst, erblickt die Besonnenheit, erblickt die Wissenschaft, nicht die, welcher ein Werden zukommt, nicht die, welche immer eine andere ist, je nachdem sie an einem anderen der Gegenstände haftet, die wir jetzt seyende nennen, sondern die an Dem, was das wesenhafte Seyn ist, haftende Wissenschaft; und nachdem sie das übrige ebenso wesenhaft Seyende geschaut und gekostet hat, sinkt sie wieder in das Innere des Himmels und kommt nach Hause zurück. (§. 59.) Wenn sie aber angekommen, stellt der Wagenlenker die Rosse an die Krippe, wirft ihnen Ambrosia vor und tränkt sie dazu mit Nektar. ***) Und dieses nun ist das Leben der

*) And. um welches her, in dessen Nähe.
**) Mit Stallbaum ὅσῃ ἂν μέλῃ statt ὅσῃ ἂν μέλλῃ.
***) Vgl. Homer. Il. I, 423 f. 493 f. V, 368.

p. 248] Götter! — Was aber die anderen Seelen betrifft, so erheben einige, welche ihrem Gott am Rüstigsten folgten und gleich kommen, ihres Wagenlenkers Haupt hinaus in den äußeren *) Raum und werden durch den Umschwung mit herumgeführt, obgleich von den Rossen verwirrt und mühsam das Seyende erblickend; andere aber erheben sich bald, bald sinken sie unter, und bei dem Ungestüm der Rosse sehen sie zwar Einiges, Anderes aber nicht. Die übrigen aber nach dem Oberen strebend folgen zwar alle; indessen da ihnen die Kraft fehlt, werden sie in die Tiefe untersinkend zusammen umgetrieben, einander tretend und drängend, indem eine der anderen voran zu seyn sich bemüht. Da gibt es nun Verwirrung und Wetteifer und Kampfschweiß im höchsten Maaß, wobei dann durch Schlechtigkeit der Wagenlenker viele gelähmt werden, viele viel Gefieder einbüßen, alle aber, nachdem sie viele Mühsal gehabt, als Ungeweihte, die nicht zum Schauen des Seyenden gelangt, zurückkommen und zurückgekommen im Gebiet der Meinung ihre Nahrung finden.

(§. 60.) Was nun die Quelle betrifft, woraus dieser große Eifer entspringt, zu sehen, wo das Gefilde der Wahrheit ist, so ist einmal die dem besten Theile der Seele angemessene Waide auf der dortigen Wiese zu finden, sodann wird das Gefieder, wodurch die Seele der Schwere entledigt sich erhebt, seiner Natur gemäß auf derselben genährt. Auch ist dieses eine Ordnung **) Adrasteia's: welche Seele als Gefährtin ihres Gottes von dem Wahren Etwas siehet, die soll bis zum anderen Umlauf unverletzt

*) D. i. überhimmlischen.
**) Eig. die Unentfliehbare; die Personification des Schicksals, der Weltordnung, vgl. d. Art. Nemesis in Real-Enc. V, S. 526 ff.

seyn, und wenn sie Dieses immer vollbringen kann, soll sie immer unbeschädigt seyn. Wenn sie aber, weil ihr die Kraft fehlt nachzufolgen, das Wahre nicht siehet, und durch irgend ein Mißgeschick, das sie betrifft, von Vergessenheit und Schlechtigkeit erfüllt, niedergedrückt wird, und niedergedrückt das Gefieder lässet, und auf die Erde fällt: dann ist es Gesetz, eine solche Seele bei der ersten Geburt noch in keine thierische Natur einzupflanzen, sondern die, welche noch am Meisten gesehen, in den Lebenskeim eines Mannes, der ein Philosoph oder ein Schönheitsfreund oder ein dem Dienst der Musen *) und der Liebe Ergebener werden wird, die zweite aber in den eines gesetzmäßigen Königes, oder eines kriegerischen und zum Herrschen bestimmten Mannes, die dritte in den eines Staatsbeamten, eines Wirthschafters oder eines Geldmannes, die vierte in den eines Mannes, der mit anstrengenden Leibesübungen oder mit irgend einer Art ärztlicher Körperpflege sich befassen wird; die fünfte wird einen die Wahrsagekunst und die heiligen Weihen betreffenden Lebensstand haben; der sechsten wird ein dichterischer oder ein anderer mit Nachahmen sich abgebender Beruf passen, der siebenten der des Handwerkers oder des Landmanns, der achten der des Sophisten oder Volksschmeichlers, der neunten der des Tyrannen.

(§. 61.) Unter allen Diesen **) aber empfängt nun wer sein Leben gerecht führt, ein besseres Loos, wer aber ungerecht, ein schlimmeres. Dahin nämlich, von wo jede Seele herkommt, gelangt sie nicht wieder in der Zeit von 10000 Jahren; denn vor Verfluß eines solchen Zeitraums wird sie nicht wieder befiedert, p. 249] die Seele Desjenigen ausgenommen, der ohne Trug philosophirt oder mit Philosophie der Liebe lebt. *) Diese aber kehren im dritten tausendjährigen Umzug, wenn sie dreimal nach einander diesen Lebensstand wählen und dadurch befiedert worden sind, im dreitausendsten Jahre zurück. Die übrigen aber, wenn sie das erste Leben vollendet haben, kommen vor Gericht; wenn sie aber gerichtet worden sind, so kommen einige in die Strafplätze unter der Erde und büßen ihr Urtheil; andere aber werden durch das Urtheil an einen Ort des Himmels, der Schwere entledigt, erhoben, und führen ein Leben dessen würdig, das sie in Menschengestalt gelebt haben. Im tausendsten Jahre aber gelangen beide Classen zur Auslosung und Wahl des zweiten Lebensstandes und jede wählt nun, welchen sie will. Da gelangt nun eine menschliche Seele auch wohl in den Lebensstand eines Thiers, und aus einem Thier Einer, der ehedem ein Mensch gewesen, wieder in einen Menschen. (§. 62.) Denn eine solche, die die Wahrheit freilich gar nie gesehen hat, wird nicht in diese Gestalt kommen. Denn der Mensch muß sie [die Wahrheit] begreifen in der Form der Idee, wie man es ausdrückt, welche aus einer Vielheit sinnlicher Wahrnehmungen sich ergebend durch logisches Denken zur Einheit zusammengefaßt wird. **) Das aber ist eben Wiedererinnerung an Jenes, was einst unsere Seele sah, als sie mit ihrem Gott wandelte, über Das, was wir jetzt als Seyn bezeichnen, hinwegsehend und sich nach dem wesenhaft Seyenden emporrichtend. Daher wird denn auch ge-

*) Besonders der Musik, die Platon so hoch stellt, daß die Philosophie Phaed. p. 61 die größte Musik heißt.

**) Oder: In allen diesen Berufsarten.

*) Vgl. Plat. Leg. p. 837.

**) Heind. Ast: *ξυναιρουμένων*, welche aus einer Vielheit sinnlicher, durch das Denken in Eins verknüpfter Wahrnehmungen entspringt. Heind. *τὸ κατ᾽ εἶδος λεγόμενον*, das Allgemeine, das nach Gattungen Ausgedrückte muß der Mensch begreifen. Allein zu *ξυνιέναι* ist zu ergänzen *αὐτήν, τὴν ἀλήθειαν*.

rechter Weise allein des Philosophen Geist befiedert; denn er verweilt so viel als möglich ununterbrochen im Erinnern bei Jenem, bei dem sein Gott verweilt um göttlich zu seyn. Welcher Mann aber nun solche Erinnerungen sich auf rechte Weise zu Nutzen macht, der allein empfängt, als ununterbrochen mit vollkommenen Weihen geweiht, wahrhaft die Weihe der Vollkommenheit. Indem er aber der menschlichen Bestrebungen sich entschlägt und bei dem Göttlichen verweilt, wird er zwar von der Menge als ein Verrückter berufen; daß er aber ein göttlich Begeisterter ist, bleibt der Menge verborgen.

(§. 63.) Und hier ist nun der Ort, wo die ganze Rede von der vierten Art des Wahnsinns eintritt,*) da Einer, wenn er beim Anblick der Schönheit hienieden der wahrhaftigen sich wieder erinnernd sich befiedert, und neu sich befiedernd wieder aufzufliegen verlangt, aber die Kraft dazu nicht findet, einem Vogel gleich nach Oben blickend und um das Untere sich nicht kümmernd, da ein Solcher, sage ich, die Beschuldigung erfährt, daß er im Zustande des Wahnsinns sich befinde — die Rede also davon, daß unter allen Arten der Begeisterung gerade diese die beste und von der besten Abkunft sey sowohl für Den, der sie selbst inne hat, als auch für Den, der in Gemeinschaft mit ihr tritt, und daß wer dieses Wahnsinns theilhaftig die Schönen liebt, ein Liebhaber genannt wird. — Wie nämlich schon gesagt worden ist, jede Menschenseele hat zwar ihrer Natur gemäß das Seyende geschaut, sonst wäre sie p. 250] nicht in diese Lebensform gekommen. Aber von dem Diesseitigen sich an Jenes wieder zu erinnern, ist nicht leicht für jede, nicht für Diejenigen, welche damals das Jenseitige nur flüchtig sahen, noch für Diejenigen, welche hieher herabgefallen Mißgeschick hatten, so daß sie durch irgend gesellschaftliche Verbindungen zum Unrecht verleitet von Vergessenheit des Heiligen, das sie damals gesehen, behaftet sind. Wenige fürwahr bleiben übrig, denen das Vermögen des Erinnerns noch in genügendem Maße zu Gebot steht. Diese aber, wenn sie irgend ein Abbild des Jenseitigen sehen, werden gewaltig aufgeregt, und sind ihrer selbst nicht mehr mächtig; was aber dieser leidenschaftliche Zustand ist, wissen sie nicht weil ihre Wahrnehmung ihn nicht genügend durchdringt. (§. 64.) Von der Gerechtigkeit nun zwar und der Besonnenheit und was sonst für Seelen werthvoll ist, wohnt kein Lichtglanz in ihren Abbildern hienieden, sondern durch trübe Werkzeuge schauen Wenige nur und mühsam, indem sie mit den Bildern derselben in Berührung kommen, die Gattung des Abgebildeten. Die Schönheit aber war damals leuchtend zu sehen als mit dem beglückenden Reigen wir im Gefolge des Zeus, Andere in dem eines anderen der Götter eines seligen Anblicks und Schauens genossen, und in diejenige der Weihen eingeweiht waren, welche die seligste zu nennen heilige Pflicht ist, und welche wir feierten, selbst noch fehllos und unberührt von den Uebeln, die in späterer Zeit auf uns warteten, dabei aber fehllose und lautere und wandellose und beglückende Gesichte mit geweihtem und priesterlichem Auge in reinem Glanze schauend, als Reine selbst und nicht eingekerkert in diesen Körper, wie wir das jetzt nennen, was wir mit uns, dem Schaalthiere gleich angebunden, herumtragen. (§. 65) Dieses nun sey der Erinnerung gewidmet, um deren willen in Sehnsucht nach dem Damaligen jetzt ausführlicher geredet worden ist!

Was aber die Schönheit betrifft, so stand sie, wie wir gesagt haben, unter jenen befindlich*) in lichtem Glanze, und

*) Ast: huc igitur spectat haec oratio etc.

*) v. l. ἰόν, unter jenen wandelnd. Schleierm.

rechter Weise allein des Philosophen Geist befiedert; denn er verweilt so viel als möglich ununterbrochen im Erinnern bei Jenem, bei dem sein Gott verweilt um göttlich zu seyn. Welcher Mann aber nun solche Erinnerungen sich auf rechte Weise zu Nutzen macht, der allein empfängt, als ununterbrochen mit vollkommenen Weihen geweiht, wahrhaft die Weihe der Vollkommenheit. Indem er aber der menschlichen Bestrebungen sich entschlägt und bei dem Göttlichen verweilt, wird er zwar von der Menge als ein Verrückter berufen; daß er aber ein göttlich Begeisterter ist, bleibt der Menge verborgen.

(§. 63.) Und hier ist nun der Ort, wo die ganze Rede von der vierten Art des Wahnsinns eintritt, *) da Einer, wenn er beim Anblick der Schönheit hienieden der wahrhaftigen sich wieder erinnernd sich befiedert, und neu sich befiedernd wieder aufzufliegen verlangt, aber die Kraft dazu nicht findet, einem Vogel gleich nach Oben blickend und um das Untere sich nicht kümmernd, da ein Solcher, sage ich, die Beschuldigung erfährt, daß er im Zustande des Wahnsinns sich befinde — die Rede also davon, daß unter allen Arten der Begeisterung gerade diese die beste und von der besten Abkunft sey sowohl für Den, der sie selbst inne hat, als auch für Den, der in Gemeinschaft mit ihr tritt, und daß wer dieses Wahnsinns theilhaftig die Schönen liebt, ein Liebhaber genannt wird. — Wie nämlich schon gesagt worden ist, jede Menschenseele hat zwar ihrer Natur gemäß das Seyende geschaut, sonst wäre sie p. 250] nicht in diese Lebensform gekommen. Aber von dem Diesseitigen sich an Jenes wieder zu erinnern, ist nicht leicht für jede, nicht für Diejenigen, welche damals das Jenseitige nur flüchtig sahen, noch für Diejenigen, welche hieher herabgefallen Mißgeschick hatten, so daß sie durch irgend gesellschaftliche Verbindungen zum Unrecht verleitet von Vergessenheit des Heiligen, das sie damals gesehen, behaftet sind. Wenige fürwahr bleiben übrig, denen das Vermögen des Erinnerns noch in genügendem Maße zu Gebot steht. Diese aber, wenn sie irgend ein Abbild des Jenseitigen sehen, werden gewaltig aufgeregt, und sind ihrer selbst nicht mehr mächtig; was aber dieser leidenschaftliche Zustand ist, wissen sie nicht weil ihre Wahrnehmung ihn nicht genügend durchdringt. (§. 64.) Von der Gerechtigkeit nun zwar und der Besonnenheit und was sonst für Seelen werthvoll ist, wohnt kein Lichtglanz in ihren Abbildern hienieden, sondern durch trübe Werkzeuge schauen Wenige nur und mühsam, indem sie mit den Bildern derselben in Berührung kommen, die Gattung des Abgebildeten. Die Schönheit aber war damals leuchtend zu sehen als mit dem beglückenden Reigen wir im Gefolge des Zeus, Andere in dem eines anderen der Götter eines seligen Anblicks und Schauens genossen, und in diejenige der Weihen eingeweiht waren, welche die seligste zu nennen heilige Pflicht ist, und welche wir feierten, selbst noch fehllos und unberührt von den Uebeln, die in späterer Zeit auf uns warteten, dabei aber fehllose und lautere und wandellose und beglückende Gesichte mit geweihtem und priesterlichem Auge in reinem Glanze schauend, als Reine selbst und nicht eingekerkert in diesen Körper, wie wir das jetzt nennen, was wir mit uns, dem Schaalthiere gleich angebunden, herumtragen. (§. 65.) Dieses nun sey der Erinnerung gewidmet, um deren willen in Sehnsucht nach dem Damaligen jetzt ausführlicher geredet worden ist!

Was aber die Schönheit betrifft, so stand sie, wie wir gesagt haben, unter jenen befindlich *) in lichtem Glanze, und

*) Ast: huc igitur spectat haec oratio etc.

*) v. l. ἰόν, unter jenen wandelnd. Schleierm.

auch hieher gekommen, faſſen wir ſie mit dem hellſten unſerer Sinne auf, als auf das Hellſte ſchimmernd. Das Auge nämlich kommt uns als der ſchärfſte der Sinne des Körpers zu; *) doch wird die Weisheit nicht damit erblickt. Denn gar wunderbare Liebestriebe würde ſie bereiten, wenn ein ſolch helles Bild von ihr in die Augen fallend bereitet wäre, und ſo auch das andere Liebenswürdige. **) Der Schönheit allein aber iſt nun dieſes Theil geworden, ſo daß ſie das Sichtbarſte und das Liebreizendſte iſt.

*) Vgl. Cic. de fin. II. 16.
**) Nämlich die übrigen Ideen außer der Schönheit.

Druck der J. B. Metzler'ſchen Buchdruckerei in Stuttgart.

VOLUME 2

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Zweihundertzweiunddreißigstes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1853.

Platon's
Werke.

Erste Gruppe:
Gespräche zur Verherrlichung des Sokrates.
Zweites Bändchen.

Phaidros oder vom Schönen (Schluß. §. 66-147)
und
Lysis oder von der Freundschaft.

Uebersetzt
von
L. Georgii,
Dekan in Brackenheim.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1853.

Platon's
Werke.

Erste Gruppe:
Gespräche zur Verherrlichung des Sokrates.
Zweites Bändchen.

Phaidros oder vom Schönen (Schluß. §. 66-147)
und
Lysis oder von der Freundschaft.

Uebersetzt
von
L. Georgii,
Dekan in Brackenheim.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1853.

Phaidros.

(§. 66.) Zwar nun wer nicht ein noch Neugeweihter ist, *) oder wer dem Verderben schon verfallen, den zieht es nicht mit scharfem Drange von hier nach dort zu der Schönheit selbst, wenn er schaut, was hienieden ihre Benennung trägt. Sein Anblick stimmt ihn daher nicht zur Verehrung, sondern der Lust fröhnend, sucht er nach thierischer Art den Trieb des Geschlechts und der Begattung p. 251] zu befriedigen, und fürchtet und schämt sich nicht, in zügelloser Annäherung wider die Natur der Lust nachzujagen. Wer aber noch frisch geweiht ist, und das Damalige vielfältig geschaut hat, Der, wenn er ein gottähnliches, die Schönheit wohl abbildendes Antlitz sieht oder eine solche Körpergestalt, wird zuerst von Schauer ergriffen, und es überkommt ihn Etwas von den damaligen Beängstigungen; sodann aber wenn er es anblickt, verehrt er es wie einen Gott, und fürchtete er nicht den Schein eines übermäßigen Wahnsinns, er würde gar dem Liebling opfern, wie einem Götterbild und einem Gott. (§. 67.) Nun er ihn aber gesehen, ergreift ihn, wie nach dem Fieberschauer, eine veränderte Stimmung, Schweiß

*) ὁ νεοτελής, der, dessen Weihe von dem vorzeitlichen Schauen her noch nicht veraltet ist.

und ungewohnte Hitze. Indem er nämlich durch die Augen den Ausfluß der Schönheit in sich aufnimmt, wird er von einer Erwärmung durchdrungen, in deren befeuchtendem Zug *) die Keimkraft des Gefieders sich löst. In Folge dieser Erwärmung aber schmilzt um den Keim desselben Das, was vorlängst in Härte sich zusammenschließend, ihn zu sprossen verhindert hat. Indem aber nun Nahrung zuströmt, schwillt und strebt aus der Wurzel hervorzukeimen des Gefieders Kiel um die ganze Gestalt der Seele; denn ehedem war sie ganz befiedert! Dabei nun pocht und gährt ihr ganzes Wesen, und was das Leiden der Zahnenden mit den Zähnen ist, wenn sie zuerst hervorbrechen, ein Jücken und Stechen im Zahnfleisch, dasselbe fürwahr leidet die Seele Dessen, dem das Gefieder zu keimen anfängt; es pocht und jückt und kitzelt sie, indem ihr das Gefieder keimt. (§. 68.) Zwar nun wenn sie auf die Schönheit des Lieblings blickt und die von derselben sich losreißenden und zur Liebe reizenden **) Theile, welche ja deßhalb Liebreiz ***) genannt werden, wenn sie, sage ich, diesen Liebreiz in sich aufnehmend, von jenem lösenden Wärmezug durchströmt wird, so erholt sie sich vom Schmerz und fühlt sich wohl. Wenn sie aber einsam ist und vertrocknet, so dorren die Ränder der Oeffnungen

*) ᾗ sc. ὁδῷ, wodurch, oder sc. θερμότητι; oder ᾗ auf ἀπορροή bezogen, effluvium, quo pennarum natura irrigatur. Ast. Die Worte ᾗ — ἄρδεται als Glosse mit Ast auszuscheiden, ist kein Grund.

**) ἐπιόντα, so wegen des Wortspiels; wörtlich „die — ihr zukommenden Th."

***) ἵμερος aus ἐπιόντα und ῥέοντα μέρη, ein Wortspiel, das am Besten zeigt, daß es Platon mit solchen Etymologieen nicht ernstlich meint; vgl. §. 79. Ast hält die Worte μέρη — καλεῖται ohne Ursache für eine Glosse.

da, wo das Gefieder hervorbricht, zusammen und sperren, sich verschließend, den sprossenden Trieb des Gefieders ab. Dieser aber mit dem Liebreiz abgesperrt, hüpft nun gleich dem Aderschlag, und sticht gegen jedwede Oeffnung, auf die er trifft, so daß die ganze Seele ringsum gestachelt rast und voll Schmerzen ist. Weil sie aber die Erinnerung des Schönen in sich trägt, fühlt sie sich auch wieder wohl. (§. 69.) Indem aber so die Eindrücke von Beidem sich mischen, wird ihr unheimlich über der Seltsamkeit dieses leidenschaftlichen Zustandes und da sie sich nicht zu helfen weiß, geräth sie in Wuth, und wahnsinnig, wie sie ist, kann sie weder bei Nacht schlafen, noch bei Tag bleiben, wo sie auch seyn mag, läuft aber sehnsuchtsvoll überall hin, wo sie Den sehen zu können meint, der die Schönheit besitzt. Sobald sie ihn aber sieht und sich neuen Liebreiz zuleitet, löst sie das vorhin Zusammengeschrumpfte auf und wieder Athem schöpfend, entledigt sie sich der Stacheln und Schmerzen und genießt wieder im jetzigen Augenblick jene süßeste p. 252] Lust. Deßwegen verläßt sie ihn auch freiwillig nicht, noch schätzt sie Jemanden höher als den Schönen, sondern Mutter und Brüder und alle Genossen vergißt sie und schlägt es für Nichts an, wenn Hab und Gut fahrlässiger Weise verloren geht; um Bewahrung von Sitte und Anstand aber, womit sie sonst sich zierte, unbekümmert, ist sie bereit, ein dienstbares Leben zu führen, und wo er es irgend gestattet, nur so nahe als möglich bei dem Gegenstand ihrer Sehnsucht zu ruhen. Denn neben Dem, daß sie von Verehrung erfüllt ist, findet sie auch in ihm, der die Schönheit besitzt, allein einen Arzt für die größten Mühsale. (§. 70.) Diesen leidenschaftlichen Zustand aber, o schöner Knabe, an den ja meine Rede gerichtet ist, heißen die Menschen Eros; hörst du aber wie ihn die Götter nennen, so wirst du mit Recht ob dem jugendlichen Muthwillen lachen. Es sagen nämlich, meine ich, einige der Ho-

meriden *) aus den geheimen Gesängen zwei Verse auf den Eros, von denen der zweite **) sehr ausgelassen und nicht eben wohllautend ist. Sie singen nämlich:

Den nun nennen die Sterblichen zwar den geflügelten Eros,
Pteros aber die Götter vom Sinn bethörenden Flattern. ***).

*) Homeriden (vgl. Pauly Realencyclopädie IV. 1414 d. Art.) hießen eine Sängerinnung auf der Insel Chios, die ihre Abstammung und ihre Poesie an Homer als ihren Stammvater anknüpfte; sodann die den Homer verherrlichenden und nachahmenden Rhapsoden, die für religiöse Feierlichkeiten Hymnen dichteten, und die in unserer Stelle als eine Art Schule erscheinen, deren Produkte zugleich mit mystischen Tendenzen (ἀπόῤῥητα ἔπη) und zwar von orphischem Charakter zusammenhingen. Wenigstens weist diese mystische Umdeutung der Götterformen, besonders aber ihre Verwicklung in die gemeine Mystik des sinnlichen Geschlechtslebens auf Orphisches hin, wovon die ästhetische Sinnlichkeit bei Homer, welchen nebst Lysias und den Sophisten Ast von Platon hier illudirt werden läßt, wesentlich verschieden ist. Man kann an Onomakritos, den Urheber der orphischen Mystik, zugleich Sammler und Fälscher auch der homerischen Gedichte erinnern, so wie daran, daß eine zwar spätere Notiz die Knabenliebe auf Orpheus zurückführt.

**) Heindorf, Schleiermacher finden das Anstößige im ersten Vers, daß nämlich Eros als der geflügelte, d. h. sinnliche dargestellt werde, während er im zweiten der das Gefieder der Seele erzeugende geistige Eros sey, weßhalb sie auch πτεροφύτορ' statt πτερόφοιτον lesen, eine Annahme, die Ast mit Recht verwirft. Daß die gemeine Auffassung des Eros den Göttern zugeschrieben wird, kann nicht befremden, wenn man an orphische Elemente denkt. Daß Platon die Verse selbst gemacht habe, ist eine alles Grundes entbehrende Vermuthung.

***) Pteros, πτερως, der Beflügelnde, διά πτερόφοιτον ἀν. wörtlich ein obscöner Ausdruck. Heind. und Bekker πτεροφύτορ' d. h. „vom Gefiederweckenden Drange."

Diesem nun kann man Glauben schenken oder auch nicht; jedenfalls aber verhält es sich wirklich in jener Weise mit dem leidenschaftlichen Zustand der Liebenden und der Ursache davon.

(§. 71.) Wer nun von den Gefährten des Zeus ergriffen wird, der vermag die Pein des Flügelnamigen standhafter zu tragen. Die aber, welche des Ares Diener waren und mit ihm umwandelten, sind, wenn sie vom Eros gefesselt werden und von dem Geliebten in Etwas gekränkt zu seyn meinen, mordlustig und bereit sich selbst und den Liebling hinzuopfern. Und so je nach der Art seines Gottes, zu dessen Reigen er gehörte, lebt Jeder, ihn ehrend und nach Kräften nachahmend, so lange er noch unverdorben ist und das erste Daseyn hienieden verlebt, und auf dieselbe Weise bestimmt er auch seinen Umgang sowohl mit den Geliebten als anderen Leuten und sein Betragen gegen sie. (§ 72.) So nun wählt auch Jeder unter den Schönen sich den Gegenstand seiner Liebe nach seiner Art aus, und als wäre ihm jener ein Gott selbst, rüstet er ihn sich zu und schmückt er ihn aus wie ein Götterbild, es zu ehren und zu feiern. Die dem Zeus Angehörigen suchen also nun zu ihrem Geliebten eine Zeusseele. Sie sehen daher darauf, ob er nach seiner Natur ein Philosoph und zum Herrschen tüchtig sey, und wenn sie ihn gefunden und lieb gewonnen haben, thun sie Alles, damit er es werde. Wenn sie sich nun früher nicht auf solche Bestrebung eingelassen haben, so versuchen sie es jetzt, indem sie theils lernen, woher sie irgend können, theils selbst der Sache nachgehen. p. 253] Darnach aber spürend, sind sie gar wohl im Stande, von sich selbst die Natur ihres Gottes aufzufinden wegen der Nöthigung, der sie unverrückt unterliegen, auf den Gott zu blicken; und indem sie ihn im Erinnern erfassen, nehmen sie, von Begeisterung erfüllt, die Sitten und Bestrebungen desselben an, so weit es einem Menschen möglich ist, eines Gottes theilhaftig zu werden.

(§. 73.) Und hievon denn den Geliebten als die Urſache betrachtend, huldigen ſie ihm noch mehr; und wenn ſie aus dem Borne des Zeus ſchöpfen, wie die bacchiſchen Weiber,*) ſo laſſen ſie es auf des Geliebten Seele überfließen und machen ihn ſo viel als möglich ihrem Gott ähnlich. Hinwiederum Diejenigen, welche im Gefolge der Here waren, ſuchen einen Königlichen, und wenn ſie ihn gefunden, thun ſie an ihm ganz Daſſelbe. Die aber, die dem Apollon oder welchem der Götter ſonſt angehören, ſuchen, dem Gotte nachgehend, ſich einen Liebling, der alſo geartet iſt, und wenn ſie ihn gewonnen haben, leiten ſie ihn, ſo weit es in eines Jeden Macht liegt, zu des Gottes Beſtrebung und Idee hin, indem ſie ſowohl ſelbſt ihn nachahmen, als den Liebling dazu überreden und nach dieſem Maße bilden; und, ohne weder Neid noch unedle Scheelſucht gegen den Liebling zu hegen, ſondern weil ſie über Alles bemüht ſind, ihn ſo viel als möglich zu allſeitiger Aehnlichkeit mit ihnen ſelbſt und dem Gott zu leiten, den ſie ehren, darum handeln ſie ſo. (§. 74.) Ein Eifer alſo von wahrhaft Liebenden und wenn ſie bezwecken, um was ſie ſich beeifern, eine heilige Weihe, wie ich ſage, ſchön und beglückend, iſt es, was ſo durch den von Liebe wahnſinnigen Freund dem Freunde zu Theil wird, wenn er gewonnen iſt. Gefeſſelt aber wird der Gewonnene **) auf folgende Weiſe.

Wie ich im Anfang dieſes Mythos jede Seele dreifach getheilt habe, nämlich in zwei roſſeähnliche Geſtalten, und eine

*) Die Begeiſterung der Bacchantinen wird auch ſonſt als ein Schöpfen aus Milch- und Honigbächen bezeichnet. Jon. 534.

**) Aſt: „wenn er von ihm erkoren iſt; gewonnen aber wird der Erkorene auf dieſe Weiſe"; Stallb. nimmt eine prolepsis an. Schleierm. lieſt εὑρεθείς ſtatt αἱρεθείς. „Erobert aber wird er, wenn er gefunden iſt, auf dieſe Art".

dritte, den Wagenlenker darſtellende, ſo ſoll es uns auch jetzt noch dabei bleiben. Von den Roſſen aber iſt ja, ſagen wir, das eine gut, das andere nicht; worin aber die Tugend des guten und die Schlechtigkeit des ſchlechten beſtehe, Das haben wir nicht erörtert, iſt aber nun zu beſprechen. Das nun von den beiden, welches von ſchönerer Beſchaffenheit iſt, iſt ſeiner Geſtalt nach aufrecht gebaut und gut gegliedert, hat hohen Nacken, gebogene Naſe, weiße Farbe, ſchwarze Augen, vereinigt Ehrliebe mit Beſonnenheit und Schamhaftigkeit, und ein Freund wahrer Denkweiſe wird es ohne Schläge nur durch Befehl und Wort gelenkt. Das andere dagegen iſt gebeugt, plump und ſchlecht gebaut, von dickem Nacken, kurzem Hals, ſtumpfer Naſe, ſchwarzer Farbe, blauaugig mit Blut unterlaufen, ein Freund von Trotz und Anmaßung, um die Ohren haarig, taub, kaum der Peitſche und dem Stachel gehorſam. (§. 75.) Wenn nun der Wagenlenker, indem er das geliebte Antlitz ſieht, durch die ganze Seele bei der Wahrnehmung erglühend, p. 254] von Kitzel und Sehnſucht geſtachelt wird, ſo hält das dem Wagenlenker gern folgende Roß, wie immer ſo auch jetzt von Scham bewältigt, ſelbſt an ſich, nicht auf den Geliebten loszurennen; das andere aber kehrt ſich nicht mehr weder an Stachel noch Peitſche des Wagenlenkers, ſondern ſpringend treibt es mit Gewalt fort, und dem Mitgeſpann und dem Wagenlenker alle mögliche Noth bereitend, zwingt es ſie, zu dem Liebling zu gehen, und gegen ihn der Vergünſtigung aphrodiſiſcher Gefälligkeit Erwähnung zu thun. Anfangs indeſſen leiſten Beide voll Unwillen Widerſtand, als ſollten ſie zu etwas Argem und Geſetzwidrigem genöthigt werden; endlich aber, wenn des Uebels kein Ende iſt, gehen ſie fortgezogen hin, nachgebend und verſprechend, ſie wollen das Verlangte thun. Nun ſind ſie bei ihm, nun ſehen ſie das ſtrahlende Angeſicht des Lieblings.

(§. 76.) Indem es aber der Wagenlenker sieht, wird seine Erinnerung zu dem Wesen der Schönheit fortgeführt, und wieder sieht er sie mit der Besonnenheit vereint auf unentweihtem Grunde stehen. Bei diesem Anblick aber erbebt er *) und beugt sich, von Verehrung erfüllt, rückwärts nieder, und zugleich wird er genöthigt, die Zügel so stark nach hinten anzuziehen, daß er beide Rosse auf die Hüften setzt, das eine gutwillig, weil es nicht Widerstand leistet, das trotzige aber höchst widerwillig. Indem sie nun beide weiter zurückgehen, geräth das eine so sehr in Beschämung und Entsetzen, daß es die ganze Seele mit Schweiß benetzt; das andere aber, sobald es den Schmerz los ist, den es von dem Zaum und dem Sturz bekommen, hat kaum wieder Athem geschöpft, so beginnt es voll Zorn zu schmähen, und den Wagenlenker und seinen Mitgespann auf alle Weise schlecht zu machen, als wären sie aus Feigheit und Unmännlichkeit von ihrer Stellung **) und ihrem Versprechen gewichen. Und wiederum sie drängend, gegen ihren Willen hinzugehen, gibt es ihnen kaum nach, wenn sie bitten, es auf ein anderes Mal zu verschieben. (§. 77.) Ist aber die verabredete Zeit gekommen, so erinnert es sie, die sich anstellen, als dächten sie nicht mehr daran, wendet Gewalt an, wiehert, zieht sie fort und nöthigt sie, mit den nämlichen Reden zu dem Liebling zu kommen; und wenn sie ihm nahe sind, so zieht es, sich vorwärts beugend, den Schweif emporsträubend und in den Zaum beißend, schamlos weiter. Der Wagenlenker aber, in noch stärkerem Grade von dem vorigen Gemüthszustand ergriffen, wie Einer, der von

*) σεφθεῖσα und ὑπτία geht eigentlich auf ἡ μνήμη τοῦ ἡνιόχου.

**) τὴν τάξιν λιπόντε, ein militärischer (Ast, λειποτάκτης) oder vielleicht eher gymnastischer (vgl. §. 81) Ausdruck. Das Aufgeben des Kampfes bei den olympischen Spielen aus Furcht vor dem Gegner galt als Sünde gegen die Spielordnung. (Pauly, Real-Enc. Olymp. V, S. 908.)

den Schranken auslaufend *) sich rückwärts beugt, zerrt den Zaum des trotzigen Rosses mit noch stärkerer Gewalt aus dem Gebiß nach Hinten, strengt ihm die schmähsüchtige Zunge und die Backen an bis aufs Blut und bereitet ihm Schmerzen, indem er ihm Schenkel und Hüften zur Erde niederzwingt. (§. 78.) Wenn aber das schlimme Roß dieselbe Behandlung öfters erfährt und von seiner trotzigen Wildheit läßt, so folgt es gedemüthigt schon der vernünftigen Leitung des Wagenlenkers, und wenn es den Schönen sieht, vergeht es vor Furcht. Und so kommt es, daß die Seele des Liebhabers nun dem Liebling verschämt und verschüchtert p. 255] folgt. Dieser nun, da er sich ja fast einem Gott gleich alle Arten von Huldigung dargebracht sieht, dargebracht von Einem, der sich nicht als ein Liebender nur anstellt, sondern in Wahrheit diese Leidenschaft hegt, wie er ja selbst schon durch den Zug der Natur befreundet gestimmt ist, schließt mit dem Huldigenden einen Freundschaftsbund. **) Und wenn er auch etwa vordem von seinen Gespielen oder irgend anderen Leuten, welche sagten, es sey eine Schande, einem Liebenden sich zu nähern, aufgestiftet worden wäre, und er deßhalb den Liebenden zurückgestoßen hätte: so bringt ihn doch schon im Verlauf der Zeit seine Jugend und die Macht der Nothwendigkeit dazu, demselben ein Verhältniß des Umgangs zu gestatten. (§. 79.) Denn nimmer ja ist es vom Geschicke bestimmt, daß der Schlechte dem Schlechten freundlich, noch daß der Gute dem Guten nicht freundlich sey. Indem er es aber nun gestattet, und Gespräch und Umgang sich gefallen läßt, so regt das im unmittelbaren Verkehr sich äußernde Wohlwollen des Liebenden

*) D. h. wenn das absperrende Seil fällt und das Wettrennen beginnt.

**) εἰς ταὐτὸν ἄγει τὴν φιλίαν wird von Vielen als Glosse genommen.

den Geliebten mächtig auf, indem er es bald durchfühlt, daß alle seine anderen Freunde und Angehörigen zusammen genommen, verglichen mit dem gottbeseelten Freunde ihm so gut als keine Freundschaft gewähren. Wenn er aber nun dieses Verhältniß längere Zeit fortsetzt, in seiner Nähe verweilt und dabei auf den Ringplätzen und bei anderen Anlässen des Umgangs in persönliche Berührung mit ihm tritt, dann leitet sich der Quell jenes Stroms, welchen Zeus, als er den Ganymedes *) liebte, Liebreiz nannte, in Fülle dem Liebhaber zu, so daß derselbe theils in diesen eindringt, theils von ihm, wenn er selbst erfüllt ist, wieder nach außen strömt; und wie der Wind oder Schall, von glatten und festen Körpern abspringend, dahin zurückgetrieben wird, von wo er ausging, so kommt die Strömung der Schönheit, durch das Auge, wo sie den natürlichen Gang zur Seele hat, sich fortleitend, wieder in den Schönen zurück mit neubefiedernder Kraft; und ihr feuchter Zug löst die Mündungen des Gefieders, weckt den Trieb der Befiederung und erfüllt nun auch wieder die Seele des Geliebten mit Liebe. (§. 80.) Er liebt zwar nun, aber wen, ist ihm unklar; und weder weiß er, wie ihm geschehen, noch kann er es sagen, sondern wie Einer, der von einem Anderen die Augenkrankheit **) geerbt hat, weiß er die Ursache nicht zu sagen; daß er aber in dem Liebenden wie in einem Spiegel sich selbst erblickt, ist ihm verborgen. Und zwar wenn Dieser anwesend ist, wird er gerade so wie Dieser von Schmerz frei; wenn er aber abwesend ist, so sehnt er sich wieder gerade so, wie er ersehnt wird, der Liebe Abbild, die Gegenliebe, in

*) Ganymedes, Sohn des Tros, von Zeus wegen seiner Schönheit durch seinen Adler entführt, und dann sein Mundschenke. Ast findet hier eine Parodie des Gastmahls Xenophon's VIII, 30.

**) Die nach dem Glauben der Alten durch den bloßen Anblick mitgetheilt wurde.

sich tragend; er aber sagt und glaubt nicht, daß dieselbe Liebe, sondern daß sie Freundschaft sey. Indessen sehnt er sich fast ebenso wie Dieser, nur in schwächerem Grade, ihn zu sehen, zu berühren, zu küssen, zu umarmen, und, wie es ja natürlich ist, thut er es auch in der Folge bald. (§. 81.) Beim Umarmen nun hat das unbändige Roß des Liebhabers mit dem Wagenlenker ein Wort zu sprechen, und fordert für die vielen Mühsale ein Bischen Genuß; p. 256] das des Lieblings aber hat zwar Nichts zu sagen, aber von Empfindung gesteigert, und ohne sich klar zu seyn, umfaßt es den Liebhaber und küßt ihn, ihn als seinen wohlwollendsten Freund begrüßend, und wenn sie sich umarmen, vermöchte er für seinen Theil sich nicht zu weigern, dem Liebenden zu willfahren, wenn er ihn darum bäte. Hiegegen aber leistet wieder der Mitgespann mit dem Wagenlenker Widerstand, von Schamgefühl und Vernunft geleitet.

Und nun, wenn die besseren vernünftigen Seelenkräfte, von welchen die Richtung zu geregeltem Wandel und zur Philosophie ausgeht, obsiegen, so führen sie schon hienieden ein seliges und einhelliges Leben, indem sie sich selbst beherrschend und geordnet, wie sie sind, Dasjenige unterthänig erhalten, woran die Schlechtigkeit der Seele, Das aber frei, woran die Tugend derselben haftet. Sterben sie aber, so haben sie ja, befiedert und leicht geworden, von jenen drei Ringkämpfen, diesen wahrhaft olympischen Spielen, *)

*) Dieselbe bildliche Redeweise Aischyl. Eumen. 592. vgl. Plat. Rep. IX, 583. Ast versteht die τρία παλαίσματα von den drei Wettläufen der olympischen Spiele, dem Stadion, oder einfachen, ursprünglich allein üblichen Bahnlauf, dem Diaulos, Doppellauf, die Bahn hinaus und zurück, der Ol. 14, und dem Dolichos, Dauer oder Langlauf, der Ol. 15 aufkam, und nach verschiedenen Angaben 7, 12, 20, 24 (sogar 12 mal 24? Wachsmuth hellen. Alterth. K. II. S. 215)

schon in Einem den Sieg gewonnen, ein Glück so groß, daß weder eine Gabe menschlicher Besonnenheit noch göttlichen Wahnsinns den Werth desselben für den Menschen überbieten kann.

(§. 82.) Wenn sie aber einen ungebildeteren und unphilosophischen, dabei aber doch ehrliebenden Wandel führen, so mag es wohl einmal geschehen, daß die beiden unbändigen Gespanne im Zustande der Berauschung oder einem anderen sorglosen Augenblick die Seelen unbewacht überraschen, sie zusammenführen, und Das, was die Menge als das seligste Theil betrachtet, erwählen und verwirklichen; und haben sie es einmal verwirklicht, so machen sie sich desselben schon auch fernerhin theilhaftig, doch sparsam, da ihr Thun ja Etwas betrifft, das nicht eben des ganzen Geisteslebens Billigung hat. Als Freunde nun bringen zwar auch Diese, doch weniger als Jene, ihr Leben mit einander zu, sowohl so lange die Liebe dauert, als wenn sie darüber hinaus sind, indem sie glauben, die höchsten Gewährschaften gegenseitig theils gegeben, theils empfangen zu haben, so daß sie es für Sünde achten müßten, dieselben wieder einzulösen und jemals in Feindschaft zu gerathen. (§. 83.) Im Sterben aber gehen sie zwar noch unbefiedert, aber von dem Triebe, sich zu befiedern, durchdrungen, aus dem Körper, so daß sie doch einen nicht geringen Preis von ihrem Liebeswahnsinn davon tragen. Denn in die Finsterniß und den Wandel unter der Erde zu kommen, ist gesetzlich denen nicht mehr bestimmt, welche schon den himmlischen Wandel begonnen haben,

Stadien betrug. Vgl. Pauly Real-Enc. Gymnast. III, S. 1001. Eher dürfte der Ausdruck auf den Ringkampf bezogen werden, wobei ein Ringer Sieger war, wenn er den Gegner drei Mal zu Boden warf (ebend. S. 1009), daher die Ausdrücke τριάζω, siegen, τριαγμός, Sieg, τριακτήρ, Sieger, τριακτός, besiegt. — Zur Erklärung des Ausdrucks vgl. §. 61.

sondern ein lichtes Leben zu führen und glücklich zu seyn, mit einander wandelnd und der Liebe wegen, wenn sie es werden, zu gleicher Zeit befiedert zu werden.

Dieses, o Knabe, so Großes und so Göttliches wird dir die von einem Liebhaber gewidmete Freundschaft schenken. Die von dem Nichtverliebten ausgehende Vertraulichkeit aber, die, mit sterblicher Besonnenheit gemischt, auch nur Sterbliches und Kärgliches auszutheilen hat, wird, indem sie in der geliebten Seele eine von der Menge als Tugend gepriesene unedle Sinnesart erzeugt, ihr p. 257] das Loos bereiten, noch neuntausend Jahre auf der Erde umher unstät und unter der Erde vernunftlos zu weilen.

(§. 84.) Dieser Widerruf sey dir, geliebter Eros, gewidmet und als Schuld bezahlt, der schönste und beste nach unserem Vermögen, und der nothgedrungen des Phaidros wegen da und dort, zumal in der Ausdrucksweise, Etwas dichterisch abgefaßt wurde. Mir aber für das Frühere Verzeihung, für das Jetzige Gunst beweisend, wolleſt du gütig und gnädig die Liebeskunst, die du verliehen, im Zorne weder entziehen noch schwächen; verleihe mir aber noch vielmehr als jetzt, den Schönen werth zu seyn! Haben wir aber in der früheren Rede etwas dir Mißliebiges gesagt, Phaidros und ich, so rechne es dem Vater der Rede, dem Lysias zu, lege ihm derartige Reden nieder, und lenke ihn, wie sein Bruder Polemarchos *) sich dahin gelenkt hat, zur Philosophie, damit auch dieser sein Liebhaber nicht mehr nach beiden Seiten hänge, wie jetzt, sondern sein Leben ungetheilt dem Eros und philosophischen Reden widme!

*) Polemarchos war der ältere Bruder des Lysias und mußte als ein Opfer der Habsucht der Dreißig ohne Anklage den Giftbecher trinken.

Phaidros. Ich bete mit Dir, o Sokrates, daß Dieſes, wofern es ſo beſſer für uns wäre, geſchehen möge!

(§. 85.) Deine Rede aber erfüllte mich ſchon lange mit Bewunderung, wie viel ſchöner ſie dir gegen die frühere gerathen iſt, ſo daß ich anſtehe, ob Lyſias mir nicht armſelig vorkommen werde, wenn er allenfalls auch Luſt bekäme, dieſer durch eine andere die Spitze zu bieten. Denn auch kürzlich, o Bewundernswürdiger, hat von den Staatsmännern Einer, der eine Schmähredе gegen ihn hielt, ihm eben Dieſes zum Vorwurf gemacht, und ihn durch die ganze Schmähredе hindurch einen Redenſchreiber genannt. Möglich nun, daß er aus Ehrgeiz ſich des Schreibens für uns ganz enthält!

Sokrates. Einen gar lächerlichen Glauben, o Jüngling, ſprichſt du da aus, und irrſt dich gewaltig in deinem Freunde, wenn du ihn für einen ſo Tadelſcheuen hältſt. Vielleicht aber glaubſt du auch, daß ſein Schmähredner mit Dem, was er ſprach, ſeine wirkliche Meinung ausgeſprochen habe?

(§. 86.) Phaidros. Wenigſtens kam er mir ſo vor, o Sokrates, und du ſelbſt weißt ja ebenſo gut, daß die einflußreichſten und vornehmſten Männer in den Städten ſich ſchämen, Reden zu ſchreiben und Schriftwerke von ſich zu hinterlaſſen, aus Furcht vor dem Urtheil der Folgezeit, daß man ſie Sophiſten nennen möchte.

Sokrates. Ein Glykys Ankon, *) o Phaidros! wobei du

*) Eigentlich „ein ſüßer Arm", hier als topographiſche Bezeichnung eines Orts, etwa Ufervorſprungs bei Memphis, oder eines Nilarms, wobei man an den künſtlich erhaltenen, für dieſe Stadt gefährlichen Kanal Herod. II, 99 erinnert, oder an die Kanobiſche Mündung, welche den Namen Agathodaimon führte, jedenfalls einer Oertlichkeit, die für die Schiffer

nicht bedenkſt, daß das Sprüchwort von dem Makros *) Ankon des Nil ſeinen Namen hat. Und abgeſehen von dem Ankon, bedenkſt du nicht, daß gerade Diejenigen unter den Staatsmännern, die am Meiſten von ſich halten, das Redenſchreiben und das Hinterlaſſen von Schriftwerken vorzugsweiſe lieben, wie ſie ja auch, wenn ſie eine Rede ſchreiben, den Lobern derſelben dermaßen huldigen, daß ſie Die, welche ſie jedes Mal loben, gleich Oben an beiſchreiben.

(§. 87.) Phaidros. Wie meinſt du Dieſes? denn ich verſtehe nicht.

p. 258] Sokrates. Du verſtehſt nicht, daß auf dem Schriftwerk eines ſtaatskundigen Mannes ſein Lober im Eingang obenan geſchrieben ſey?

ſchwierig zu paſſiren war und nun euphemiſtiſch mit dieſer Benennung bezeichnet wurde: „der liebliche Arm, die liebliche Bucht." Sofort iſt der Ausdruck ſprüchwörtliche Bezeichnung, z. B. einer Aeußerung, die das Mißliebige, Unſchöne einer Sache durch eine euphemiſtiſche Wendung verdeckt, von welcher das Gegentheil wahr iſt. So hier: die Behauptung, daß die Staatsmänner das Redenſchreiben für ſchimpflich halten, ſey ein Glykys Ankon, d. h. ſie ſtellen ſich nur ſo an, während ſie vielmehr große Stücke darauf halten. Eine andere Ableitung gibt Athen. XII, 3, 10. Die lydiſche Königin Omphale habe, um die ihr früher von den Lydiern angethane Schande zu rächen, die Töchter derſelben mit ihren Sklaven zuſammengeſperrt, und den Ort habe man Glykys Ankon, ſüße Umarmung, euphemiſtiſch genannt, was in den Ideenkreis des Mylittendienſtes und Sakaienfeſtes eingreift, an welchem nach Movers (Phönic. Rel. S. 476 ff.) ein verbrecheriſcher Sclave erſt aller möglichen Schwelgerei ſich überlaſſen durfte und dann verbrannt wurde.

*) Der lange, beſchwerliche Arm; nach Hermias wäre vielleicht πικρός zu leſen, „der bittere Arm".

Phaidros. Wie?

Sokrates. „Es hat gefallen," ſagt er ja doch wohl, *) „dem Rath oder dem Volk oder beiden;" und dann redet, wer den Antrag ſtellte, nämlich der Schriftverfaſſer, der hiemit ſich ſelbſt gar vornehm aufführt und verherrlicht, nach Dieſem nun weiter, indem er den Lobern ſeine Weisheit aufzeigt und manchmal ein recht langes Schriftwerk verfaßt. Oder ſcheint dir ein ſolches Werk etwas Anderes zu ſeyn als eine ſchriftlich abgefaßte Rede?

Phaidros. Mir gewiß nicht!

(§. 88.) Sokrates. Und nicht wahr, wenn es nun bei demſelben bleibt, ſo tritt der Verfaſſer frohlockend von der Schaubühne ab; wenn es aber durchſtrichen wird und es alſo für ihn mit dem Redeſchreiben und der Würde des Schriftverfaſſers Nichts iſt, ſo trauern ſowohl er als ſeine Freunde.

Phaidros. Und gar ſehr!

Sokrates. Sichtlich dann nicht als Solche, die dieſe Neigung gering achten, ſondern wie Solche, die voll Bewunderung dafür ſind?

Phaidros. Sehr wohl!

Sokrates. Wie aber? wenn ein Redner oder ein König, dem die Macht eines Lykurgos oder Solon oder Dareios zu Gebot

*) φησι sc. ὁ ἀνὴρ πολιτικός, oder ὁ ἐπαινέτης (Stallb.) „das Volk und der Rath;" vulg.: „ſagt ja doch wohl das Schriftwerk ſelbſt;" Heind. zieht τὸ σύγγρ. unpaſſend zu ἔδοξε: probatum est scriptum. — καὶ ὃς εἶπε Heind. Schl. Aſt. et hic rogavit, „und Der und Der hat vorgeſchlagen" als zur Formel gehörig, wozu dann τὸν ἑαυτ. — συγγραφεύς als erklärender Beiſatz genommen, mit ἔπειτα aber ein neuer Satz begonnen wird. Beſſer Stallb. ὅς als Relativ, qui legem scivit, — videlicet ὁ συγγρ. postea id dicit.

ſteht, zugleich der Mann iſt, ein unſterblicher Redeſchreiber in einem Staat zu werden, achtet er ſich da nicht ſelbſt noch bei Lebzeiten einem Gott gleich, und die nach ihm Kommenden, haben ſie nicht dieſelbe Meinung von ihm, wenn ſie auf ſeine Schriftwerke ſchauen?

Phaidros. Gar ſehr.

(§. 89.) Sokrates. Glaubſt du nun, daß von Dieſen Einer, wer er auch und wie abgünſtig er auch immer gegen den Lyſias ſeyn mag, ihm gerade Das zum Vorwurf mache, daß er Schriftwerke verfaſſe?

Phaidros. Nicht eben wahrſcheinlich nach Dem, was du ſagſt! Denn er würde ja, wie es ſcheint, aus ſeiner eigenen Leidenſchaft einen Gegenſtand des Vorwurfs machen.

Sokrates. Dieſes alſo iſt einmal Jedem klar, daß es an und für ſich wenigſtens keine Schande iſt, Reden zu ſchreiben.

Phaidros. Wie ſollte es auch!

Sokrates. Aber Jenes, glaube ich, wird immerhin eine Schande ſeyn, nicht ſchön zu ſprechen oder auch zu ſchreiben, ſondern ſchändlich und ſchlecht?

Phaidros. Offenbar, ja!

Sokrates. Welches iſt nun die Art und Weiſe, ſchön zu ſchreiben oder nicht? Sollen wir etwa, o Phaidros, den Lyſias darüber zu Rede ſtellen, und den Einen und Anderen, der irgend einmal Etwas geſchrieben hat oder ſchreiben wird, ſey es nun eine Staats- oder eine Privatſchrift, in gebundener Rede als Dichter, oder in ungebundener als Proſaiker?

Phaidros. Du fragſt, ob wir ſollen? Weßhalb wäre man denn eigentlich, ſo zu ſagen, auf der Welt, wenn nicht eben gerade für die Vergnügungen dieſer Art? Denn ſicher nicht für jene, bei denen man ſich vorher recht abkümmern muß, wenn man nicht auf

das Vergnügen verzichten will, was ja so ziemlich bei allen sinnlichen Vergnügungen der Fall ist; daher sie auch mit Recht sklavische genannt werden.

(§. 90.) Sokrates. Muße haben wir ja, wie es scheint. Zugleich kommt es mir vor, als ob auch die Cikaden *) über unse- p. 259] ren Häuptern bei der drückenden Hitze singend und sich mit einander unterredend heruntersähen. Wenn sie nun auch uns Beide, wie die meisten Anderen sehen würden, wie wir, statt uns zu unterreden, uns von ihnen aus geistiger Trägheit einschläfern und einwiegen lassen, so würden sie wohl mit Recht lachen, in der Meinung, ein Paar Sklaven sey zu ihnen in die Herberge gekommen, um, wie Schafe an der Quelle, Mittag zu halten und zu schlafen. Wenn sie aber sehen, wie wir uns unterreden und uneingewiegt an ihnen, wie an den Seirenen, **) vorüberschiffen, dann dürften sie vielleicht, entzückt darüber, uns geben, was sie zur Gabe für die Menschen von den Göttern als ein Geschenk erhalten haben.

Phaidros. Was haben sie denn aber für eines erhalten? Denn zufällig bin ich, wie es scheint, hierüber unkundig.

Sokrates. Nicht wohl ansteht es fürwahr einem Musenfreundlichen Manne, über solche Dinge unkundig zu seyn. Es

*) Die Cikaden, Symbole der Redseligkeit, den Musen heilig, lebten nach der Meinung der Alten vom Thau oder der Luft.

**) Töchter des Phorkys, nach Homer Od. XII, 44 ff., auf einer Insel an der Küste von Sicilien wohnhaft, welche durch ihren Gesang die Schiffer so bezauberten, daß sie, Alles vergessend, Schiffbruch litten, weßhalb Odysseus seinen Leuten die Ohren mit Wachs verklebte, sich selbst aber mit Stricken anbinden ließ, um vorüberzuschiffen. Sie stürzten sich dann ins Meer und wurden in drei Felsklippen verwandelt. Apollod. I, 9, 25.

geht aber die Sage, daß diese da einst Menschen und zwar von denen gewesen seyen, [welche lebten] ehe noch die Musen geboren waren. Als aber die Musen geboren wurden und der Gesang zum Vorschein kam, da wurden also Etliche von den damals Lebenden dergestalt aufgeregt, daß sie singend Essen und Trinken vergaßen, und auch das Herannahen des Sterbens nicht inne wurden. (§. 91.) Aus diesen entsteht hierauf das Geschlecht der Cikaden, welches von den Musen Das als Geschenk empfing, von Geburt an keinerlei Nahrung zu bedürfen, sondern ungegessen und ungetrunken sogleich zu singen, bis es stirbt, und hernach zu den Musen kommend ihnen zu melden, wer von Denen hienieden jede von ihnen verehre. Der Terpsichora also melden sie Die, welche sie mit den Chören verehrt haben und machen sie ihr befreundeter, der Erato die mit den erotischen Erzeugnissen, und so den übrigen je nach der besonderen Art der Verehrung. Der ältesten aber, der Kalliope, *) und der nach ihr kommenden, der Urania, melden sie Die, welche ihr Leben mit Philosophie hinbringen, und die denselben eignende Musik ehren, wie ja sie unter den Musen vorzugsweise dem Himmel und göttlichen sowohl als menschlichen Reden obwaltend die schönste Stimme von sich geben. — Aus vielen Gründen also muß man am Mittag ja Etwas besprechen und nicht schlafen.

*) Kalliope, die älteste der neun Musen, Vorsteherin der epischen Dichtung, führt den Namen von ihrer schönen Stimme (παρὰ το καλὸν τῆς ὀπός); Urania, d. h. die Himmlische. Die Philosophie nennt Platon die herrlichste Musik (Phaid. p. 61), der Himmel wird ihnen zugetheilt, nicht sowohl weil hier die Ideen sind (Stallb.), als wohl mit Rücksicht auf die musikalische Ordnung der Gestirne (vgl. Rep. VII, p. 530 f. Crat. p. 405); Terpsichora, Vorsteherin des Chortanzes und der lyrischen, Erato der erotischen Poesie.

Phaidros. Gesprochen also muß werden!

Sokrates. Nicht wahr, was wir uns eben vorgesetzt haben, zu untersuchen, wie man es zu halten habe, um eine Rede schön sowohl zu sprechen als zu schreiben und wie nicht, Das soll untersucht werden?

Phaidros. Offenbar!

(§. 92.) Sokrates. Muß nun nicht für Reden, welche gut und schön vorgetragen werden wollen, als Bedingung gelten, daß der Geist des Sprechenden das Wahre von Dem wisse, worüber er sprechen will?

Phaidros. Hievon habe ich so Viel gehört, mein lieber p. 260] Sokrates, daß es für Den, der ein Redner werden wolle, nicht nöthig sey, das wahrhaft Gerechte zu erkennen, sondern Das, was der Menge, welche zu richten habe, so erscheinen werde; denn aus Diesem, nicht aber aus der Wahrheit, ergebe sich das Ueberreden.

Sokrates. Nimmer fürwahr ein verwerfliches Wort *) soll Das seyn, o Phaidros, was da weise Männer sagen, sondern ansehen muß man es, ob damit nicht wirklich Etwas gesagt sey, und auch das jetzt Gesagte darf also ja nicht bei Seite gelassen werden!

(§. 93.) Phaidros. Richtig gesagt!

Sokrates. So denn wollen wir es ansehen!

Phaidros. Wie?

Sokrates. Wenn ich dich bereden würde, ein Pferd zu erwerben, um gegen Feinde dich zu wehren, wir Beide aber kein Pferd kennen würden, ich jedoch zufällig so Viel von dir wüßte,

*) Vgl. Hom. Il. III, 65. II, 361.

daß Phaidros unter den zahmen Thieren dasjenige, welches die längsten Ohren hat, für ein Pferd hält —

Phaidros. So wäre das, o Sokrates, ja gar lächerlich!

Sokrates. Noch nicht so gar; aber wenn ich dich nun im Ernst dazu bereden würde, indem ich eine Lobrede auf den Esel abfaßte, worin ich ihn Pferd nennen und davon sprechen würde, wie dieses Vieh Alles werth sey zu Haus und im Feld, zum Herabfechten brauchbar, und noch zum Tragen tüchtig für das Gepäck und zu vielem Anderen nützlich —

Phaidros. So wäre Das denn doch schon über alle Maßen lächerlich!

Sokrates. Ist es nun nicht besser ein lächerlicher, als ein arger und feindseliger Freund zu seyn?

Phaidros. Sichtbar!

(§. 94.) Sokrates. Wenn nun der Redefertige, der Gutes und Schlechtes nicht kennt, und eine gerade so beschaffene Gemeinde vor sich hat, dieselbe beredet, nicht so, daß er über den Schatten des Esels *) eine Lobrede hält, als wäre es der eines Pferds, sondern über etwas Schlechtes, als wäre es Gutes, sofort aber die Menge, weil er ihre Ansichten wohl erwogen hat, zu bereden weiß, Schlechtes zu thun statt Gutes, was für eine Frucht, glaubst du, werde die Redekunst von der, welche sie da gesäet hat, in der Folge ernten?

Phaidros. Freilich keine gar anständige!

Sokrates. Vielleicht haben wir aber, mein Guter, die Kunst der Reden derber geschmäht, als sich gebührt? Diese möchte

*) Ein sprüchwörtlicher Ausdruck für etwas Leeres, Nichtiges. Die Erzählung von Demosthenes, der die schläfrigen Athener einmal dadurch aufgeweckt habe, daß er ihnen vom Eselsschatten erzählte, ist wohl eine Sage.

vielleicht sagen: Was faselt ihr doch da, ihr Wunderlichen? Denn ich nöthige ja Niemanden, der das Wahre nicht kennt, sprechen zu lernen, sondern wenn ich Etwas mitrathen darf, so erwirbt er zuvor Jenes, um dann erst mich anzunehmen. Das aber spreche ich bestimmt aus, daß Der, der auch das an und für sich Seyende weiß, ohne mich darum noch um Nichts mehr im Stande seyn wird, kunstmäßig zu überreden.

Phaidros. Wird sie nun, indem sie Dieses sagt, nicht ganz Richtiges behaupten? *)

(§. 95.) Sokrates. Ich bejahe es, wenn die in ihrem Gefolge gehenden Reden Zeugniß geben, daß sie eine Kunst sey! Denn es ist mir als hörte ich gewisse Reden herbeikommen und Zeugniß ablegen, daß sie lüge und keine Kunst sey, sondern ein kunstloser Betrieb. Eine **) ächte Kunst zu sprechen aber, sagt der Lakonier, ohne die Wahrheit ergriffen zu haben, gibt es weder jetzt noch wird es je später geben.

p. 261] Phaidros. Diese Reden müssen herbei, o Sokrates! Bringe sie nur her und forsche sie aus, was und wie sie reden?

Sokrates. Herbei denn, ihr edeln Thierchen, überzeuget den Phaidros, den mit den schönen Sprößlingen, ***) daß, wenn

*) Diese Worte wurden früher unrichtig dem Sokrates, die folgenden: Ich bejahe bis wie sie reden dem Phaidros in den Mund gelegt.

**) Dieser Satz wird von Stallb. gegen Schl., Heind., Ast mit Recht als ächt festgehalten; er paßt ganz in den resoluten Ton des Sokrates, und die Antwort des Phaidros setzt eine Unterbrechung dieser Art voraus, sie greift auf Etwas zurück, das verlassen werden zu wollen schien.

***) Den Urheber und Veranlasser schöner Reden.

er nicht tüchtig philosophire, er auch niemals tüchtig seyn werde, über irgend Etwas zu reden. Der Phaidros also soll antworten!

Phaidros. Fraget nur! *)

Sokrates. Nun also, sollte nicht die Redekunst im Allgemeinen eine gewisse Seelenleitung seyn durch Reden, nicht nur bei den Gerichten, und was es sonst noch für öffentliche Versammlungen gibt, sondern auch in Privatkreisen, die immer sich gleich bleibt, sowohl wenn es um kleine als wenn es um große Angelegenheiten sich handelt? und ihre formgerechte Uebung, hat sie nicht immer denselben Werth, sie zeige sich an ernsten Gegenständen oder an nichtswürdigen? oder wie hast du Dieses gehört?

(§. 96.) Phaidros. Nein, beim Zeus, ganz und gar nicht so! sondern vorzugsweise wird in Rechtssachen kunstmäßig gesprochen und geschrieben, gesprochen auch in Volksreden; Weiteres aber habe ich nicht gehört.

Sokrates. Aber hast du denn nur von den Redekunstlehren des Nestor und Odysseus Kunde erlangt, welche sie bei müßiger Weile vor Ilion geschrieben haben, der des Palamedes **) aber bist du unkundig geblieben?

*) Sonst auch noch dem Sokrates zugetheilt.

**) Die drei griechischen Helden vor Troja: Nestor, König der Pylier, schon hoch bejahrt, durch weise Rathschläge und Redefertigkeit bekannt, Odysseus, König von Ithaka durch seine List und Beredsamkeit, weßhalb dieser auch mit Demosthenes, jener mit dem alten Isokrates verglichen wird; Palamedes, der nachhomerischen Sage angehörig, durch seine Thätigkeit als Unterhändler mit Priamos Gegenstand der Eifersucht des Odysseus u. A., die mittelst eines falschen, im Bette des Helden versteckten Briefs von Priamos ihn des Verraths beschuldigten, worauf er gesteinigt wurde. Sein Ende, seine Anklage und Apologie war ein Stoff der Sophisten.

Phaidros. Ja, beim Zeus, ich für meinen Theil auch der des Neſtor, wenn du nicht etwa aus einem Gorgias*) einen Neſtor herrichteſt, oder aus einem Thraſymachos und Theodoros einen Odyſſeus!

Sokrates. Vielleicht! Doch laſſen wir dieſe! Du aber ſage, was thun denn bei den Gerichten die gegneriſchen Parteien? Nicht wahr, ſie ſprechen gegen einander? oder was wollen wir ſagen?

Phaidros. Eben Das!

Sokrates. Und zwar vom Recht ſowohl als vom Unrecht?

Phaidros. Ja!

Sokrates. Wird nun nicht Der, der Dieſes kunſtmäßig thut, bewirken, daß dieſelbe Sache denſelben Leuten bald als Recht, wenn er aber will, als Unrecht erſcheint?

Phaidros. Wie anders?

Sokrates. Und bei einer Volksrede, daß der Gemeinde Daſſelbe bald gut, bald wieder das Gegentheil zu ſeyn dünkt?

Phaidros. So iſt's!

(§. 97.) Sokrates. Wiſſen wir nun nicht vom Eleatiſchen Palamedes,**) daß er kunſtmäßig ſpricht, ſo daß den Hörenden

*) Gorgias von Leontini in Sicilien, der berühmteſte Sophiſt, kam zuerſt als Geſandter ſeiner Vaterſtadt nach Athen, Ol. 82, 2., wurde durch ſein Wirken als Redelehrer ſehr reich, blühte durch das 5. Jahrh. v. Chr. und wurde 105—109 Jahre alt; Thraſymachos aus Chalkedon, kam Ol. 87 nach Athen; Theodoros von Byzanz, Rhetor und Sophiſt der älteren Schule.

**) Darunter wird Zenon verſtanden, von Elea in Unteritalien, Schüler des Parmenides, vielleicht auch Adoptivſohn, mit dem er Ol. 80 nach Athen zu den Panathenaien kam, mit

Daſſelbe als gleich und ungleich, als Eins und Vieles, als bleibend ferner und als bewegt erſcheint?

Phaidros. Gar wohl!

Sokrates. Nicht alſo nur für die Gerichte und für die Volksrede iſt die Kunſt des Gegeneinanderſprechens, ſondern, wie es ſcheint, für Alles, was geſprochen wird, dürfte die Eine und dieſelbe Kunſt, wenn ſie überhaupt eine iſt, die ſeyn, durch welche Einer in den Stand *) geſetzt wird, alles Mögliche allem Möglichen zu verähnlichen und wenn ein Anderer es verähnlicht und verſteckt, es ans Licht zu ziehen.

Phaidros. Wie meinſt du doch Dieſes?

Sokrates. Klar wird's alſo den Suchenden, dünkt mich. **) — Entſteht Täuſchung eher bei Dem was viel, oder Dem, was wenig verſchieden iſt?

p. 262] Phaidros. Bei Dem, was wenig!

Sokrates. Nun aber wirſt du, wenn du kleine Uebergänge machſt, wohl eher unvermerkt zum Gegentheil kommen, als wenn große?

(§. 98.) Phaidros. Wie ſollte nicht?

Sokrates. Wer alſo einen Anderen täuſchen, ſelbſt aber

Sokrates, Perikles u. A. bekannt wurde. Seine Bezeichnung als Palamedes ſoll für das Künſtliche ſeiner Dialektik ironiſcher Ausdruck ſeyn. Palamedes galt als Tauſendkünſtler, Erfinder von Maß, Wage, Leuchtthürmen, Brettſpiel, Würfel, Wurfſcheibe u. ſ. w. Von Quintil. III, 1 wird unrichtig hier der Rhetor und Sophiſt Alkidamas von Elaia gefunden, von Anderen Parmenides.

*) Aſt: ἥτις οἷα τ' ἔσται, quae poterit.

**) Vielleicht ein Vers des Parmenides, der ſeine Lehre in epiſcher Form vortrug.

nicht getäuscht werden will, der muß die Aehnlichkeit und Unähnlichkeit der Gegenstände nach ihrer wirklichen Beschaffenheit *) gründlich zu beurtheilen wissen.

Phaidros. Nothwendig wohl!

Sokrates. Und nun, wird er wohl im Stande seyn, wenn er nicht jedes Mal die wahre Beschaffenheit des Gegenstandes kennt, an den andern Gegenständen zu unterscheiden, wo sie mit dem Nichtgekannten eine kleine, wo eine große Aehnlichkeit haben?

Phaidros. Unmöglich!

Sokrates. Ist es also nicht klar, daß Diejenigen, welche Meinungen hegen, die den Gegenständen nach ihrer wirklichen Beschaffenheit zuwider laufen, und sich täuschen lassen, in diesen Zustand durch gewisse Aehnlichkeiten hineingerathen sind?

(§. 99.) Phaidros. Freilich wohl geht es so!

Sokrates. Ist es nun denkbar, daß Einer die Kunstfertigkeit besitze, durch kleine Uebergänge, die er macht, an den Aehnlichkeiten hin von dem Gegenstand nach seiner wirklichen Beschaffenheit jedes Mal zum Gegentheil fortzuleiten, oder aber selbst gegen dieses Verfahren sich zu sichern, wenn er nicht erkannt hat, was jedes Mal der Gegenstand nach seiner wirklichen Beschaffenheit ist?

Phaidros. Mit Nichten!

Sokrates. Wer also, mein Freund, die Wahrheit nicht weiß, sondern nur Meinungen nachjagt, der wird, wie mir dünkt, eine gar lächerliche und kunstlose Redekunstlehre zu Stande bringen.

*) τὰ ὄντα ist der Gleichförmigkeit wegen auch hier expressiv zu nehmen, als die Gegenstände in ihrer wirklichen Beschaffenheit.

Phaidros. Fast scheint es so!

Sokrates. Willst du nun an der Rede des Lysias, die du bei dir trägst, und an denen, welche wir gehalten haben, Etwas sehen von Dem, was wir theils als kunstlos theils als kunstmäßig bezeichnen?

Phaidros. Nichts lieber als Das; Denn wir reden jetzt nur eben ins Blaue hinein, wenn wir keine passenden Belege haben.

(§. 100.) Sokrates. Und da ist es ja nun ein rechtes Glück, wie es scheint, daß da jene zwei Reden gehalten worden sind, die in gewisser Art einen Beleg davon enthalten, wie Einer, der die Wahrheit weiß, mit seinen Reden die Hörenden spielend irre leiten könne. Und ich wenigstens, o Phaidros, schreibe hievon die Ursache den hier zu Ort heimischen Göttern *) zu; vielleicht aber auch, daß die Propheten der Musen, die Sänger über unseren Häuptern es sind, durch deren Hauch uns dieses Geschenk zukam. Denn ich wenigstens bin der Kunst des Redens in keinerlei Weise theilhaftig.

Phaidros. Es mag seyn, wie du sprichst! Nur mach' es deutlich, was du sagen willst!

Sokrates. Wohlan denn, so lies mir den Anfang der Rede des Lysias!

(§. 101.) Phaidros. „Meine Verhältnisse zwar kennst „du nun, und wie ich glaube, daß es uns vortheilhaft sey, wenn „Dieses geschieht, hast du gehört. Indessen sollte ich, wie ich billig „erachte, mit Dem, was ich bitte, darum noch nicht unglücklich

*) Die Nymphen, Pan, Acheloos.

„ſein, weil ich zufällig nicht dein Liebhaber bin. Dieſe nämlich „reut alsbald —“ *)

Sokrates. Es iſt genug! Worin es alſo nun Dieſer verfehle und es kunſtlos mache, Das ſoll beſprochen werden? p. 263] Nicht wahr?

Phaidros. Ja.

Sokrates. Iſt nun nicht Jedermann ſo viel wenigſtens klar, daß wir über Etliches dieſer Art einig ſind, über Etliches aber zwieſpältig?

Phaidros. Wie mir dünkt, verſtehe ich zwar, was du ſprichſt; allein ſage es noch deutlicher!

Sokrates. Wenn Jemand das Wort Eiſen oder Silber ſagt, denken wir uns dabei nicht Alle Daſſelbe?

Phaidros. Ja wohl?

Sokrates. Wie aber, wenn gerecht oder gut? wird da nicht der Eine dahin, der Andere dorthin gerathen? und ſind wir da nicht im Widerſtreit ſowohl unter einander, als auch mit uns ſelbſt?

Phaidros. Gar ſehr!

Sokrates. In Einigem alſo ſtimmen wir zuſammen, in Anderem nicht?

Phaidros. So iſt's!

Sokrates. Nach welcher von beiden Seiten hin ſind wir nun leichter zu täuſchen, und in welchem von beiden Gebieten vermag die Redekunſt Mehr?

Phaidros. Offenbar in Dem, worin wir auseinander gehen!

*) In der vulg. ſteht auch das Uebrige des Satzes da, iſt aber ſpäterer Beiſatz.

(§. 102.) Sokrates. Muß nun nicht Der, welcher mit Redekunſt ſich befaſſen will, vorerſt Dieſes ordnungsmäßig trennen, und ein gewiſſes Merkmal für jede der beiden Begriffsformen zu gewinnen ſuchen, ſowohl für diejenige, worin die Menge nothwendig auseinander geht, als für diejenige, worin nicht?

Phaidros. Eine ſchöne Begriffsform, fürwahr, o Sokrates, dürfte Derjenige erdacht haben, der Dieſes gewänne!

Sokrates. Sodann darf er, glaub' ich, in jedem einzelnen Fall nicht unbeachtet laſſen, ſondern muß er ſcharf ins Auge faſſen, welcher der beiden Arten nun gerade Das, worüber er reden wolle, zugehöre?

Phaidros. Wie anders?

Sokrates. Wie nun, der Liebesgott? wollen wir ſagen, er gehöre zu den ſtrittigen Gegenſtänden, oder zu den anderen?

Phaidros. Sicherlich zu den ſtrittigen! *) Oder glaubſt du, er hätte dir ſonſt zu ſagen erlaubt, was du da eben über ihn ſagteſt, einmal daß er ein Verderben ſey ſowohl für den Geliebten als für den Verliebten und dann wieder, daß er gerade eines der größten unter den Gütern ſey?

Sokrates. Sehr gut geſprochen! Aber ſage auch Das, — denn wegen des begeiſterten Zuſtandes, in dem ich war, kann ich mich nicht genau erinnern, — ob ich beim Beginn der Rede die Liebe begrifflich beſtimmt habe?

Phaidros. Ja, beim Zeus, und unbeſchreiblich genau!

(§. 103.) Sokrates. Ha! wie viel beſſere Künſtlerinnen müſſen nach Dem, was du ſagſt, die Nymphen, die Töchter des

*) And. Sokrates. Oder glaubſt — ſey? Phaidros. Sehr g. geſpr. Sokrates. Aber ſage u. ſ. w.

Acheloos, und Pan, *) der Sohn des Hermes, in Reden ſeyn als Lyſias, der Sohn des Kephalos! Oder iſt es Nichts, was ich ſage, ſondern hat auch Lyſias beim Beginn ſeiner erotiſchen Rede uns genöthigt, den Eros als Ein beſtimmtes Weſen, als Das, das er ſelbſt wollte, aufzufaſſen, um dann dieſem gemäß die ganze folgende Rede abzufaſſen und durchzuführen? Willſt du, daß wir den Anfang derſelben noch einmal leſen?

Phaidros. Wenn es dir beliebt; indeſſen, was du ſuchſt, ſteht nicht darin!

Sokrates. So lies, damit ich ihn ſelbſt höre!

(§. 104.) Phaidros. „Meine Verhältniſſe zwar kennſt „du nun, und wie ich glaube, daß es uns vortheilhaft ſey, wenn „Dieſes geſchieht, haſt du gehört. Indeſſen ſollte ich, wie ich p. 264] „billig erachte, mit Dem, was ich bitte, darum noch nicht „unglücklich ſeyn, weil ich zufällig nicht dein Liebhaber bin. Dieſe „nämlich reut alsbald, was ſie Gutes erzeigt haben, ſobald ſie „ihre Begierde befriedigt haben."

Sokrates. Freilich, wie es ſcheint, fehlt Viel dazu, daß er Das wirklich leiſte, was wir ſuchen, er, der nicht einmal vom Anfang, ſondern vom Ende aus, rücklings ſchwimmend, ſeine Rede von Hinten herein durchzuführen verſucht, und mit Dem anfängt, was der Liebhaber ſonſt, erſt am Schluß angekommen, zu dem Liebling zu ſagen pflegt. Oder iſt Nichts an Dem, was ich ſage, Phaidros, geliebtes Haupt? **)

Phaidros. Es iſt freilich, o Sokrates, wohl eigentlich das Ende, worüber er ſeine Rede hält!

*) Der bocksgeſtaltete Hirten-, Feld-, Waldgott, der wahrſagende Sohn des redebegabten Götterherolds Hermes.

**) Vgl. §. 22.

(§. 105.) Sokrates. Und dann wie? Die übrigen Stücke der Rede — ſcheinen ſie nicht ſtoßweiſe hingeworfen zu ſeyn? oder iſt irgend ein zwingender Grund erſichtlich, warum das als Zweites Vorgetragene gerade als Zweites geſetzt werden mußte? und ſo auch das Uebrige des Vortrags? Denn mir, der freilich Nichts davon verſteht, *) kam es vor, als ob von dem Schreiber, in etwas vornehmer Weiſe eben, was ihm gerade in den Mund kam, vorgetragen worden ſey. Du aber haſt wohl einen ſolchen zwingenden, aus der Redeſchreibekunſt genommenen Grund, warum Jener Dieſes ſo in der Reihe nach einander geſetzt hat?

Phaidros. Es iſt gar gutherzig von dir zu glauben, ich ſey der Mann, die Erzeugniſſe von Jenem ſo gründlich zu durchſchauen!

Sokrates. Aber Das wirſt du, glaub' ich, doch wohl zugeben, daß jede Rede wie ein lebendes Weſen organiſch zuſammengefügt ſeyn, und daß ſie gewiſſer Maßen ihren Leib haben müſſe, ſo daß ſie weder kopflos iſt noch ohne Füße, ſondern Mitten und Enden hat, ſo verfaßt, daß die Theile unter ſich und mit dem Ganzen in rechtem Verhältniß ſtehen?

(§. 106.) Phaidros. Wie ſollte ich nicht?

Sokrates. So unterſuche nun die Rede deines Freundes, ob es ſich mit ihr ſo oder anders verhalte, und du wirſt finden, daß ſie in Nichts ſich unterſcheide von jener Inſchrift, die, wie Einige ſagen, auf den Phrygier Midas **) geſchrieben worden iſt!

*) εἰδότι, Sokrates als der Nichtwiſſende. And. zu γράφοντι, von dem Schreiber, „als wüßte er eigentlich Nichts."

**) Midas, König der Briger, die er aus Makedonien nach Phrygien führte, das daher ſeinen Namen haben ſoll, vgl. Pauly Real-Enc. V, S. 7.

Phaidros. Was für eine iſt das, und was hat es mit ihr für eine Bewandtniß?

Sokrates. Es iſt dieſe:

Jungfrau bin ich von Erz und lieg auf dem Grabe des Midas,
Ob abfließet das Waſſer, und grünt hochſtämmiger Baumwuchs,
Immer bleibend allhier auf vielbethränetem Hügel,
Wanderern thue ich kund, daß hier liegt Midas begraben! *)

daß es nun hier ganz einerlei iſt, ob man Etwas zuerſt oder zuletzt lieſt, ſiehſt du, denke ich, doch wohl ein?

Phaidros. Du treibſt deinen Spott mit unſerer Rede, o Sokrates!

(§. 107.) Sokrates. So wollen wir ſie, damit du nicht unwillig wirſt, bei Seite laſſen — obgleich ſie mir recht viele Belege zu enthalten ſcheint, deren Betrachtuug Einem erſprießlich ſeyn könnte, nur daß er ja nicht verſuchen darf, ſie nachzuahmen, — und wollen nun an die anderen Reden gehen! Denn es war, wie mir vorkommt, Etwas in dieſen, das zu beachten Denen wohl an- p. 265] ſteht, welche über Reden Unterſuchung anſtellen wollen!

Phaidros. Was meinſt du da wohl?

Sokrates. Beide waren ſich doch wohl entgegengeſetzt; denn ſie ſprachen, die eine davon, daß man dem Verliebten, die

*) Dieſes Epigramm wird dem Homer oder nach Simonides dem Kleobulos von Lindos, einem der ſieben Weiſen, zugeſchrieben. Nach dem zweiten Vers ſtehen bei Diog. L. I. 89 noch ff. zwei Verſe:

Und aufgehend glänzet die Sonn' und das glänzende Mondlicht,
Auch hinrinnen die Ström' und brauſet die Welle des Meeres

welche Platon ausläßt, weil dieſe durch ὄφρ' ἄν gebunden, nicht willkürlich verſetzt werden können.

andere davon, daß man Dem, der es nicht iſt, ſich gefällig zeigen müſſe?

Phaidros. Ja, und auf gar mannhafte Weiſe!

Sokrates. Ich glaubte, du würdeſt ſagen der Wahrheit gemäß, auf gar wahnſinnige! Wenigſtens Das, was ich ſuche, *) iſt eben Dieſes! Denn wir behaupteten, daß die Liebe eine Art von Wahnſinn ſey! Nicht wahr?

Phaidros. Ja!

Sokrates. Daß es aber zwei Arten von Wahnſinn gebe, den einen in Folge von menſchlichen Krankheiten, den anderen in Folge einer göttlich bewirkten Veränderung der gewöhnlichen regelmäßigen Zuſtände?

Phaidros. Sehr wohl!

(§. 108.) Sokrates. Den göttlich bewirkten aber haben wir dann nach vier Göttern in vier Theile getheilt, indem wir die wahrſageriſche Eingebung dem Apollon zueigneten, dem Dionyſos aber die die Weihen betreffende, ferner den Muſen die dichteriſche, die vierte aber der Aphrodite und dem Eros; ſodann haben wir geſagt, der erotiſche Wahnſinn ſey der beſte, und, den erotiſchen Zuſtand ich weiß nicht womit vergleichend, vielleicht dabei etwas Wahres berührend, möglicher Weiſe aber auch nach anderer Richtung hin falſch geführt, haben wir eine ganz und gar nicht überzeugungsunkräftige Rede zubereitet und einen mythiſchen Hymnos, mit Anſtand und in frommer Weiſe ſpielend angeſtimmt deinem und meinem Gebieter, dem Eros, o Phaidros, dem Aufſeher ſchöner Knaben!

Phaidros. Und mir wenigſtens gar nicht unangenehm zu hören!

*) Schl. was ſie jedoch ſuchten.

Sokrates. Das nun wollen wir daraus entnehmen, wie die Rede den Uebergang fand vom Tadeln zum Loben?

Phaidros. Wie zeigst du also Dieses?

(§. 109.) Sokrates. Das Uebrige zwar scheint mir in der That nur zu freundlichem Spiele vorgebracht zu seyn; was aber die folgenden zwei, den gehaltenen Vorträgen glücklicher Weise eigenen Redeformen betrifft, so wäre es nichts Undankbares, wenn Jemand die Bedeutung derselben kunstmäßig aufzufassen vermöchte.

Phaidros. Was für Formen denn?

Sokrates. Einmal indem er das vielseitig Zerstreute in der Anschauung zusammennehmend, auf Eine Idee zurückführt, um, Jedes begriffsmäßig bestimmend, klar zu machen, worüber er jedes Mal belehren wolle, *) so wie ja eben von der Liebe, nachdem zuvor ihr Wesen begriffsmäßig bestimmt war, gesprochen worden ist, gleichviel ob gut oder schlecht, — sicherlich hat wenigstens die Rede daher den Ausdruck der Deutlichkeit und der Uebereinstimmung mit sich selbst.

Phaidros. Was aber verstehst du unter der zweiten Redeform, o Sokrates?

(§. 110.) Sokrates. Wenn man umgekehrt den Gegenstand formgerecht zerlegen kann, d. h. nach Gliedern, wie er naturgemäßig sich bestimmt, ohne daß man versucht, nach der Art eines schlechten Kochs verfahrend, irgend ein Stück zu zerbrechen, sondern so verfährt, wie vorhin die zwei Reden, indem sie zunächst den nichtbesonnenen Zustand des Geisteslebens ungeschieden als Eine Form p. 266] auffaßten. Dann aber, wie an dem Einen Körper ein gleichnamiges Doppeltes sich naturgemäß bestimmt, nämlich eine

*) Vgl. Cic. De fin. II, 1 ff.

sogenannte linke und rechte Seite, ebenso von der Betrachtung des Zustandes der Verrückung als einer in uns naturgemäß bestimmten einheitlichen Form ausgehend, haben die zwei Reden, die eine das Linke für sich ausscheidend, diese Seite selbst wieder zerlegt und nicht geruht, bis sie darin eine Liebe auffand, die sie die linke nannte und mit Recht sehr schmähte, während die andere uns auf die rechte Seite des Wahnsinns führte, und eine zwar jener gleichnamige, dagegen aber göttliche Liebe auffand und vor Augen stellte, welche sie als die Quelle der größten Güter für uns rühmte.

(§. 111.) Phaidros. Sehr wahr gesprochen!

Sokrates. Hievon nun bin ich selbst meines Theils ein Liebhaber, o Phaidros, von diesen Theilungen und Zusammenfassungen nämlich, um sowohl reden als auch denken zu können; und wenn ich von irgend einem Anderen der Ansicht bin, daß er das zur Einheit und zur Vielheit sich Bestimmende einzusehen vermöge, dem gehe ich nach

Auf dem Fuß ihm folgend als einem der Götter. *)

Ob ich jedoch Diejenigen, die es zu leisten vermögen, richtig bezeichne oder nicht, das weiß ein Gott, ich nenne sie aber bis jetzt Dialektiker. Aber nun sage auch, wie man Diejenigen, welche bei dir und Lysias gelernt haben, nennen soll? Oder ist Das eben die Redekunst, durch deren Anwendung Thrasymachos und die Anderen theils selbst Weise im Reden geworden sind, theils Andere dazu machen, welche Lust haben, ihnen, Königen gleich, Geschenke zu bringen? **)

*) Vgl. Hom. Odyss. V, 193. VII, 38.

**) βασιλῆες δωροφάγοι Hes. Op. et D. I, 38. 262. Ueber die Bereicherungssucht der Sophisten vgl. Isokr. Enc. Hel. 4. adv. Soph. 3.

Phaidros. Königliche Männer zwar, doch freilich Dessen nicht verständig, wornach du fragst! Indessen scheinst du wenigstens mir diese Art richtig zu benennen, wenn du sie die dialektische nennst; aber die rhetorische, scheint mir, ist uns bis jetzt entgangen.

(§. 112.) Sokrates. Wie sagst du? Etwas Schönes mag das wohl seyn, was nach Abzug von Jenem doch noch kunstmäßig aufgefaßt werden will? Indessen muß man es nicht ganz entwerthen, weder du noch ich, sondern besprechen, was doch auch noch an diesem Ueberbleibsel der Rhetorik ist!

Phaidros. Gewiß noch gar Mancherlei, o Sokrates, das ja in den über die Redekunst geschriebenen Büchern steht!

Sokrates. Und recht schön von dir, daß du mich daran erinnerst! Daß man, glaub' ich, beim Beginn einer Rede als Erstes den Eingang sprechen müsse, — Dieses meinst du, nicht wahr? die Feinheiten der Kunst?

Phaidros. Ja!

Sokrates. Als Zweites die Darstellung des Falls, und in derselben die Zeugnisse, als Drittes die Beweise, als Viertes die Wahrscheinlichkeiten; auch von der Beglaubigung, mein' ich, und der Nachbeglaubigung spricht der trefflichste Redendaidalos, *) der Byzantinische Mann?

Phaidros. Du meinst den biederen Theodoros?

Sokrates. Wen anders? Freilich auch die Widerlegung p. 267] und die Nachwiderlegung müsse man anbringen sowohl bei der Anklage als bei der Vertheidigung! Den schönsten Parier

*) Vgl. Cic. Orat. 12. Daidalos, der durch Werke der Architektur, Sculptur u. dgl. berühmte mythische Tausendkünstler, Erbauer des Labyrinths in Kreta.

aber, Euenos, *) sollten wir nicht aufführen, der die Unteranzeige sowohl als das mehrfältige Nebenlob zuerst erfunden hat? Einige sagen, er habe auch den mehrfältigen Nebentadel in Verse gebracht, dem Gedächtniß zu Liebe; denn ein weiser Mann ist er! (§. 113.) Den Tisias **) aber und den Gorgias sollten wir schlafen lassen? welche ersahen, daß man das Wahrscheinliche höher anschlagen müsse, als das Wahre, und welche das Kleine groß und das Große klein erscheinen lassen durch die Stärke der Rede, und das Neue alt, und das Gegentheil neu, ***) und sowohl die Gedrängtheit der Reden, als die unbegrenzte Länge für Alle Gegenstände erfanden. Als aber Dieses Prodikos †) von mir hörte,

*) Euenos, der ältere von zwei Dichtern dieses Namens, der den Sokrates in der Poesie unterrichtet haben soll, und bei seinem Tode zugegen war, auch als einer der angesehensten Sophisten in der Rhetorik Unterricht ertheilte, und dabei poetische Formen für seine Regeln anwandte. Jakobs schreibt ihm einige Epigramme in der Anthologie zu.

**) Tisias, einer der ältesten sicilischen Rhetoren, Schüler des Korax, der mit seinem Lehrer wegen des Honorars einen Proceß führte und gewann. Er schrieb Reden für Andere in Syracus, war in Thurioi Lehrer des Lysias, kam mit Gorgias, einem seiner Schüler, nach Athen, wo ihn auch Isokrates hörte.

***) Vgl. Isokr. Panegyr. 1.

†) Prodikos aus Julis auf Keos, lebte meist in Athen, wo er als Lehrer der Rhetorik wirkte, mit sprachlichen Untersuchungen sich beschäftigte, auch Reden schrieb. Von ihm ist die berühmte, durch Form und Gehalt ausgezeichnete Dichtung von Herakles am Scheidewege, welche Xenophon (Memor. II, 1. 21) mittheilt, und die den Titel Ὧραι führte. Er stand in Verbindung mit Sokrates, Xenophon, Thukydides, Kritias, Theramenes, Euripides, Isokrates, und war nach Richtung und Leben tadellos. Er soll, wie Sokrates, als Verführer der Jugend den Giftbecher getrunken haben.

lachte er, und sagte, Er allein habe gefunden, was für Reden man kunstmäßig brauche; man brauche nämlich weder lange noch kurze, sondern mittelmäßige.

Phaidros. Freilich sehr weise, o Prodikos!

Sokrates. Vom Hippias*) aber sprechen wir nicht? — Denn ich glaube, auch dieser Eleische Gast war mit Jenem einstimmig.

Phaidros. Warum nicht?

(§. 114.) Sokrates. Wie aber wollen wir ferner des Polos**) Redemuseen bezeichnen, als die Doppelsprache, und die Denkspruchsprache, und die Bildersprache, so wie des Likymnios Wörtersammlungen, womit Dieser [Likymnios] Jenen beschenkte zu Bewirkung des Schönredens?***)

*) Hippias aus Elis, von dem zwei platonische Dialoge den Namen führen, war Rhetor, Dichter, in allen Künsten erfahren, so daß er sogar Nichts an sich trug, das er nicht selbst gemacht hatte, prahlerischen Charakters, der sich in Olympia erbot, über jeden beliebigen Gegenstand Reden zu halten, Verfasser vieler Schriften, auch einmal als Gesandter nach Sparta geschickt, Zeitgenosse des Sokrates, sonst viel umherreisend auf seiner Kunst.

**) Polos von Agrigent, soll die πάρισα oder παρισώσεις, den Gebrauch von gleich anklingenden Wörtern (vgl. Gorg. p. 448 ἐμπειρία μεν — κατα τέχνην, ἀπειρία δὲ κατὰ τύχην) zum Schmuck der Rede erfunden, und entweder diese Wörter selbst oder seine Schrift darüber μουσεῖα λόγων genannt haben. Er trat auch in Olympia auf.

***) ὡς mit Stallb., ὀνομάτων sc. μουσεῖα; Heind., Ast: ὃς — ὀνομ. Lix. — προεποίησεν εὐεπείας, qui — nominum Licymnicorum ad se vindicavit venustates. Likymnios, Schüler des Gorgias und Lehrer des Polos; ἃ ἐδωρ. sc. ὁ Λικύμνιος. Ast will ἃ ἔκ. ἐδωρ. als Glosse bezeichnen; Schl. statt πρός ποί. liest προςποίησιν, „und den Erwerb des Wohlklangs der Likymn. Wörter."

Phaidros. Die Protagoreischen*) Leistungen aber, o Sokrates, waren sie nicht ebenfalls Etwas der Art?

Sokrates. Ja, ein gewisses Rechtreden, o Knabe, und anderes Viele und Schöne! Dagegen in der Kunst kläglich seufzender, auf Alter und Armuth bezüglicher Reden scheint mir des Chalkedoniers**) Kraft das Uebergewicht behauptet zu haben. Und ferner im Erbittern Vieler zugleich war der Mann gewaltig, und wiederum im Besprechen und Einwiegen der Erbitterten, wie er sagte; so wie im Verläumden und Entkräften von Verläumdungen, woher immer kommend, war er überwiegend stark. Ueber den Schluß der Reden aber, scheint es, haben Alle zusammen einerlei Meinung, wobei die Einen den Namen Wiederholung brauchen, Andere einen anderen.

Phaidros. Du meinst das Erinnern der Zuhörer an alles einzelne Gesagte am Ende durch einen zusammenfassenden Ueberblick?

(§. 115.) Sokrates. Dieses meine ich, und was du sonst noch etwa über die Redekunst zu sagen hast!

Phaidros. Nur Geringfügiges und nicht der Rede werth!

Sokrates. So lassen wir denn das Geringfügige! Das p. 268] aber wollen wir noch näher beim Lichte besehen, welche Bedeutung für die Kunst dieses Alles habe und in welchem Fall?

*) Protagoras von Abdera, 486—410 v. Chr. soll in seiner Jugend Lastträger gewesen seyn, lernte das herakleitische und eleatische System kennen, wurde von Perikles mit nach Thurioi geschickt, um die dortige Verfassung zu sichten, wurde als Atheist verbannt, soll auf der Flucht ertrunken seyn gegen 70 Jahre alt. Seine Schriften wurden öffentlich verbrannt. Er war Rhetor und Philosoph, der sich auch zuerst Sophist nannte.

**) Thrasymachos vgl. §. 96.

Phaidros. Ja eine gar mächtige, o Sokrates, gewiß wenigstens in Versammlungen der Menge!

Sokrates. Da freilich! Aber nun, du Daimonischer, siehe zu, ob wohl auch dir das Gewebe derselben als ein eben so lockeres erscheint, wie mir?

Phaidros. Zeige es nur!

Sokrates. So sag mir einmal: Wenn Jemand zu deinem Freund Eryximachos *) käme oder zu dem Vater desselben, Akumenos, und sagte: „Ich weiß dieses und jenes Mittel für den „Körper zu verordnen, so daß ich ihm Hitze, wenn es mir beliebt, „und Abkühlung, oder wenn es mir so gut dünkt, Erbrechen, wenn „anders, Abführen verursache, und gar manches Andere der Art, „und weil ich Dieses weiß, behaupte ich, ein Arzt zu seyn, und „jeden Andern dazu zu machen, dem ich etwa die Wissenschaft da„von mittheile"; — was, glaubst du, werden Jene sagen, wenn sie Dieses hören?

Phaidros. Was anders denn, als daß sie ihn fragten, ob er auch Das noch dazu wisse, bei wem und wann man jedes dieser Mittel anwenden müsse, und bis zu welchem Grade?

(§. 116.) Sokrates. Wenn er nun sagen würde: Das keineswegs, aber ich behaupte, daß Derjenige, der Jenes bei mir gelernt hat, auch von sich selbst im Stande seyn wird, Das, wornach du fragst, zu leisten?

Phaidros. So würde er, glaub' ich, sagen: „Der Mensch „ist wahnsinnig, weil er irgendwoher aus einem Buch es erfahren „oder einige Mittelchen überkommen hat, glaubt er, ein Arzt zu „seyn, ohne doch Etwas von der Kunst zu verstehen!"

*) Eryximachos, Arzt und Naturphilosoph, tritt im Sympostion auf; Akumenos vgl. §. 1.

Sokrates. Ferner wie, wenn Jemand zu Sophokles und Euripides käme und spräche, er wisse über eine kleine Sache sehr lange Vorträge zu halten und über eine große sehr kleine, und wenn es ihm beliebe, klägliche und im Gegentheil wieder furchtbare und drohende, und was sonst der Art ist, und indem er hierin Unterricht ertheile, glaube er die Abfassung der Tragödie zu lehren?

(§. 117.) Phaidros. Auch Diese, o Sokrates, glaub ich, würden eben lachen, wenn Jemand glaubte, die Tragödie sey etwas Anderes als eine organische Zusammenfügung jener Stücke, welche sowohl den Theilen unter sich das rechte Verhältniß, als dem Ganzen den Charakter organischer Zusammenfügung verleihe?

Sokrates. Aber nicht auf derbe Weise, glaub' ich, würden sie ihn schmähen, sondern wie ein Musiker, wenn er einem Manne begegnete, welcher glaubte, ein Harmoniekünstler zu seyn, weil er etwa eine Saite möglichst hoch und möglichst tief zu stimmen weiß, gewiß nicht auf herbe Weise sagen würde: „Du ärmlicher Mensch, du bist verrückt," sondern, da er ja ein Musiker ist, in sanfterem Tone: „Mein Bester, zwar muß Der, welcher ein Harmoniekünstler „werden will, nothwendig auch Dieses wissen; Dieß hindert aber „nicht, daß Der, welcher deine Fertigkeit besitzt, darum noch nicht „das Mindeste von der Harmonie versteht; denn nur die noth„wendigen Vorkenntnisse der Harmonie weißt Du, aber nicht die „harmonische Kunst."

Phaidros. Gewiß sehr richtig!

p. 269.] (§. 118.) Sokrates. Und würde nicht auch Sophokles von Dem, der sich ihnen so zeigen wollte, sagen, er wisse die Vorkenntnisse der Tragödie, aber nicht die tragische Kunst, und Akumenos, die Vorkenntnisse der Heilkunde, aber nicht die Heilkunst?

Phaidros. In alle Wege freilich!

Sokrates. Was aber, glauben wir, würde der honigstimmige Adraſtos *) oder auch Perikles, wenn ſie von den wunderſchönen Kunſtſtücken hörten, welche wir jetzt eben durchgegangen haben, von den verſchiedenen Arten des Kurzſprechens und der Bilderſprache, und was wir ſonſt durchmuſterten und, wie wir ſagten, näher beim Lichte betrachten mußten, — würden ſie wohl ungehalten wie ich und du mit Derbheit eine ſo unartige Rede ſagen gegen Die, welche dieſe Dinge geſchrieben haben und als rhetoriſche Kunſt lehren, und nicht vielmehr, da ſie ja weiſer als wir ſind, uns Beide dafür ſtrafen, (§. 119.) und ſagen: „O „Phaidros und Sokrates, man muß nicht ungehalten ſeyn, ſon„dern nachſichtig, wenn Leute, welche dialektiſch nicht gebildet, „nicht im Stande ſind, begriffsmäßig zu beſtimmen, was die Rhe„torik eigentlich iſt, bei dieſem Bildungsſtand aber, weil ſie die „nothwendigen Vorkenntniſſe der Kunſt beſitzen, glauben, ſie haben „die Rhetorik gefunden, und indem ſie Andere in jenen unter„richten, der Meinung ſind, es ſey von ihnen in der Rhetorik ein „vollſtändiger Unterricht gegeben worden, jede einzelne dieſer „Kenntniſſe aber überzeugungskräftig in einer Rede anzuwenden „und ein Ganzes organiſch zuſammenzufügen, das müſſen die „Schüler als Etwas ohne Belang ſich von ſich ſelbſt bei ihren „Reden verſchaffen."

*) Adraſtos, König von Argos, einer der ſieben Helden gegen Theben, Schwiegervater des Polyneikes; mit Anſpielung auf einen Vers des Tyrtaios (III, 8. γλῶσσαν δ' Ἀδρήστου μειλιχόγηρυν). Nach Aſt iſt mit dieſem Namen (vgl. ähnliche §. 96) bezeichnet der Rhamnuſier Antiphon, der, wie einſt Adraſtos bei Theſeus, bei den Athenern Schutz und Hilfe ſuchte. Seiner Beredſamkeit verdankte er den Namen Neſtor. Er wurde auf Anklage des Theramenes 411 v. Chr. hingerichtet. Vgl. Thukyd. VIII, 68.

Phaidros. Allerdings, o Sokrates, droht es mit der Angelegenheit der Kunſt, welche dieſe Männer als Rhetorik lehren und ſchriftlich darſtellen, ſo beſchaffen zu ſeyn und mir wenigſtens ſcheinſt du wahr geredet zu haben. Aber wie und woher nun wird ſich Jemand die Kunſt des wirklichen und überredungskräftigen Redners verſchaffen können?

(§. 120.) Sokrates. Was das Können betrifft, o Phaidros, nämlich daß er ein vollkommener Streitmann werde, ſo hat es damit wahrſcheinlich, vielleicht aber auch nothwendig dieſelbe Bewandtniß, wie mit Anderem. Wenn du natürliche Anlage zum Redner haſt, ſo wirſt du, wenn du noch theils Wiſſenſchaft theils Uebung damit verbindeſt, ein namhafter Redner ſeyn; in dem Maße aber, in welchem es dir an Einem von dieſen Beiden fehlt, wirſt du ein unvollkommener ſeyn. So weit aber Kunſt dabei ins Spiel kommt, ſcheint mir der Weg, welchen Lyſias *) und Thraſymachos einſchlagen, nicht der rechte zu ſeyn.

Phaidros. Aber welcher denn?

Sokrates. Perikles, mein Beſter, iſt doch, wie es faſt ſcheint, wohl ſicher unter Allen in der Redekunſt der Vollkommenſte geweſen?

Phaidros. Wie ſo?

Sokrates. Alles, was irgend von Künſten bedeutend iſt, bedarf unter Anderem „jenes müßigen und überſchwänglichen Geredes über die Natur." **) Denn eben daher ſcheint ſich ihnen das Hochſinnige und allſeitig Thatkräftige mitzutheilen, was auch Perikles neben ſeiner guten Naturanlage ſich angeeignet hatte. Indem er nämlich, glaub' ich, mit einem Manne dieſer Art, dem

*) And. leſen Tiſias.

**) Dieſe ironiſche Bezeichnung der Philoſophie kommt auch ſonſt vor vgl. Parm. 135. Cratyl. 401.

Anaxagoras, *) in Berührung kam, und dadurch „von jenen überschwänglichen Reden" erfüllt, auf das Wesen sowohl der Vernunft als der Unvernunft geleitet wurde, über welche Gegenstände ja Anaxagoras so viele Worte machte, so zog er von daher in die Redekunst herüber, was für dieselbe ersprießlich war.

(§. 121.) Phaidros. Wie meinst du Dieses?

Sokrates. Es ist sicher mit der Redekunst dasselbe Verhältniß, wie mit der Heilkunst?

Phaidros. Wie so?

Sokrates. In beiden mußt du die Natur und zwar die des Körpers in der einen, die der Seele in der anderen unterscheiden, wenn du nicht bloß nach Art der gemeinen Uebung und gemeiner Erfahrung, sondern nach den Regeln der Kunst jenem mittelst Arzneien und Nahrungsmitteln Gesundheit und Stärke verschaffen, dieser aber mittelst gesetzmäßiger Reden und Anweisungen jedwede beliebige Ueberzeugung und Tugend mittheilen willst.

Phaidros. Aller Wahrscheinlichkeit nach, o Sokrates, ist es so.

Sokrates. Glaubst du nun, daß es möglich sey, die Natur der Seele vernunftmäßig zu begreifen ohne die Natur des Ganzen?

Phaidros. Nicht einmal den Körper, ohne diesen Weg

*) Anaxagoras von Klazomenai, 499—427 v. Chr., lehrte in Athen, war Freund des Perikles, dessen Einfluß ihn bei einer Anklage auf Atheismus vom Tode rettete. Er begründete, indem er die Idee eines absoluten Geistes, einer absoluten Vernunft aufstellte, eine neue Entwicklungsphase der Philosophie.

einzuschlagen, wenigstens wenn man dem Hippokrates, *) dem Abkömmling der Asklepiaden, einigen Glauben schenken muß!

Sokrates. Und mit Recht, o Freund, sagt er Dieses. Doch muß man neben dem Hippokrates auch die Vernunft ausforschen und sehen, ob sie mit einstimme?

Phaidros. Ich geb' es zu!

(§. 122.) Sokrates. So sieh nun zu, was denn Hippokrates und die wahre Vernunft von der Natur sagt! Muß man nicht die Natur eines jeden Dinges also zu begreifen suchen? erstens ob Das, worin wir selbst Künstler seyn und fähig seyn wollen, einen Anderen dazu zu bilden, einfach oder vielartig sey? Sodann, wenn es einfach ist, muß man sehen, welche Kraft ihm naturgemäß zukomme, um auf was thätig zu wirken, oder welche, um von was Einwirkungen zu erleiden? Wenn es aber mehrere Arten hat, muß man diese aufzählen, und wie dort bei dem Einen, so nun bei jeder einzelnen Art betrachten, was jeder auszurichten, **) und was jeder und von welcher Seite her zu leiden naturgemäß zukomme?

Phaidros. Fast scheint es so, o Sokrates?

*) Asklepiaden, die Nachkommen oder die Jünger des Asklepios, des Gottes der Heilkunde, die einen Orden bildeten, dessen Glieder durch einen Eid zu Geheimhaltung ihrer Wissenschaft verbunden waren. Ihre Stammsitze waren Knidos und Kos, die Heimath des Hippokrates, der um 460 v. Chr. geboren wurde, sich längere Zeit, nach einer Angabe während der Pest 430 v. Chr., in Athen aufhielt und in Larissa in Thessalien starb Anfangs oder Mitte des 4. Jahrh. v. Chr.

**) statt αὐτὸ sollte man nach dem Parallelismus πρὸς τί erwarten: „und zu welchem Zweck".

(§. 123.) Sokrates. Ohne Dieſes würde wenigſtens der Gang der Unterſuchung ausſehen wie der Wandel eines Blinden. Gewiß aber darf Der, der einen Gegenſtand kunſtmäßig zu behandeln weiß, weder mit einem Blinden noch mit einem Tauben verglichen werden, ſondern offenbar muß Der, welcher einem Andern auf kunſtmäßigem Wege Reden*) an die Hand geben will, demſelben das Weſen der Natur Desjenigen gründlich zeigen, für welches derſelbe ſeine Reden berechnen wird. Dieſes aber iſt gewiß die Seele.

Phaidros. Was anders?

p. 271] Sokrates. Muß nun nicht ſein ganzer Eifer auf Dieſes von ihm geſpannt ſeyn? denn in Dieſem ſucht er Ueberzeugung zu bewirken. Nicht wahr?

Phaidros. Ja!

Sokrates. Offenbar alſo, daß Thraſymachos ſowohl als wer ſonſt etwa im Ernſt eine Redekunſtlehre herausgeben will, zuerſt mit aller Gründlichkeit die Seele beſchreiben und anſchaulich machen muß, ob ſie ihrer Natur gemäß Eins und Daſſelbe ſey, oder ob nach der Geſtalt des Körpers vielartig? Denn Dieſes heißt, ſagen wir, ihre Natur zeigen.

Phaidros. In alle Wege freilich!

Sokrates. Zweitens aber dann, was ihr naturgemäß zukomme, an welchem Gegenſtand auszurichten, oder von welchem zu erleiden?

(§. 124.) Phaidros. Was anders?

Sokrates. Drittens aber, wenn er die Gattungen der Reden und der Seele und die Beſtimmtheiten derſelben erörtert hat, wird er auch ſämmtliche Urſachen durchgehen, Jedes Jedem

*) Aſt: τέχνην λόγων, qui artem oratoriam tradat.

anpaſſend, und lehrend, aus welcher Urſache was für eine Seele von welcherlei Reden entweder überzeugt wird oder nicht überzeugt wird.

Phaidros. Freilich würde es ſich, wie es ſcheint, ſo am Schönſten machen.

Sokrates. Mit Nichten alſo, mein Lieber, wird Das, was auf andere Weiſe gelehrt oder vorgetragen wird, jemals kunſtmäßig vorgetragen oder geſchrieben ſeyn, ſey es über dieſen oder einen anderen Gegenſtand. Aber die jetzigen Schreiber von Redekunſtlehren, die du gehört haſt, ſind Schlauköpfe, und verheimlichen es, daß ſie über die Seele gar hübſch unterrichtet ſind. Bevor ſie nun auf dieſe Art ſowohl ſprechen als ſchreiben, wollen wir uns ja nicht bereden, daß ſie kunſtmäßig ſchreiben.

Phaidros. Auf welche Art denn?

Sokrates. Es fällt nicht ſo leicht, Dieſes ſelbſt in Worten auszudrücken; indeſſen will ich davon ſprechen, wie man ſchreiben müſſe, wenn es kunſtmäßig geſchehen ſoll, ſo weit es zuläßig iſt.

Phaidros. So ſprich denn!

(§. 125.) Sokrates. Da die Kraft der Rede eine Seelenleitung iſt, ſo muß Derjenige, der ein Redner werden will, nothwendig wiſſen, wie viele Arten die Seele hat. Deren gibt es alſo ſo und ſo viele, und ſo und ſo beſchaffene, daher auch die Menſchen, Einige ſo, Andere ſo beſchaffen ſind. Nachdem aber nun Dieſes eingetheilt worden, gibt es anderer Seits auch ſo und ſo viele Arten von Reden, und jede ſo oder ſo beſchaffen. Die ſo beſchaffenen Menſchen ſind nun durch die ſo beſchaffenen Reden aus der ſo beſchaffenen Urſache zu den ſo beſchaffenen Zwecken leicht zu bereden, die ſo beſchaffenen aber ſind aus dieſen Gründen ſchwer zu bereden. Hat er nun Dieſes gehörig begriffen, ſo muß er,

wenn ihm in der Folge zur Anschauung kommt, wie eben Dasselbe im wirklichen Leben ist und in Wirkung gesetzt wird, es mit scharfer Beobachtung verfolgen können, wo nicht, so wird er auch noch nicht Mehr davon wissen, *) als die Reden, die er einst als Schüler **) gehört hat. ***) (§. 126.) Wenn er aber gehörig zu sagen weiß, was für ein Mensch durch was für Reden überzeugt wird, auch im Stande ist, so oft ihm ein Solcher vorkommt, ihn genau zu erkennen und sich selbst deutlich zu machen, daß er p. 272] Dieser sey und daß dieselbe Natur, von welcher damals die Reden handelten, in der That ihm nun gegenwärtig sey, jene nämlich, bei welcher gerade diese Reden auf diese Art zur Ueberzeugung über diese Gegenstände angewendet werden müssen, — wenn er also dieses Alles schon inne hat, und damit nun noch die Erkenntniß der Zeit, wann geredet und wann inne gehalten werden müsse, verbindet, wenn er ferner für das Kurzreden und die Sprache des Mitleids und der Steigerung, überhaupt für alle Redearten, die er etwa gelernt hat, die rechte Zeit und die Unzeit zu unterscheiden weiß, dann erst ist seine Kunst in schönem und vollkommenem Maße ausgebildet, eher aber nicht; sondern läßt er es in einem dieser Stücke beim Sprechen oder Lehren oder Schreiben an sich fehlen, behauptet aber doch, kunstmäßig zu sprechen, so hat Der Recht, der ihm keinen Glauben schenkt.

*) Ast emendirt: ἢ μηδὲν εἶναί πω πλέον αὐτῷ, sonst nützen ihm die Lehren noch Nichts, die er damals gehört; πλέον τινὶ εἶναι, Nutzen bringen vgl. Conviv. p. 217. C.

**) ξυνών, als Schüler vgl. Theaet. 179.

***) D. h. er wird zwar die vom Lehrer mitgetheilten Regeln im Gedächtniß haben, die ächte Redekunst aber noch nicht besitzen. Heind.

(§. 127.) Und wie nun, wird vielleicht der Schriftsteller *) sagen, o Phaidros und Sokrates, — dünkt euch die sogenannte Redekunstlehre so oder anders annehmbar zu seyn?

Phaidros. Unmöglich anders, o Sokrates, obgleich sie freilich als eine nicht geringe Arbeit erscheint!

Sokrates. Wahr sprichst du! Darum aber muß man die sämmtlichen Reden zu oberst und zu unterst wenden, um nachzusehen, ob irgendwo ein leichterer und näherer Weg zu derselben sich zeigt, um nicht unnöthiger Weise in einen weiten und rauhen abzulenken, da doch ein kurzer und ebener frei steht. Hast du aber von Lysias oder irgend einem Andern hier irgend wie eine Aushilfe vernommen, so versuche dich zu erinnern und es anzugeben!

Phaidros. Des Versuchs halber möchte ich schon Etwas haben, aber gerade jetzt habe ich Nichts in Bereitschaft!

(§. 128.) Sokrates. Willst du also, daß ich Etwa mittheile, was ich von Einigen, die sich hiemit beschäftigen, sagen gehört habe?

Phaidros. Was sonst?

Sokrates. Sagt man ja doch, o Phaidros,

„Gerecht seyn und vertreten auch des Wolfs **) Rechte."

Phaidros. So thue denn auch du so!

*) D. h. Der, welcher eine Redekunstlehre nach diesen Grundsätzen bearbeiten würde.

**) D. h. auch Dessen, der Unrecht hat. Man leitet dieses Sprüchwort von einer aisopischen Fabel ab, da der Wolf zu den ein Schaf verzehrenden Hirten sagt: was für einen Lärm gäbe es, wenn ich Dieß thäte! Das Sprüchwort ist ein Skazon oder Choliambos, d. h. ein jambischer Trimeter, dessen letzter Fuß ein Trochäus oder Spondeus ist, welche Versgattung besonders von Hipponax gebraucht wurde.

Sokrates. Sie ſagen alſo: Man brauche mit Jenem gar nicht ſo vornehm zu thun, noch es auf großen Umwegen weit von Oben her abzuleiten; denn in alle Wege, was wir ja auch beim Beginne dieſer Beſprechung geſagt haben, — wer ein tüchtiger Redner werden wolle, brauche keineswegs im Beſitze der Wahrheit zu ſeyn weder hinſichtlich der Gegenſtände, welche gerecht und gut, noch auch der durch Naturanlage oder Erziehung ſo beſchaffenen Menſchen. Denn bei den Gerichten bekümmere man ſich durchaus Nichts um die Wahrheit hierin, ſondern nur um das Ueberredungskräftige. Dieſes aber ſey das Wahrſcheinliche, worauf alſo Der, welcher kunſtmäßig reden wolle, ſeine Aufmerkſamkeit richten müſſe. Denn im Gegentheil manchmal dürfe er das wirklich Geſchehene gar nicht in ſeine Rede aufnehmen, wenn es nämlich nicht zugleich auf wahrſcheinliche Weiſe geſchehen ſey, ſondern nur das Wahrſcheinliche, ſowohl bei einer Anklage als einer Vertheidigung; und ſo müſſe der Sprechende durchaus nur die Spur des Wahrſcheinlichen verfolgen, dem Wahren aber p. 273] viel Glück auf den Weg wünſchen. Denn daß Jenes ſich durch das Ganze der Rede hinziehe, Das mache die ganze Kunſt aus.

(§. 129.) Phaidros. Was du da auseinander geſetzt haſt, o Sokrates, iſt ja Daſſelbe, was Diejenigen ſagen, welche in den Reden für Künſtler gelten wollen; denn ich erinnere mich, daß wir Etwas der Art früher berührt haben; es dünkt aber Denen, die ſich hiemit beſchäftigen, etwas Wundergroßes zu ſeyn.

Sokrates. Nun fürwahr, du haſt ja den Tiſias ſelbſt tüchtig geritten. So ſoll uns nun Tiſias auch Das ſagen, ob er mit dem Wahrſcheinlichen etwas Anderes bezeichne, als Das, was der Menge gut dünkt.

Phaidros. Was Anderes denn?

Sokrates. Nun Dieſes hat er ja, wie es ſcheint, als einen weiſen und zugleich künſtleriſchen Fund niedergeſchrieben, nämlich: wenn ein Schwacher und zugleich Tapferer einen Starken und zugleich Feigen niedergeſchlagen und ihm den Mantel oder ſonſt Etwas genommen hat, und nun vor Gericht geführt wird, ſo darf ja Keiner von Beiden das Wahre ſagen, ſondern der Feige darf nicht angeben, daß er von dem Tapferen allein niedergeſchlagen worden ſey, dieſer aber muß zwar entgegen behaupten, daß ſie Beide allein geweſen, dabei aber Das geltend machen: „Wie hätte „ich, wie ich bin, mit Dieſem, wie er iſt, mich verſuchen können!“ Der aber wird gewiß ſeine Schlechtigkeit nicht eingeſtehen, ſondern indem er irgend etwas Anderes zu lügen verſucht, dürfte er ſeinem Gegner wohl alsbald eine Gegenbehauptung an die Hand geben. Und dieſer Art ungefähr iſt auch Das, was in anderen Fällen kunſtmäßig geſprochen wird. Nicht ſo, o Phaidros?

(§. 130.) Phaidros. Was ſonſt?

Sokrates. Ha, eine gar wunderbar geheime Kunſt hat, ſcheint es, Tiſias erfunden oder ein Anderer, wer er immer ſeyn, und woher er ſeinen Namen zu haben ſich erfreuen mag! *) Aber, mein Freund, wollen wir's ihm ſagen oder nicht?

Phaidros. Was denn?

Sokrates. Daß, o Tiſias, wir ſchon lange, ehe auch du hiehergekommen, zufällig davon ſprachen, wie gerade dieſes Wahrſcheinliche der Menge aus der Aehnlichkeit mit dem Wahren insgemein ſich ergebe. Die Aehnlichkeiten aber, haben wir ſofort

*) Eine bei Gebeten übliche Formel Cratyl. p. 400. Aſt.; vielleicht eine Anſpielung auf den Namen des Korax, eigentlich Rabe, des Lehrers des Tiſias, von Syrakus, der als Begründer der Rhetorik bezeichnet wird, und nach Schol. Herm. unter dem ἄλλος, ὅστις zu verſtehen iſt.

auseinander gesetzt, weiß überall Derjenige, welcher die Wahrheit erkannt hat, am Schönsten zu finden. Daher wenn Du etwas Anderes über die Kunst der Reden zu reden hast, wollen wir hören; wo nicht, so werden wir Dem, was wir jetzt eben auseinander gesetzt haben, Glauben schenken, daß nämlich, wenn Einer nicht die Naturen sowohl Derer, welche ihn hören werden, aufzählen kann, als auch die Gegenstände nach ihren Arten zu unterscheiden und alles Einzelne in Einen Begriff zusammenzufassen vermag, er niemals ein Künstler im Reden seyn wird, so weit Dieses überhaupt einem Menschen möglich ist. (§. 131.) Dieses aber wird er sich niemals erwerben können ohne viele praktische Uebung, der sich aber nun der Besonnene nicht um des Redens und Handelns mit Menschen willen unterziehen darf, sondern um den Göttern Gefälliges reden und in Allem nach Vermögen ihnen gefällig handeln zu können. Denn ja nicht darf, o Tisias, — so sagen Die, welche weiser als wir sind, — *) wer Vernunft hat, sich bestreben, seinen p. 274] Mitknechten sich gefällig zu zeigen, außer in Nebendingen, sondern seinen guten und von Guten kommenden Gebietern. Wundere dich denn nicht, wenn es auch ein langer Umweg ist; (§. 132.) denn großer Dinge wegen muß man ihn machen, nicht wegen Dessen, was du meinst. Wenn dann Einer, wie man sagt, nur will, so wird sich ihm auch Jenes **) aus Diesem im schönsten Maß ergeben.

Phaidros. Gar schön scheint mir wenigstens, o Sokrates, dann gesprochen ***) zu werden, wenn es nur Jemand zu leisten im Stande wäre!

*) Vgl. Phaidon, p. 62, 63, 85, ohne Zweifel ein pythagoreischer Spruch. Ast vergl. Eph. 6, 6. 7.

**) Näml. die Kunst zu reden.

***) Schl. Ganz trefflich dünkt mich Dieses gesagt zu seyn. Allein παγκ. λέγεσθαι ist dasselbe, wie nachher τοῖς καλοῖς.

Sokrates. Aber, wer sich einmal an dem Schönen *) versucht, dem ist es auch ein Schönes, zu erleiden, was ihm zu erleiden zukommt.

Phaidros. Gar wohl!

Sokrates. Darüber nun, was Kunst und Kunstlosigkeit in Reden ist, möge Dieses genügen!

(§. 133.) Phaidros. Wohl!

Sokrates. Was aber die Frage über Angemessenheit und Unangemessenheit der Schrift betrifft, wie fern ihr Gebrauch etwas Schönes seyn möchte, und in wie fern etwas Unangemessenes, das ist noch übrig. Nicht wahr?

Phaidros. Ja!

Sokrates. Weißt du nun, in wie fern du mit Reden theils selbstthätig theils davon redend einem Gott am Meisten wohlgefällig seyn kannst?

Phaidros. Nein, aber du?

Sokrates. Eine Erzählung wenigstens, die ich vernommen, habe ich mitzutheilen von den Alten; sie wissen ja das Wahre! Fänden wir aber Dieses selbst auf, würden wir uns da wohl noch Etwas um menschliche Meinungen kümmern?

Phaidros. Lächerliches fragst du! Aber theil' es mit, was du vernommen zu haben behauptest.

(§. 134.) Sokrates. Ich habe also vernommen, zu Naukratis in Aigyptos sey einer der dortigen alten Götter gewesen, dem auch der heilige Vogel, den sie ja Ibis nennen, eignete; der Daimon selbst aber habe den Namen Theyth. Dieser habe zuerst Zahl und Rechnung erfunden, und Meßkunst und Sternkunde, ferner Brettspiel und Würfelspiel, ja sogar auch die

*) Nämlich: an dem schön Reden.

Buchstaben. Weiter aber, da damals über ganz Aigyptos [der Gott] Thamus König war in der großen Stadt des oberen Bezirks, welche die Hellenen das aigyptische Theben nennen, wie den (dortigen) Gott Ammon: so kam der Theyth zu diesem und zeigte ihm seine Künste und sagte, man müsse sie nun den anderen Aigyptiern mittheilen. Der aber fragte, was für einen Nutzen eine jede habe? Indem er's nun auseinander setzte, so wußte er, wie ihm Jener Etwas gut oder nicht gut zu sagen dünkte, es bald zu tadeln, bald zu loben. (§. 135.) Vieles nun soll da Thamus dem Theyth über jede Kunst in beiderlei Richtung frei heraus gesagt haben, was durchzugehen viele Worte fordern würde. Als er aber an den Buchstaben war, sagte der Theyth: Diese Kenntniß, o König, wird die Aigyptier weiser und erinnerungsfähiger machen; denn als ein Beförderungsmittel für das Erinnern sowohl als die Weisheit ist sie erfunden. Er aber erwiederte: O du sehr kunstreicher Theyth! ein Anderer ist Der, der, was zur Kunst gehört, hervorzubringen, ein Anderer aber, der zu beurtheilen vermag, welchen Theil Schaden sowohl als Nutzen sie Denen bringe, die sie p. 275] gebrauchen werden. So hast auch du jetzt, als Vater der Buchstaben, aus Vaterliebe das Gegentheil von Dem gesagt, was ihre Wirkung ist. Denn Vergessenheit wird Dieses in den Seelen Derer, die es kennen lernen, herbeiführen durch Vernachlässigung des Erinnerns, sofern sie nun im Vertrauen auf die Schrift von Außen her mittelst fremder Zeichen, nicht von Innen her aus sich selbst das Erinnern schöpfen. Nicht also für das Erinnern sondern für das Gedächtniß *) hast du ein Beförderungsmittel erfunden. Von der Weisheit aber bietest du den Schülern nur Schein, nicht

*) *μνήμη* ist hier die platon. *ἀνάμνησις*, während *ὑπόμνησις* das mechanische Gedächtniß ist.

Wahrheit dar. Denn Vielhörer sind sie dir nun ohne Belehrung, und so werden sie Vielwisser zu seyn meinen, da sie doch insgemein Nichtswisser sind, und Leute, mit denen schwer umzugehen ist, indem sie Scheinweise geworden sind, nicht Weise.

(§. 136.) Phaidros. O Sokrates, leicht erdichtest du aigyptische und dir beliebig wo immer heimische Reden!

Sokrates. Es sagen ja gar Welche, die ersten wahrsagerischen Reden seyen die einer Eiche im Tempel des Dodonaiischen Zeus *) gewesen. Den damals Lebenden also, die eben keine Weise waren, wie ihr Jüngeren, genügte es in Einfalt den Baum und den Fels anzuhören, wenn sie nur Wahres redeten. Dir aber ist es vielleicht ein Unterschied, wer der Redende und wo heimisch er ist? Denn nicht auf Jenes allein siehst du, ob es sich so, ob anders verhält.

Phaidros. Mit Recht hast du mich gescholten! Auch mir scheint es sich in Betreff der Buchstaben zu verhalten, wie der Thebaier sagt.

(§. 137.) Sokrates. Wer also glaubt, eine Kunst in Buchstaben zu hinterlassen und wieder wer sie annimmt, als ob aus

*) Dodona, eine Stadt in Epeiros, hatte ein Orakel, das schon bei Homer Il. 16. 233 angeführt wird, und neben dem delphischen und dem des libyschen Zeus Ammon, mit dem es Herodot 2, 52 f. in Verwandtschaft bringt, in größtem Ansehen stand. Das Orakel war an eine Eiche geknüpft, in der Zeus wohnte, und im Rauschen der Zweige und Blätter sich vernehmen ließ. Außer der Eiche diente später auch ein ehernes Becken, das durch eine vom Winde bewegte Peitsche angeschlagen wurde, als mantischer Apparat. Später, als dem Zeus die Dione an die Seite trat, wurden die Orakel nicht nur von Priestern, sondern auch Priesterinen, vgl. §. 47, gedeutet.

Buchſtaben etwas Deutliches und Zuverläßiges entſtehen werde, der möchte wohl großer Einfalt voll ſeyn und in der That den Wahrſpruch des Ammon nicht kennen, indem er glaubt, geſchriebene Reden ſeyen etwas Mehr als eine Gedächtnißhilfe für Den, der Das ſchon weiß, wovon das Geſchriebene handelt. *)

Phaidros. Sehr richtig!

Sokrates. Dieſes Mißliche nämlich, o Phaidros, hat doch die Schrift, und ſie iſt darin der Malerei gleich. Denn die Erzeugniſſe auch dieſer ſtehen wie lebendig da, wenn du ſie aber Etwas befragſt, ſchweigen ſie ſehr vornehm. Gerade ſo auch die Reden. Du könnteſt meinen, ſie ſprechen als verſtänden ſie Etwas. Wenn du aber in der Abſicht, dich zu belehren, nach Etwas von dem Geſprochenen fragſt, zeigen ſie immer nur Eines und Daſſelbe an. Und wenn ſie einmal geſchrieben iſt, ſo treibt ſich jede Rede aller Orten umher gleicherweiſe bei den Verſtändigen, wie nicht minder bei Denen, für welche ſie gar nicht paßt, und weiß nicht, bei wem ſie eigentlich reden und nicht reden ſoll; vernachläßigt aber und ungerecht geſchmäht, hat ſie immer ihren Vater als Helfer nöthig; denn ſelbſt vermag ſie weder ſich zu wehren noch ſich zu helfen.

(§. 138.) Phaidros. Auch Dieſes iſt ſehr richtig von dir geſagt.

*) Stallb. πλέον τι, pluris esse faciendas, quam si quis ipsarum rerum peritus in memoriam revocare queat ea, quae scripta sint. Allein dann müßte es ſtatt ὑπομν. heißen ἀναμν. Denn ὑπομν. bedeutet eben die durch die Schrift vermittelte mechaniſche Gedächtnißhilfe, kann alſo nicht Gegenſatz der Schrift ſeyn: das der bloßen Gedächtnißfache entgegenſtehende Erinnern aber iſt ἀναμιμν. (§. 135, 63, vgl. §. 39, 112, 114.) Daher πλέον εἶναι prodesse nach Aſt.

p. 276] Sokrates. Wie aber? wollen wir etwa eine andere Rede ins Auge faſſen, die leibliche Schweſter von dieſer, auf welche Weiſe ſie entſteht und wie viel beſſer und wirkſamer als jene ſie in ihrem Wuchſe iſt. *)

Phaidros. Welche denn, und wie ſoll ſie nach deiner Meinung entſtehen?

Sokrates. Jene, welche mit Wiſſenſchaft in die Seele des Lernenden geſchrieben wird, und welche ſich nicht nur ſelbſt zu wehren vermag, ſondern auch zu reden und zu ſchweigen weiß, gegen wen es ſeyn ſoll.

Phaidros. Du redeſt von der lebendigen und beſeelten Rede des Wiſſenden, von der die geſchriebene mit Recht ein Abbild genannt werden mag.

Sokrates. Nun freilich, allerdings! Sage mir denn Dieſes: Ein Landmann, der Verſtand hat, — wird er den Samen, an dem ihm gelegen iſt und von dem er gerne Frucht bekommen möchte, ernſtlich im Sommer in Adonisgärtchen **) bauen und ſich nun freuen, wenn er ſchaut, daß dieſelben binnen acht Tagen ſchön ſtehen? oder wird er Dieſes nicht des Spiels und des Feſtes wegen ſo machen, wenn er es überhaupt thut, den aber, mit dem es ihm Ernſt iſt, nach den Regeln der Kunſt des Landbau's dahin, wohin es ſich gehört, ſäen und vergnügt ſeyn, wenn, was er ſäete, im achten Monat ſeine Zeitigung erlangt?

(§. 139.) Phaidros. Sicher, o Sokrates, dürfte er Dieſes im Ernſt, Jenes aber, wie du ſagſt, in ganz anderem Sinne thun.

*) Sofern ſie ſich ſelbſt in anderen Reden fortzeugt.

**) Körbchen mit Blumen und Kräutern, die man auf das Adonisfeſt durch künſtliche Mittel antrieb. Adonis, Sohn des Kinyras und der Myrrha, Liebling der Aphrodite, in blühendſter Jugend von Ares durch einen Eber getödtet; Symbol der flüchtigen Naturſchönheit.

Sokrates. Wer aber die Wissenschaft des Gerechten, und des Schönen, und des Guten inne hat, — wollen wir sagen, daß der weniger Verstand habe hinsichtlich seines Samens, als der Landmann?

Phaidros. Keineswegs.

Sokrates. Nicht also im Ernst wird er sie ins Wasser schreiben, — *) wollte sagen, mit Tinte durch die Feder in Reden aussäen, die unvermögend sind, sich selber redend zu helfen, unvermögend auch, das Wahre genügend zu lehren.

Phaidros. Nicht wohl, wie sich denken läßt!

Sokrates. Nein, sondern die Buchstabengärtchen wird er, wie mir scheint, des Spiels halber besäen und beschreiben, so zwar, daß er, wenn er schreibt, **) einen Schatz von Denkwürdigkeiten sammelt sowohl für sich selbst auf die Zeit, da er in das Alter des Vergessens kommt, als für Jeden, der derselben Spur nachgeht, und wenn er sie in ihrem zarten Wuchse schaut, wird er seine Lust daran haben; wenn aber Andere andere Spiele treiben, bei Gastmahlen sich berauschend, oder was sonst damit verwandt ist, wird er statt Dessen, wie mir scheint, an Dem, wovon ich rede, seinen spielenden Zeitvertreib haben.

(§. 140.) Phaidros. Ein gar schönes Spiel nennst du da neben einem nichtswürdigen, o Sokrates, das Thun Desjenigen, der in Reden zu spielen vermag, indem er in mythischer Dichtung redet von der Gerechtigkeit und Anderem, wovon du sprichst.

Sokrates. Und es ist so, mein lieber Phaidros. Viel

*) Eine sprüchwörtliche Redensart von einem vergeblichen, nutzlosen Thun, wie etwa bei uns: in den Wind reden.

**) And. wenn er überhaupt schreibt; allein ὅταν kann hier nicht anders genommen werden, als nachher im Parallelsatz ὅταν — χρῶνται.

schöner aber, glaub' ich, ist das ernstliche Bemühen um diese Dinge, wenn Einer, die dialektische Kunst anwendend, eine geeignete Seele nimmt und mit wissenschaftlichen Reden bepflanzt und besäet, welche p. 277] sich selbst und dem Pflanzenden zu helfen geschickt und nicht unfruchtbar sind, sondern einen Samen enthalten, aus dem in anders gearteten Gemüthern wieder andere Reden erwachsen, die geschickt sind, denselben für immer unsterblich zu erhalten und Den, der ihn inne hat, so glücklich zu machen, als es einem Menschen nur irgend möglich ist.

Phaidros. Und noch weit schöner ist Das, was du da sagst.

Sokrates. Nun denn, o Phaidros, können wir erst Jenes beurtheilen, nachdem wir uns über Dieses verständigt haben.

Phaidros. Was denn?

Sokrates. Das, was wir eigentlich betrachten wollen, und was uns ja eben hieher geführt hat, daß wir nämlich sowohl über den dem Lysias gemachten Vorwurf wegen des Redenschreibens eine Prüfung anstellen wollten, als über die Reden selbst, welche wohl mit Kunst und ohne Kunst geschrieben würden. Und zwar scheint mir nun Das, was kunstmäßig sey oder nicht, gebührend erklärt worden zu seyn.

Phaidros. Wirklich schien es so. Indessen rufe mir's noch einmal ins Gedächtniß zurück, wie?

(§. 141.) Sokrates. Bevor Einer das Wahre der einzelnen Gegenstände, über welche er spricht und schreibt, sich zum Bewußtseyn gebracht,

sodann sich in den Stand gesetzt hat, das Ganze begrifflich zu bestimmen,

sofort, nachdem er es bestimmt hat, es wieder nach Arten bis zum Untheilbaren zu theilen versteht,

ferner auf dieselbe Weise, die Natur der Seele durchschauend, die jeder Seele entsprechende Art auffindet und darnach die Rede setzt und anordnet,

also einer vielgestaltigen Seele vielgestaltige und tonreiche Reden darbietet, einer einfachen aber einfache, —

eher, [sagten wir] werde er nicht im Stande seyn, mit Kunst, so weit es die Natur des Gegenstandes fordert, das Geschlecht der Reden zu handhaben, weder zum Zweck der Belehrung noch dem der Ueberredung, wie die ganze bisherige Rede uns dargethan hat.

Phaidros. Allerdings nun hat sich Dieses ungefähr so herausgestellt.

(§. 142.) Sokrates. Wie aber ferner hinsichtlich der Frage, ob es schön oder schimpflich sey, Reden zu sprechen und zu schreiben, und in welchem Falle man daraus mit Recht einen Vorwurf machen könne oder nicht, — hat Dieses nicht das eben erst Gesprochene klar gemacht?

Phaidros. Welches denn?

Sokrates. Daß, wenn Lysias oder irgend ein Anderer jemals geschrieben hat oder schreiben wird in besonderer Angelegenheit oder in öffentlicher, indem er Gesetze vorschlagend ein staatliches Schriftwerk verfaßt, und er nun der Ansicht ist, es sey irgend große Zuverläßigkeit und Deutlichkeit darin, — daß in diesem Fall den Schreibenden ein Vorwurf treffe, möge es ihm Jemand sagen oder nicht. Denn vom Gerechten und Ungerechten, und vom Schlechten und Guten wachend und schlafend *) nichts wissen, Das

*) Sprüchwörtlich so viel als: ganz und gar Nichts.

kann man doch nicht umhin, für vorwurfsvoll zu halten, auch nicht, wenn es die ganze Volksmenge loben würde! *)

Phaidros. Und gewiß nicht!

Sokrates. Wenn er aber der Ansicht ist,

daß in einer über einen beliebigen Gegenstand geschriebenen Rede nothwendig Vieles Spiel ist, und

daß noch nie keine Rede weder im Versmaß noch ohne Versmaß als ernster Beachtung würdig geschrieben oder gesprochen worden, wenn es in der Art geschah, **) wie die von den Rhapsoden vorgetragenen gesprochen werden ohne Untersuchung und p. 278] Belehrung, nur der Ueberredung halber,

*) Man bemerke hier die Art, wie das Verhältniß zwischen der schriftlichen und mündlichen Rede mit dem Verhältniß zwischen wahren und sophistischen Reden confundirt, wie die Rede als solche mit einem Tadel belegt wird, der doch eigentlich die sophistische nur in so weit treffen kann, als sie nicht wahr und sittlich gehalten ist.

**) Der Satz ὡς — ἐλέχθησαν, erklärt das μεγάλης ἄξιον σπουδῆς, und ist etwa so zu ergänzen: οὕτω λεχθέντα, ὡς οἱ ῥαψ.; Schl. will statt ὡς οἱ lesen ὅσοι, so viele nämlich ohne tiefere Untersuchung zusammengearbeitet und gesprochen wurden. Ast hält ὡς οἱ — ἐλέχθησαν für eine Glosse. Rhapsoden hießen im Gegentheil von den Dichtern selbst Diejenigen, welche besonders die homerischen und hesiodischen Gedichte von Ort zu Ort ziehend gesangartig vortrugen, und eine Zunft bildeten, deren Ansehen aber mit der schriftlichen Aufzeichnung der Gedichte sank. Das Wort wird abgeleitet von ῥάπτω, dem Zusammenfügen der poetischen Stücke, oder von ῥάβδος Stab, weil sie einen Stab in der Hand trugen, Stabsänger. Hier bezeichnet es die nur auf momentane Erregung und Unterhaltung abzweckenden, tieferen Gehalts entbehrenden mündlichen Redevorträge der Sophisten u. dgl.

daß vielmehr die beſten derſelben in Wirklichkeit nur eine Gedächtnißhilfe für die ſchon Wiſſenden ſind,

daß aber in den zur Belehrung verfaßten und zum Unterricht geſprochenen und in Wirklichkeit in die Seele geſchriebenen über das Gerechte und Schöne und Gute, und zwar nur in dieſen etwas Einleuchtendes und Vollkommenes und ernſter Beachtung Würdiges ſey; ferner

daß ſolche Reden dann als ſein eigen, die gleichſam ſeine leiblichen Kinder ſind, bezeichnet werden müſſen,

und zwar als Erſtling die in ihm ſelbſt geborene, wenn ſie als Fund ihm angehört, ſodann

als Sprößlinge und Brüder von dieſer die, welche etwa in den Seelen Anderer in würdiger Geſtalt erwachſen, während er die übrigen alle gehen läßt, —

Dieſer, o Phaidros, verſpricht ein ſolcher Mann zu ſeyn, wie ich und du wünſchen dürften, daß du und ich würden.

(§. 144.) Phaidros. Allerdings möchte und wünſche ich freilich, was du ſagſt.

Sokrates. Und nun möge das Maß unſeres Spielens über Das, was Reden betrifft, voll ſeyn! Und du gehe nun und berichte dem Lyſias, daß wir zwei an den Bach der Nymphen und den Muſenſitz herabgekommen und Reden gehört haben, welche uns beauftragten, dem Lyſias und wenn ſonſt Jemand Reden verfaßt, und dem Homeros, und wenn ſonſt Jemand eine Dichtung ohne oder mit Geſangbegleitung verfaßt hat, drittens dem Solon und wer irgend in ſtaatlichen Reden *) Schriftwerke unter dem Namen von Geſetzen ſchrieb, zu ſagen, daß, wenn er dieſelben verfaßte, wohl wiſſend, wie das Wahre ſich verhält, und im Stande Hilfe

*) Schl. ξυλλόγοις ſt. λόγοις, in bürgerlichen Verſammlungen.

zu leiſten, wenn er zum Beweis Deſſen, was er geſchrieben, kommt, und ſo redend, daß er ſelbſt das Geſchriebene als nichtswürdig dagegen erſcheinen zu laſſen vermag, — daß, ſage ich, er dann auch nicht von dem Allem ſeinen Beinamen erhalten und ein Solcher genannt werden ſoll, ſondern von Jenem, womit er ſich im Ernſte beſchäftigt hat.

(§. 145.) Phaidros. Welche Beinamen theilſt du ihm nun zu?

Sokrates. Zwar ihn einen Weiſen zu nennen, dünkt mir etwas zu Großes zu ſeyn, o Phaidros, und nur einem Gott wohl anzuſtehen; aber einen Philoſophen, einen Weisheitsfreund, oder Etwas dergleichen, das möchte wohl ihm ſelbſt mehr paſſen und wohllautender ſeyn.

Phaidros. Und auch nicht eben gegen den Gebrauch!

Sokrates. Dagegen wer nichts Werthvolleres hat als was er verfaßt und geſchrieben hat, es lange zu Oberſt und zu Unterſt wendend, bald an einander leimend, bald trennend, — nennſt du wohl Den nicht mit Recht einen Dichter oder Redenſchreiber oder Geſetzesſchreiber?

Phaidros. Wie anders?

Sokrates. Das alſo berichte deinem Freund!

Phaidros. Was aber du? wie wirſt du's halten? Denn mit Nichten ja dürfen wir deinen Freund übergehen.

Sokrates. Welchen denn?

(§. 146.) Phaidros. Den ſchönen Iſokrates! Was wirſt du dieſem melden, o Sokrates? Wer, werden wir ſagen, daß dieſer ſey?

Sokrates. Jung noch, o Phaidros, iſt Iſokrates! Was [p. 279] ich jedoch von ihm weiſſage, will ich ausſprechen.

Phaidros. Was denn nun?

Sokrates. Er dünkt mir besser zu seyn nach seinen Naturanlagen, um mit Lysias in Reden verglichen zu werden, auch von edlerem Maß der Gemüthsart, so daß es kein Wunder wäre, wenn er mit vorrückendem Alter in denselben Reden, mit denen er sich jetzt befaßt, Alle, die irgend einmal mit Reden sich abgegeben haben, weit wie Kinder und noch mehr überträfe, ja wenn, sollte ihm Dieses nicht mehr genügen, ein gewisser göttlicherer Antrieb ihn zu Größerem hinleitete. Denn von Natur, mein Lieber, ist Etwas von Philosophie in dem Geistesleben des Mannes. Dieses denn nun will ich von den hier waltenden Göttern dem Isokrates als meinem Lieblinge melden, du aber Jenes dem deinigen, dem Lysias.

(§. 147.) Phaidros. Das soll geschehen! Aber laß uns gehen, da auch die Hitze milder geworden!

Sokrates. Ziemt es sich nicht, zu Diesen hier zu beten, bevor wir gehen?

Phaidros. Wie anders?

Sokrates. O lieber Pan und all' ihr anderen Götter hier! Verleihet mir, schön zu werden im Innern, was ich aber von Außen her habe, daß es dem Inneren befreundet sey! Für reich aber möge ich den Weisen achten. Des Goldes Fülle aber möge mir werden in solchem Maße, in welchem es ein Anderer weder führen noch tragen könnte, als der Weise.

Bedürfen wir noch weiter Etwas, o Phaidros? Denn für mich ist damit das volle Maß erbeten!

Phaidros. Auch für mich bete Das mit! denn Freunden ist das Ihrige gemeinschaftlich. *)

Sokrates. Gehen wir!

*) Ein pythagoreischer Spruch.

Lysis oder von der Freundschaft.

Einleitung. *)

Wenn Krische und Andere **) im Phaidros ein vorzugsweise treues Bild des Sokrates finden, wenn die einzelnen Situationen des Gesprächs, besonders die von Platon selbst für die Auffassung desselben gegebenen Gesichtspunkte, ihn als ein Kunstgebilde erscheinen lassen, das sein Motiv nicht in einem etwa lehrhaften Zweck, sondern einzig in der Tendenz hat, ein Lebensbild des Sokrates zu geben: so gilt dieses in gleichem Maße von dem nach seinem Inhalt dem Phaidros nahe verwandten Lysis.

Dieser Dialog ist Gegenstand verschiedener Anfechtungen in der doppelten Richtung geworden, zu beweisen entweder, daß er gar kein ächtes Erzeugniß Platon's, ***) oder daß

*) Da es sich hier um eine von den bisherigen sehr abweichende Auffassung dieses Dialogs handelt, halte man den Umfang dieser Einleitung zu gut.

**) Krische, über Plat. Phädros S. 15 f. Susemihl Prodromus S. 79.

***) Socher, Plat. Schr. S. 139 ff. Ast, Plat. Leben u. Schr. S. 431 f. Zeller, Philos. d. Gr. II, S. 170, Anm. 1.

Sokrates. Er dünkt mir beſſer zu ſeyn nach ſeinen Naturanlagen, um mit Lyſias in Reden verglichen zu werden, auch von edlerem Maß der Gemüthsart, ſo daß es kein Wunder wäre, wenn er mit vorrückendem Alter in denſelben Reden, mit denen er ſich jetzt befaßt, Alle, die irgend einmal mit Reden ſich abgegeben haben, weit wie Kinder und noch mehr überträfe, ja wenn, ſollte ihm Dieſes nicht mehr genügen, ein gewiſſer göttlicherer Antrieb ihn zu Größerem hinleitete. Denn von Natur, mein Lieber, iſt Etwas von Philoſophie in dem Geiſtesleben des Mannes. Dieſes denn nun will ich von den hier waltenden Göttern dem Iſokrates als meinem Lieblinge melden, du aber Jenes dem deinigen, dem Lyſias.

(§. 147.) Phaidros. Das ſoll geſchehen! Aber laß uns gehen, da auch die Hitze milder geworden!

Sokrates. Ziemt es ſich nicht, zu Dieſen hier zu beten, bevor wir gehen?

Phaidros. Wie anders?

Sokrates. O lieber Pan und all' ihr anderen Götter hier! Verleihet mir, ſchön zu werden im Innern, was ich aber von Außen her habe, daß es dem Inneren befreundet ſey! Für reich aber möge ich den Weiſen achten. Des Goldes Fülle aber möge mir werden in ſolchem Maße, in welchem es ein Anderer weder führen noch tragen könnte, als der Weiſe.

Bedürfen wir noch weiter Etwas, o Phaidros? Denn für mich iſt damit das volle Maß erbeten!

Phaidros. Auch für mich bete Das mit! denn Freunden iſt das Ihrige gemeinſchaftlich. *)

Sokrates. Gehen wir!

*) Ein pythagoreiſcher Spruch.

Lyſis oder von der Freundſchaft.

Einleitung. *)

Wenn Kriſche und Andere **) im Phaidros ein vorzugsweiſe treues Bild des Sokrates finden, wenn die einzelnen Situationen des Geſprächs, beſonders die von Platon ſelbſt für die Auffaſſung deſſelben gegebenen Geſichtspunkte, ihn als ein Kunſtgebilde erſcheinen laſſen, das ſein Motiv nicht in einem etwa lehrhaften Zweck, ſondern einzig in der Tendenz hat, ein Lebensbild des Sokrates zu geben: ſo gilt dieſes in gleichem Maße von dem nach ſeinem Inhalt dem Phaidros nahe verwandten Lyſis.

Dieſer Dialog iſt Gegenſtand verſchiedener Anfechtungen in der doppelten Richtung geworden, zu beweiſen entweder, daß er gar kein ächtes Erzeugniß Platon's, ***) oder daß

*) Da es ſich hier um eine von den bisherigen ſehr abweichende Auffaſſung dieſes Dialogs handelt, halte man den Umfang dieſer Einleitung zu gut.

**) Kriſche, über Plat. Phädros S. 15 f. Suſemihl Prodromus S. 79.

***) Socher, Plat. Schr. S. 139 ff. Aſt, Plat. Leben u. Schr. S. 431 f. Zeller, Philoſ. d. Gr. II, S. 170, Anm. 1.

er wenigſtens ein frühzeitiges unreifes Produkt deſſelben ſey, jedenfalls nicht nach dem Phaidros verfaßt. *) Ohne Belang zwar iſt es hiebei, wenn Aſt die an den Charmides erinnernde genaue Beſchreibung des von Sokrates gemachten Weges und der Lokalitäten im Eingang, die unwahrſcheinliche Unbekanntſchaft des Sokrates, des täglichen Beſuchers der Gymnaſien, mit der neuerbauten Paläſtra des Mikkos, den Gebrauch gewiſſer Wortſpielereien, gewählter platoniſcher Redensarten, ſeltener Wörter, die Art der Anwendung von Dichterſtellen, beſonders der ſoloniſchen Verſe (§. 22) u. dgl. als Merkmale des Unplatoniſchen bezeichnet. Dieſe Kritik beruht auf einem ſubjektiven Kunſturtheil und Sprachgefühl, deren Anwendung es unſchwer machen würde, jeden Dialog als unplatoniſch in Anſpruch zu nehmen. Ebenſo iſt die Bemerkung, daß der Aufwand des ſceniſchen Beiwerks nicht im Verhältniß ſtehe zu der Dürftigkeit des Inhalts (Herm. S. 387 f. 383) theils unrichtig, theils Geſchmacksſache. Kaum Mehr beſagen dürfte die Hinweiſung auf Stellen, für welche ſich in anderen Dialogen, z. B. der Politie, dem Phaidros, dem Sympoſion oder auch bei Xenophon (vgl. d. Anm.), Parallelen darbieten. Denn dieſe kann man mit gleichem Recht als Belege der Aechtheit anführen; ſodann läßt ſich kein Grund anführen, warum Platon nicht in verſchiedenen Schriften ſollte Aehnliches geſagt haben, warum nicht manchmal mit Xenophon zuſammenſtimmen, und daß gerade im Lyſis allemal die ſpätere Nachahmung zu ſuchen ſey, iſt keineswegs ausgemacht. Auffallender möchte der Umſtand ſeyn, daß einem atheniſchen Geſetze zuwider, das die Theilnahme Erwachſener an den Hermaien verbot, Sokrates zugegen iſt. Allein geſetzt auch, es wäre nicht genügend, durch Hinweiſung auf die platoniſchen Anachronismen und andere Freiheiten und Ungenauigkeiten einen ſolchen Verſtoß zu beſchönigen, ſo hat ja Schleiermacher (I, 1. S. 397 f.) nicht unwahrſcheinlich gemacht, daß ſich das Verbot wohl nur auf die religiöſe Handlung und deren Lokal (vgl. §. 10) bezogen habe. Dagegen wird nun geſagt: der Lyſis ſey Nichts als ein eriſtiſches Geſpräch, ein gehaltloſes Sophisma über den Begriff des Freundlichen (Aſt S. 431), das ſich nur in Widerſprüchen fortziehe, jedes Reſultates entbehrend (Zeller a. a. O., Herm. S. 387), — die rein formaliſtiſche Beſprechung dieſes Begriffs ſey ohne alle Hindeutung auf den Zuſammenhang mit dem übrigen Syſtem, was mit der Berufung auf jene Parallelen nicht ganz ſtimmt (Zell. a. a. O.), — das Geſpräch enthalte, eine einzige ausgenommen, gar keine wiſſenſchaftlichen Anſichten (Aſt a. a. O.), die doch von Anderen (Steinh. S. 219, 230, 267, 28) wieder nicht vermißt werden, — wenigſtens mangle jede tiefere Auffaſſung und Durchführung derſelben (Herm. S. 387), — namentlich komme die Ideenlehre noch gar nicht einmal vor (Steinh. S. 231), deren Spur denn

*) Stallbaum Plat. opp. IV, 2. Lys. p. 90. Herm. Geſch. d. plat. Phil. I, S. 383, 386 ff., 447 f. u. die Anm. Steinhart in Müller, Plat. ſämmt. W.W. I, Einleit. z. Lyſ.

doch wieder da und dort entdeckt wird (Steinh. S. 233, 267, 28, Herm. S. 615, not. 309). Besonderen Anstoß aber erregt der Begriff des Freundlichen im Lysis im Verhältniß zum Eros im Phaidros und Symposion. Bald sollen beide Begriffe gar keine Aehnlichkeit haben (Herm. S. 383, 448), bald nur quantitativ verschieden seyn (Herm. S. 612), bald diese Bestimmung nicht genügen, indem die Freundschaft (φιλία) der höhere, objektive Begriff sey, der Eros nur das subjektive Begehren bezeichne (Steinh. S. 269), wobei man freilich nicht sieht, wie dann nicht der ganze Standpunkt des Lysis der höhere wäre; sodann sey es doch zu engherzig für den Verfasser des idealen Phaidros, daß er hier nur vom Nutzen des Freundes rede (Socher S. 140), was aber theils unrichtig theils nach Stallbaum vielmehr ächt sokratisch ist (Lys. p. 89, vgl. Xen. Mem. II, 4, 5); endlich soll der dürftige Begriff der Freundschaft im Lysis, dem der ideale Gehalt des platonischen Eros ebenso fremd sey, als die diesem wesentliche Beziehung zur schönen Form, nur entweder eine pseudoplatonische, prosaische Verflachung der Idee des Eros seyn (Zell. a. a. O.), oder doch eine noch unreife Form, die sich zum Phaidros verhalte wie die Ahnung zur reifsten Vollendung (Steinh. S. 231).

Nur freilich, daß der hier an den Lysis angelegte Maßstab kaum ein gerechter ist! Denn abgesehen von der falschen Voraussetzung, als ob Platon nur mit streng philosophischem Zwecke habe schreiben können, worüber die Einleitung zum Phaidros zu vergleichen ist, als ob die Aechtheit seiner

Schriften gar nach der Tiefe der darin enthaltenen speculativen Ideen bemessen werden dürfte, fragt es sich, ob jene Mängel auch nach der von jener Kritik gar nicht beachteten Oekonomie des Lysis wirklich Mängel, ob sie nicht vielleicht eben so viele in dieser Oekonomie begründete, wohl berechnete Züge des Dialogs seyen.

Vorerst daß der Eros und zwar in einem gewissen edeln Schnitt dem Sokrates des Lysis nicht unbekannt ist, zeigt sein Gespräch mit Hippothales und dessen Tendenz. Dieses begründet die Annahme, daß die nachher behandelte Freundschaft nicht eine dem Platon eben noch unklare Form des Eros sey, sondern daß sie von diesem ganz bewußt unterschieden werde, was auch die Stellen beweisen, in denen beide Verhältnisse als parallele neben einander genannt werden. Worin besteht nun dieser Unterschied? Die Vertauschung beider Begriffe beginnt mit dem Eintritt des Sokrates in die Palästra. Wer bildet hier seine Umgeburg? Eine Schaar von Knaben, mit Kinderspielen beschäftigt, von ihren Aufsehern geführt, die die Hermaien begehen, welche ein Kinderfest sind; Knaben und angehende Jünglinge, unter diesen auch etwa ein sentimentaler Geck, wie Hippothales, oder ein vorlauter, frühreifer Bursche wie Ktesippos, aber alle zusammen ein Volk, dem der Eros entweder noch fremd ist oder es doch seyn sollte, deren Neigungen und Freundschaften kaum Mehr seyn konnten, als frühreife, halbverstandene Aeußerungen des dem jüngeren Geschlecht eigenen Triebs sich als erwachsen zu geberden. Das müßte nun doch ein

abgeschmackter und aberwitziger Sokrates seyn, der in diesem Kreise, in welchem ein Gespräch, wie das §. 11 ff. am Platze war, spekulative Begriffe mit tiefer Auffassung und Durchführung, mit seinem System zusammenhängende Fragen, die Ideenlehre des Phaidros, (etwa auch die Präexistenz u. dgl.?) und gar nun den Eros und seine Beziehung zur schönen Form (etwa in der Weise des Phaidros §. 80?) u. dgl. erörtert hätte!! derselbe Sokrates, der im Sympostion (p. 181) ein Verbot erotischer Verbindungen mit Knaben wünscht!

Zwar vom Eros zu handeln, den in seiner Verliebtheit affectirten Hippothales zurecht zu bringen, war seine Absicht. Aber wie konnte Dieses anders, wie feiner und psychologischer, wie pädagogischer geschehen, als wenn er den Eros hier vor Allem auf Das reducirte, was er in diesem Alter allein seyn durfte, auf den Begriff und Namen der Freundschaft, der Kinderneigung? Und darin liegt denn das Eigenthümliche des Lysis, das ihm neben dem Phaidros und Sympostion eine durchaus selbstständige Stellung sichert. Er ist auch so ein Adonisgärtchen (vgl. Einl. z. Phaidr.) ein Gemälde, das dieses Mal die noch unbewußte und halbbewußte, die naive und affektirte Form des Eros behandelt, wie sie das Wesen der Neigungen und Freundschaften unter Knaben bildet.

Wir glauben, daß von diesem Gesichtspunkt aus die obigen Einwände sich vollkommen lösen, und was man als Fehler beklagte, nicht selten eine Tugend werden wird. Ganz natürlich erklärt es sich nun auch, warum Sokrates, der sich

§. 2 ganz als Erotiker charakterisirt, sich §. 20 nur einen Kameradenfreund (φιλέταιρος vgl. Ast S. 431, Herm. S. 623, not. 301) nennt; warum der Liebling, der im Phaidros (§. 66, 72, 78) zum Gott erhoben wird, im Lysis Gegenstand einer Demüthigung ist (Socher S. 143, Ast S. 432), die fühlbar weit weniger dem reinen Lysis, als dem unreinen Hippothales gilt (§. 11—18), warum die Rücksicht auf die schöne Form zwar Anfangs (§. 2, 4, 9) sehr premirt, später dagegen immer das Gute in den Vordergrund gestellt wird, so zwar, daß für die Kundigen doch das Schöne, das er nur im Vorbeigehen, gleichsam sich selbst vergessend, nennt, immer im Hintergrund wartet (vgl. §. 29, 30). Was von der Kochkunst des persischen Königs und seines Sohns (§. 15 f.) gesagt wird, ferner daß ein Pferde- und Wachtelfreund nur Der sey, dem das Pferd und die Wachtel wieder freund seyen (§. 22), das ist nun nicht abgeschmackt (Ast a. a. O.), sondern erklärt sich als ein tändelndes Spiel. Als ein solches neckisches Spiel, um den streitigen Menexenos zu verwirren, erscheint nun auch die formalistische Wortklauberei und Begriffsklitterei über die Frage, wer der Freund sey (§. 21 ff., Herm. S. 383).

Sofort aber wird, um mit dem Spiel den Ernst zu verbinden, das angeregte Nachdenken zu objektiven Gesichtspunkten weiter geführt, so jedoch, daß in skeptischer Entwicklung gezeigt wird, wie keiner dieser Gesichtspunkte, nämlich das Freundliche sey das Gleichartige, das Gute, das Ungleichartige, genügt. Dabei bildet der Begriff des prak-

tischen Nutzens das dialektische Moment, entsprechend dem Gebiete des Relativen und Zufälligen, auf dem sich diese Erörterung bewegt (§. 25—33). Sofort aber verläßt die Untersuchung mittelst einer Erörterung über Zweck und Motiv der Freundschaft dieses Gebiet des Aeußerlichen und Relativen. Es wird gezeigt, wie jeder einzelne, nur relative Zweck des Freundlichseyns auf ein weiteres Relatives und so fort führe, bis man, die Reihe endlicher Beziehungen verlassend, auf das Urfreundliche als letzten Zweck der Freundschaft kommt. Und ebenso mit dem Motiv der Freundschaft. Auf dem Gebiet des Relativen ist die Ursache der Richtung auf das Gute und Freundliche wieder wegen seines Nutzens eine äußere, nämlich das Böse und Feindliche. Wird dieses Gebiet verlassen, wird das Böse als aufhörend gedacht, so fällt auch dieses äußerliche Motiv der Freundschaft; es bleibt aber ein in dem Wesen des Seelenlebens selbst beruhendes Motiv, nämlich die neutrale, weder gut noch böse seyende Begierde. — Was aber ist nun diese Begierde? was jenes Urfreundliche in diese gegenseitige Beziehung gestellt? Nach der §. 41 gegebenen Andeutung ist, wie im Symposion (p. 200 f.) klar gesagt wird, diese Begierde der Eros. Jenes Urfreundliche aber, auf welches alle Formen des Freundlichen als seine Abbilder abzielen, was ist es in diesem Ausdruck anders, als die Idee, ganz in der Haltung des transscendenten Ideals, welche sie im Phaidros einnimmt? Nur genügt diese Bestimmung als des abstrakten Ideals nicht mehr; es wird sofort unter den Gesichts-

punkt einer konkreten Lebenspotenz gestellt, indem es bezeichnet wird als Etwas, das ursprünglich und wesentlich zum Leben der Seele gehörte, als das ihr Angehörige, worin sie ihre Ergänzung findet. Und hiemit ist auch der Gesichtspunkt des gemeinen Nutzens der Freundschaft verlassen, und gegen den höheren der Lebensförderung und Ergänzung vertauscht. — Doch ist damit das Freundliche noch immer nur formell bestimmt. Was ist dieser Zweck des Eros, dessen Bestimmungen als des Angehörigen, des Gleichartigen, des Guten, des Ungleichartigen immer nur halb genügen, nach seinem materiellen Gehalt? Es ist Das, was Sokrates mit einem Aelteren besprechen wollte, wie er vorgibt, was er aber sichtlich in diesem Kreis eben nicht aussprechen will, weßhalb er in diesem Moment die Paidagogen kommen und die Knaben fortnehmen läßt. Oder der Lysis bricht auf dem Punkte ab, wo der Phaidros beginnt. Er hätte nun die mit den Knaben geführte Sprache in die der männlichen Philosophie übersetzen müssen. Die Freundschaft wäre nun zum Eros geworden, das Freundliche zum Schönen, wie er im Lysis nur weissagend andeutet (§. 30), das Urfreundliche zur Idee der Schönheit. Denn wie das Symposion es ausspricht, der Eros ist auf das Schöne sowohl der Leiber als der Seelen gerichtet, das Liebenswürdige ist das wesentlich Schöne (τὸ τῷ ὄντι καλόν), das Werk des Eros das Zeugen und Gebären des Guten im Schönen nach Leib und Seele (p. 204—211). Sokrates spricht Dieses hier nicht aus, und Dieses Ansichhalten beruht nur auf der pädagogi-

tischen Nutzens das dialektische Moment, entsprechend dem Gebiete des Relativen und Zufälligen, auf dem sich diese Erörterung bewegt (§. 25—33). Sofort aber verläßt die Untersuchung mittelst einer Erörterung über Zweck und Motiv der Freundschaft dieses Gebiet des Aeußerlichen und Relativen. Es wird gezeigt, wie jeder einzelne, nur relative Zweck des Freundlichseyns auf ein weiteres Relatives und so fort führe, bis man, die Reihe endlicher Beziehungen verlassend, auf das Urfreundliche als letzten Zweck der Freundschaft kommt. Und ebenso mit dem Motiv der Freundschaft. Auf dem Gebiet des Relativen ist die Ursache der Richtung auf das Gute und Freundliche wieder wegen seines Nutzens eine äußere, nämlich das Böse und Feindliche. Wird dieses Gebiet verlassen, wird das Böse als aufhörend gedacht, so fällt auch dieses äußerliche Motiv der Freundschaft; es bleibt aber ein in dem Wesen des Seelenlebens selbst beruhendes Motiv, nämlich die neutrale, weder gut noch böse seyende Begierde. — Was aber ist nun diese Begierde? was jenes Urfreundliche in diese gegenseitige Beziehung gestellt? Nach der §. 41 gegebenen Andeutung ist, wie im Symposion (p. 200 f.) klar gesagt wird, diese Begierde der Eros. Jenes Urfreundliche aber, auf welches alle Formen des Freundlichen als seine Abbilder abzielen, was ist es in diesem Ausdruck anders, als die Idee, ganz in der Haltung des transscendenten Ideals, welche sie im Phaidros einnimmt? Nur genügt diese Bestimmung als des abstrakten Ideals nicht mehr; es wird sofort unter den Gesichts-

punkt einer konkreten Lebenspotenz gestellt, indem es bezeichnet wird als Etwas, das ursprünglich und wesentlich zum Leben der Seele gehörte, als das ihr Angehörige, worin sie ihre Ergänzung findet. Und hiemit ist auch der Gesichtspunkt des gemeinen Nutzens der Freundschaft verlassen, und gegen den höheren der Lebensförderung und Ergänzung vertauscht. — Doch ist damit das Freundliche noch immer nur formell bestimmt. Was ist dieser Zweck des Eros, dessen Bestimmungen als des Angehörigen, des Gleichartigen, des Guten, des Ungleichartigen immer nur halb genügen, nach seinem materiellen Gehalt? Es ist Das, was Sokrates mit einem Aelteren besprechen wollte, wie er vorgibt, was er aber sichtlich in diesem Kreis eben nicht aussprechen will, weßhalb er in diesem Moment die Paidagogen kommen und die Knaben fortnehmen läßt. Oder der Lysis bricht auf dem Punkte ab, wo der Phaidros beginnt. Er hätte nun die mit den Knaben geführte Sprache in die der männlichen Philosophie übersetzen müssen. Die Freundschaft wäre nun zum Eros geworden, das Freundliche zum Schönen, wie er im Lysis nur weissagend andeutet (§. 30), das Urfreundliche zur Idee der Schönheit. Denn wie das Symposion es ausspricht, der Eros ist auf das Schöne sowohl der Leiber als der Seelen gerichtet, das Liebenswürdige ist das wesentlich Schöne (τὸ τῷ ὄντι καλόν), das Werk des Eros das Zeugen und Gebären des Guten im Schönen nach Leib und Seele (p. 204—211). Sokrates spricht Dieses hier nicht aus, und Dieses Ansichhalten beruht nur auf der pädagogi-

schen Erwägung, daß er es mit Knaben zu thun hat, denen die erotische Natur ihrer Freundschaften und Neigungen einerseits verhüllt werden soll, während andererseits in dieser Verhüllung zugleich diejenige ideale Richtung vorbereitet werden müsse, welche kräftig genug ist, wenn der Eros bei ihnen zum Bewußtseyn erwacht, der Verirrung und Entartung den Boden abzugraben und ihn zu dem reichen Keime idealen Lebens zu gestalten, womit ihn die platonische Anschauung befruchtete.

Wenn aber nun also in dieser sonst als mangelhaft gerügten Entwicklung nach dem aufgestellten Gesichtspunkt vielmehr nur eine große psychologische Tüchtigkeit des Verfassers zu Tage tritt: so verräth nicht minder die scenische Ausstattung, das liebliche Gemälde der Knabenversammlung mit den spielenden Gruppen, in ihrer Mitte die Figur des Sokrates, im Hintergrunde die Opferhandlung und der Priester, vor Allem die herrliche Charakteristik — der schmachtende Hippothales, der kecke Ktesippos, der dupirte streitige Menexenos, besonders aber der in einer Reihe von Zügen unnachahmlich schön gezeichnete Lysis (§. 9, 18, 24, 41) eine Meisterhand, deren ein Platon sich nicht zu schämen brauchte.

Auffallend ist die Verwandtschaft des Lysis mit dem Symposion. Mit Unrecht folgert Zeller auch hieraus für die Unächtheit des Lysis. Denn daß der Lysis den Ideenkreis des Symposions voraussetze, läßt sich ebenso gut umgekehrt sagen, das Symposion setze den Ideenkreis des Lysis

voraus; ja mit noch mehr Recht, wenn es gleichwohl zu Viel gesagt ist, daß „in dem Satze von der Anziehung des Unähnlichen der Keim der Rede des Eryximachos, in dem Gedanken, daß das Verwandte nach dem Verwandten begehre, das Thema zu der Darstellung des Aristophanes, in dem Ausspruche, daß jede Liebe aus einem Mangel und einem Bedürfniß hervorgehe, die Grundlage der herrlichen Fabel der Diotima von der Geburt des Eros aus der Verbindung des Reichthums und der Armuth“ enthalten sey (Steinh. S. 229, 268, 33). Vielmehr achtet man darauf, wie Das, was in dem Hörerkreis des Lysis in der Form der kindlichen Neigung, sozusagen als der unmündige Eros, der seinen Namen noch nicht kennt und nennen darf, mit durchaus absichtlicher Zurückhaltung behandelt wird, in dem Männerrath des Symposion ganz in der Farbe des reifen, selbstbewußten, frischen Eros auftritt: so hat nicht nur jedes der beiden Gespräche seine eigene selbstständige Sphäre und Stellung, ohne daß eines dem andern präjudicirt, sondern das Gemeinsame Beider bei ihrer Verschiedenheit ist auch weit mehr geeignet, für als gegen die Identität des Verfassers Beider zu sprechen.

Ein besonderes Abhängigkeitsverhältniß des Lysis zum Phaidros aber wüßten wir nicht festzusetzen. So gewiß, abgesehen von manchen Parallelsätzen (vgl. die Anmerkungen), unläugbar von dem Eigenthümlichen des Phaidros, der Ideenwelt, der Bedeutung des Schönen u. dgl. so Viel im Lysis angedeutet ist, als die Oekonomie dieses Gesprächs

gestattet, so gewiß also daraus, daß nicht Mehr davon in demselben hervortritt, nicht gegen die durch andere Gründe festgestellte Bezeichnung des Phaidros als Erstlingswerks Platon's argumentirt werden darf: so scheint uns dagegen die Anwendung des Schleiermacher'schen Dictums, daß die kleineren Dialoge wie Planeten von den größeren ihr Licht leihen (Schl. I, 1, S. 179), auf das Verhältniß zwischen diesen beiden Schriften ebenso grundlos zu seyn, und beide ebenso selbstständig neben einander zu stehen, wie der Lysis und das Symposion. Wohl aber, wenn die Bestimmung des Urfreundlichen als des Zwecks und Ideals der Freundschaft, und des sonst Freundlichen als der Abbilder des Urfreundlichen einen Punkt bildet, in dem der Lysis sich an den Phaidros anlehnt: so ist dagegen mit dem Begriff des Verwandten und sich Angehörigen, auf welches das Ergänzungsbedürfniß der Freundschaft geht, ein Moment eingeführt, das den Gesichtskreis des Phaidros allerdings überschreitet, das im Symposion sich vollendet, das dem Lysis zwischen beiden seine Stelle anweist. Ob er dabei diesem oder jenem der Zeit nach näher stehe, bleibe dahin gestellt. Als ein äußeres Zeugniß für die frühe Abfassung könnte die Sage gelten, welche Diogenes (III, 35) erzählt, daß Platon den Lysis dem Sokrates selbst vorgelesen und dieser darauf gesagt habe: wie Vieles lügt doch dieser junge Mensch über mich! oder nach der Darstellung der anonymen Biographie (p. 131): dieser junge Mensch bringt mich wohin er will, und wie weit er will, und zu wem er will! Nur daß diese Notiz,

deren Gewährsmann nicht genannt wird, das Gewicht nicht hat, das ihr Hermann u. A. einräumen (S. 370, 382, 388., Schleierm. I, 1, 23, 173., Steinh. S. 230). Von größerer Bedeutung aber für die Frage über die Aechtheit des Lysis überhaupt ist der Umstand, daß Aristoteles in einigen Stellen seiner ethischen Schriften auf den Lysis Bezug zu nehmen scheint (Eth. Nicom. VIII, 1, 2, 10, Magn. Moral. II, 11, Eth. Eudem. VII, 1—5, vgl. Steinhart a. a. O. S. 269, 35), wenn er gleich weder den Namen des Dialogs noch den Platon's dabei nennt, und kaum möchte die Erklärung Sochers, Aß's, daß diese Berührung nur eine indirekte sey und Beide aus einer dritten gemeinsamen Quelle traditionell fixirter Ansichten und Vorstellungen schöpfen, zuläßig seyn (vgl. Steinh. S. 230, 269, 35 und die Anm.).

Wenn Stallbaum (IV, 2, p. 86) den Hauptzweck des Dialogs in der ironischen Abzeichnung der resultatlosen sophistischen Dialektik unter Einstreuung einzelner eigener Lehrsätze findet, Hermann (S. 449 not. 309) aber in der Warnung vor der abgerissenen Anwendung einzelner Dichterstellen und philosophischer Lehrsätze, so wie in der Enthüllung der Gedankenlosigkeit des gewöhnlichen Sprachgebrauchs: so zeigt Steinhart, wie diese beiden Bestimmungen der schriftstellerischen Art und Weise Platon's gänzlich fremd sind (S. 232 f.). Dabei würde freilich auch der das ganze Gespräch beherrschende Begriff der Freund-

ſchaft nur als etwas Zufälliges und Unweſentliches erſcheinen, während er ſeinen vollen Nachdruck erlangt, wenn der Zweck des Dialogs in der Entwicklung der Bedeutung geſucht wird, welche dem Eros auf dem Stadium und in der Hülle kindlichen Lebens und knabenhafter Neigung zukommt.

Inhalt des Lyſis.

Sokrates begegnet dem Hippothales und Kteſippos bei einer Ringſchule, in der Knaben das Hermesfeſt feiern und knüpft ein Geſpräch an, wie man ſich gegen Einen, den man liebt, betragen ſolle (§. 1—7), und daß es fehlerhaft ſey, ihn zu loben (§. 7, 8), erbietet ſich auch zu einer Probe, wie man reden müſſe, wenn er mit Lyſis zuſammenkäme, worauf ſie in die Ringſchule eintreten (§. 9, 10). Sokrates zeigt nun in einem Geſpräch mit Lyſis, unter ſteter demüthigender Beziehung auf Dieſen, wie der Werth des Menſchen, um deſſen willen man ihm freundlich ſey, in der Einſicht und Verſtändigkeit beſtehe (§. 10—28).

Hierauf folgt ein Geſpräch mit Menexenos über den Begriff des Freundes:

1) Wenn Jemand Einem freundlich iſt, ſind geradehin Beide Freunde zu nennen.

Aber die Stimmung des Gegenſtandes dieſer Geſinnung kommt doch auch in Betracht; ſie kann ja auch feindlich ſeyn (§. 20, 21). Daher:

2) Freundſchaft iſt nur, wo Gegenſeitigkeit.

Aber man redet auch von Dingen, die freundlich ſind, ohne Gegenſeitigkeit (§. 22). Daher:

3) Freundlich iſt nur der Gegenſtand der freundlichen Geſinnung.

Aber der iſt ja oft gerade feindlich; alſo unmöglich! (§. 23.)

4) Freundlich kann nur das Subjekt der Neigung heißen.

Aber auch dann iſt oft der Freund einem Feindlichen freundlich und umgekehrt, was widerſinnig iſt (§. 23).

Nun knüpft Sokrates wieder mit Lyſis an und ſucht durch objektive Geſichtspunkte zu helfen. Es werden als Principien der Freundſchaft genannt:

1) Gleichartigkeit.

Aber der Bösartige ist nie, auch dem Bösartigen nicht Freund (§. 25.)

2) Die Qualität des Guten.

Aber der Gute ist sich selbst genug (§. 26, 27).

3) Die Ungleichartigkeit und gegensätzliche Qualität.

Aber dann sind Freund und Feind, Gerechte und Ungerechte u. s. f. Freunde (§. 27—29).

4) Die Verbindung eines weder Guten noch Bösen mit Bösem begründet die Freundschaft mit dem Guten (§. 29—34).

Dieses führt zu folgender Erörterung des Zwecks und Motivs der Freundschaft. Sokrates unterscheidet Subjekt und Ursache, Objekt und Zweck des Freundseyns. Auf dem Gebiet der endlichen und zufälligen Verhältnisse ist das weder Gute noch Böse (Subjekt, z. B. der Leib), wegen eines Bösen (Ursache, Motiv, z. B. der Krankheit) einem Guten (Objekt, z. B. der Heilkunst) um eines Guten willen (Zweck, z. B. Gesundheit) freundlich (§. 34, 35). Das bezweckte Gute aber ist auch selbst wieder Objekt um eines anderen Zwecks willen, dieses wieder und so fort, bis man auf ein an sich Freundliches kommt, das zugleich Objekt und Zweck an und für sich ist, und von dem alles relativ Freundliche nur Abbild ist (§. 36, 37).

Aehnlich verhält es sich mit dem Subjekt und der Ursache des Freundseyns. Beide sind getrennt, das Böse ist das Motiv der Neigung des Subjekts nur auf dem Gebiet des Relativen, auf welchem das Gute durch den Gegensatz des Bösen, das Freundliche durch den des Feindlichen bedingt ist. Wird dieses als absolut Freundliches genommen, so hebt sich mit dem Bösen und Feindlichen der Gegensatz auf, und die Ursache der Neigung fällt nun in das Subjekt selbst, d. h. in die nicht in einem Aeußeren, sondern im Seelenleben, dem Gefühl eines wesentlichen Mangels beruhende Begierde (§. 38—40).

Ist nun dieser subjektive Faktor, der sein Motiv als Ergänzungsbedürfniß in sich selber trägt, nach klarer Andeutung der Eros, so bestimmt sich durch die Beziehung auf denselben jenes Urfreundliche zugleich formell als ein zur Natur ursprünglich Gehöriges; während für seine materielle Bestimmung die bisherige Entwicklung keinen Aufschluß bietet, die weitere Besprechung aber abgebrochen wird (§. 41 ff.).

Lysis. *)

Sokrates erzählt ein Gespräch, in welchem außer ihm als Personen auftreten Hippothales, Ktesippos, Menexenos, Lysis.

Steph. II, p. 203] §. 1. Ich wandelte von der Akademie **) geradewegs nach dem Lykeion den Pfad außerhalb der Mauer, selbst an der Mauer hin. Als ich mich an dem Pförtchen befand, wo des

---

*) „Lysis oder von der Freundschaft, ein maieutisches Gespräch." Vgl. Diog. L. III, 59.

**) Die Akademie, mit ihren Gärten, Tempeln, Springbrunnen, heiligen Oelbäumen, Altären und Bildsäulen, bekannt als der Ort der Lehrthätigkeit Platon's und seiner Schule, die daher die akademische heißt, hat ihren Namen von einem Heros Akademos, der in dem Mythos der Tyndariden spielt. Sie war ein Gymnasium am Kephissos im äußeren Keremeikos gelegen, nordwestlich von der Stadt etwa sechs Stadien entfernt. Das Lykeion, östlich von der Stadt gelegen, dem Thore des Diochares gegenüber, ein dem Apollon Lykeios gewidmeter Platz, war das älteste der drei Gymnasien, später der Sitz der Schule des Aristoteles. Der Weg führte den Sokrates auch an dem dritten Gymnasium, dem nördlich vom Lykeion gelegenen Kynosarges vorüber.

Panops Quelle ist, traf ich da mit Hippothales, *) dem Sohn des Hieronymos, und Ktesippos dem Paianier und einer Schaar anderer Jünglinge zusammen, welche bei ihnen standen. Als mich nun Hippothales herankommen sah, sagte er: O Sokrates, wohin denn wandelst du und woher?

Ich aber erwiederte: Von der Akademie wandle ich geradewegs nach dem Lykeion.

Hieher denn, fuhr er fort, geradewegs zu uns! Lenkst du nicht hier ein? und doch ist's der Mühe werth!

Wohin, sagte ich, meinst du und wer ist denn hier von Euch?

Hieher, sagte er, und zeigte mir gegenüber von der Mauer einen eingeschlossenen Raum und eine geöffnete Thüre. Hier, fuhr er fort, vertreiben wir uns die Zeit, wir selbst und noch gar manche andere Schönen.

p. 204] Was ist denn aber Dieses hier? und was der Zeitvertreib?

Eine Ringschule, sagte er, ganz neu erbaut! der Zeitvertreib aber meist mit Reden, an denen wir dich gerne Theil nehmen lassen möchten.

Und wohl, fuhr ich fort, thut ihr daran! Wer aber lehrt denn hier?

Dein Freund, fuhr er fort, und Lobredner, Mikkos.

Beim Zeus, fuhr ich fort, kein schlechter Mann fürwahr, sondern ein wackerer Sophist!

Willst du also folgen, sagte er, damit du auch Die siehst, welche hier sind?

*) Unbekannte Personen; Ktesippos tritt auch im Euthydemos auf und war mit Menexenos bei dem Tode des Sokrates.

(§. 2.) Vorerst möchte ich doch auch gerne erfahren, um was *) ich hineinkomme und wer unter euch der Schöne ist!

Dem Einen von uns, sagte er, scheint es Dieser, dem Anderen ein Anderer zu seyn, o Sokrates!

Aber welcher denn dir, o Hippothales? sage mir Das!

Und auf diese Frage erröthete er. Sodann sprach ich: O Knabe, Hippothales, des Hieronymos Sohn, Das brauchst du mir nun nicht mehr zu sagen, ob du in Einen verliebt bist, oder nicht; denn ich sehe ja, daß du nicht nur verliebt bist, sondern auch schon in der Liebe vorwärts gekommen bist. Ich aber bin nun zwar in den anderen Dingen schlecht und unnütze; Das aber ist mir sicher von einem Gott verliehen, daß ich im Stande bin, alsbald sowohl den Verliebten als den Geliebten zu erkennen. **)

Und er, als er Das hörte, erröthete noch viel mehr.

Gar artig, fuhr hierauf Ktesippos fort, daß du erröthest, o Hippothales, und Bedenken trägst, dem Sokrates den Namen zu sagen! und doch, wenn er auch nur eine kleine Weile sich mit dir unterhält, wird es ihm zum Sterben seyn, zu hören, wie unaufhörlich du ihn nennst! (§. 3.) Uns wenigstens, o Sokrates, hat er die Ohren ganz betäubt, und ganz mit Lysis angefüllt. Wenn er dann noch ein wenig getrunken hat, so ist es gar wohl der Fall, daß wir auch vom Schlaf erweckt werden und meinen, den Namen des Lysis zu hören. Und zwar was er gesprächsweise herplaudert, obwohl schon arg, ist doch noch nicht arg genug; aber wenn er sich nun anschickt, uns mit seinen Gedichten und schriftlichen Aufsätzen zu überfluthen! und was noch ärger als Dieses ist, daß er auch

*) Ast ἐπὶ τούτῳ καὶ εἰσειμι, als Parenthese: nur unter dieser Bedingung trete ich ein.

**) Vgl. Sympos. 177, S. 198 c. Phaidr. §. 84. vgl. Xen. Memor. II, 6. 28.

ſingt auf ſeinen Liebling mit einer bewundernswürdigen Stimme, die wir eben geduldig anhören müſſen! Jetzt aber, von dir befragt, erröthet er!

Es iſt aber, fuhr ich fort, der Lyſis noch ein junger Menſch, wie es ſcheint. Ich ſchließe dieß nämlich daraus, daß ich dieſen Namen meines Wiſſens noch nicht gehört habe.

Allerdings, ſagte er, haben die Leute ſeinen eigenen Namen nicht beſonders im Gebrauch, ſondern er wird noch nach dem Vater genannt, weil ſein Vater allgemein bekannt iſt. Indeſſen weiß ich gewiß, daß dir die Geſtalt des Knaben Nichts weniger als unbekannt iſt: denn auch an dieſer allein kann man ihn ſchon hinreichend erkennen.

(§. 4.) So ſag' nur, fuhr ich fort, weſſen Sohn er iſt!

Des Demokrates, ſagte er, des Aixoneers *) älteſter Sohn!

Gut, fuhr ich fort, o Hippothales, was für eine edle und in alle Wege jünglingswürdige Liebe haſt du dir da ausgefunden! und nun geh' zu und zeige mir, was du Dieſen da zeigeſt, p. 205] damit ich ſehe, ob du auch verſtehſt, was ein Liebhaber von ſeinem Liebling mit ihm ſelbſt oder mit anderen Leuten reden ſoll.

Aber legſt du denn, ſagte er, etwa Gewicht auf Das, was Der da ſagt?

Und du, fuhr ich fort, willſt läugnen, daß du verliebt biſt in Den, von dem Der da ſagt?

Ich, nein, ſagte er, ſondern nur, daß ich Gedichte und ſchriftliche Aufſätze auf den Liebling mache.

---

*) Aixone, ein attiſcher Demos der kekropiſchen oder pandioniſchen Phyle, Wachsm. Hell. Alterth.-Kunde I, S. 824, der Name ſoll von einem Heros Aixon herkommen.

Er iſt nicht bei Troſt, ſagte Kteſippos, ſondern er redet albern und irre!

Sofort ſagte ich: O Hippothales, weder von den Verſen brauche ich Etwas zu hören, noch eine Melodie, wenn du eine gefertigt haſt auf den Jüngling, ſondern nur den Inhalt, um zu wiſſen; auf welche Weiſe du dich gegen deinen Liebling beträgſt.

Der da, ſagte er, wird dir's gewiß ſchon ſagen; er weiß es ja genau und erinnert ſich gewiß, wenn ihm wirklich, wie er behauptet, die Ohren unaufhörlich von mir vollgeſchwatzt worden ſind.

(§. 5.) Ja, bei den Göttern, ſagte Kteſippos, ſehr wohl! freilich auch lächerliches Zeug iſt's, o Sokrates! denn daß Einer, der verliebt und mit ſeinen Gedanken mehr als ſonſt Andere auf den Knaben gerichtet iſt, auch gar nichts Beſonderes, was nicht jedes Kind eben ſo gut reden könnte, zu ſagen hat, wie ſollte Das nicht lächerlich ſeyn? Dagegen was die ganze Stadt vom Demokrates und Lyſis, dem Großpapa des Knaben, und von allen ſeinen Ahnherrn leiert, ihre Reichthümer und Pferdeſtälle und ihre Siege in Pytho und auf dem Iſthmos und in Nemea mit Viergeſpann ſowohl als mit Rennpferden, Das iſt es, wovon er dichtet und redet, aber außerdem noch Unverdenklicheres als Dieſes. Denn neulich ſchilderte er uns in einem Gedicht die gaſtliche Bewirthung des Herakles, wie wegen ſeiner Verwandtſchaft mit Herakles ihr Ahnherr den Herakles bei ſich empfangen habe, er, der auch ſelbſt ein Sprößling des Zeus und der Tochter des Gründers des Demos geweſen, wie Das ſo die alten Weiber leiern, und vieles Andere dergleichen, o Sokrates. (§. 6.) Das iſt es, was Dieſer redend und ſingend uns anzuhören zwingt.

Und Dieſes vernehmend ſagte ich: O mein lächerlicher Hippothales, ehe du noch geſiegt haſt, dichteſt und ſingſt du ſchon den Preisgeſang auf dich ſelbſt!

Nicht doch, o Sokrates, ſagte er, weder dichte noch ſinge ich auf mich ſelbſt.

Du meinſt es wenigſtens nicht, fuhr ich fort.

Aber wie ſo? ſagte er.

Allerdings, ſprach ich, haben es dieſe Geſänge ganz beſonders auf dich abgeſehen. Denn wenn du einen Liebling von ſolcher Art gewinnſt, wird dir das Geſprochene und Geſungene ein Schmuck ſeyn und in Wirklichkeit ein Preisgeſang für dich als Einen, der einen Sieg gewonnen, weil du einen ſolchen Liebling erlangt haſt. Wenn er dir aber entgeht, ſo wirſt du, je größere Preisgeſänge auf den Liebling von dir geſprochen worden, auch ein um ſo größeres Maß des Schönen und Guten eingebüßt und um ſo mehr dich p. 206] lächerlich gemacht zu haben ſcheinen. Wer alſo, mein Freund, in Liebesſachen weiſe iſt, der lobt den Geliebten nicht, bevor er ihn gewonnen hat, aus Furcht vor dem Künftigen, welche Wendung es nehmen werde. Zudem werden auch die Schönen, wenn ſie Einer lobt und erhebt, von Einbildung und Hochmuth aufgeblaſen. Oder meinſt du nicht?

Freilich wohl, ſagte er.

(§. 7.) Und nicht wahr, je hochmüthiger ſie ſind, deſto ſchwerer ſind ſie zu fangen?

Ganz natürlich!

Was für ein Jäger nun möchte wohl deines Bedenkens Einer ſeyn, welcher auf der Jagd das Wild nur aufſcheuchen und ſeinen Fang erſchweren würde?

Offenbar ein ſchlechter!

Und nun durch Reden und Geſänge nicht zu kirren, ſondern wild zu machen, iſt gewiß ebenfalls großes Ungeſchick? nicht wahr?

Vermuthlich!

Sieh' denn wohl zu, o Hippothales, daß du dich nicht durch dein Dichten alles Deſſen ſchuldig machſt! Indeſſen glaube ich, du wirſt wohl einem Manne, der ſich durch Dichten ſelbſt ſchadet, nicht zugeben wollen, daß er jemals ein guter Dichter ſey, da er ſich ſelbſt ſchädlich iſt?

Nein, beim Zeus, ſagte er; denn das wäre großer Unverſtand. Aber deßwegen, o Sokrates, mache ich mit dir nun gemeinſchaftliche Sache, und wenn du etwas Anderes weißt, ſo gehe mit mir zu Rathe, welche Geſpräche Einer führen, und was thun müſſe, um dem Liebling befreundet zu werden.

Nicht leicht iſt's, fuhr ich fort, Das zu ſagen. Doch wenn du machen wollteſt, daß er ſelber mit mir ins Geſpräch kommt, könnte ich dir vielleicht zeigen, was du mit ihm ſtatt Deſſen beſprechen mußt, was du, wie dieſe ſagen, ſonſt ſprichſt und ſingeſt.

(§. 8.) Aber, ſagte er, Das iſt ja nicht ſchwer. Denn wenn du hineingehſt mit dieſem Kteſippos da, dich ſetzeſt und im Geſpräch biſt, kommt er, glaube ich, ſchon von ſelbſt zu dir herbei; denn hörluſtig, o Sokrates, iſt er in beſonderem Grade. Zugleich ſind, da ſie die Hermaien *) begehen, die Jünglinge und die Knaben in

*) Hermes, als διάκτορος, d. h. als der ausführende Diener des Zeus, der in den praktiſchen Beziehungen des leiblichen und geiſtigen Lebens waltet, iſt der Gott, dem die Straßen, Märkte u. ſ. w. und ſo auch die Gymnaſien gehören. Er iſt der Gott der Hirten, der Herolde, der Wanderer, der Kaufleute, der Diebe, der Redner, überhaupt Alles, was auf praktiſche Tüchtigkeit und Gewandtheit abzweckt, iſt ihm zugeeignet. Selbſt flink, rüſtig, jugendlich, theilt er der männlichen Jugend dieſe Eigenſchaften mit als Vorſteher der Ringſchulen, die mit ſeinen Bildern geſchmückt waren. Daher heißt er ἀγώνιος, ἐναγώνιος. An verſchiedenen Orten wurden ihm Feſte und Spiele gefeiert, die Hermaien,

gemiſchter Schaar in demſelben Raume beiſammen. Er kommt alſo ſchon zu dir her. Wo nicht, ſo iſt er mit Kteſippos durch deſſen Vetter Menexenos näher bekannt; denn unter Allen am Meiſten ſteht er ja mit Menexenos auf vertrautem Fuſt. Dieſer alſo mag ihn rufen, wenn er ja nicht ſelber herbeikommt.

Das, fuhr ich fort, wollen wir thun! Und zugleich nahm ich den Kteſippos und ging in die Ringſchule; die Anderen aber kamen hinter uns nach.

Als wir aber hineinkamen, trafen wir daſelbſt die Knaben, nachdem ſie geopfert hatten und die heiligen Verrichtungen beinahe ſchon vollbracht waren, im Knöchelſpiel *) begriffen und Alle in feſtlichem Putz.

Ἑρμαια. Vgl. Preller in Pauly Real-Enc. IV, S. 1842 f. 1849 f. den treffl. Art. Mercurius. Nach einem ſoloniſchen Geſetz, das Aiſchines gegen Timarch c. 8 anführt, mußten die Turnaufſeher an dem Hermesfeſt allen Aelteren den Zutritt verwehren bei ſchwerer Strafe; hiernach waren die Hermaien ein Kinder- und Knabenfeſt. Daß Sokrates dennoch Zutritt hat, erklärt ſich entweder daraus, daß das Geſetz damals veraltet war (vgl. Theophraſt. char. 7), oder daß es ſich, wie Schleiermacher vermuthet, nur auf die religiöſen Handlungen und Orte, die Altäre des Hermes, bezog, wie denn Menexenos nachher zu der Opferhandlung abgerufen wurde, oder daß es ſich nur auf die eigentliche Feier und die dabei ſtattfindenden Handlungen, die jetzt vorüber waren, beſchränkte (vgl. Müller S. 270 f., 2, 3) oder daß es ſich hier nicht um die eigentlichen Hermaien, ſondern um ein beſonderes Feſt, vielleicht das Einweihungsfeſt der neuen Paläſtra handelte. Becker Charikl. I, S. 338.

*) Die Knöchel aus Thierknochen, auch aus Stein oder Elfenbein gemacht, waren auf zwei Seiten rund, auf vier mit Punkten oder Zahlen ſo bezeichnet, daß 1 und 6, 3 und 4 ſich gegenüber ſtanden. Man warf immer vier Knöchel aus der Hand oder aus einem Becher; der beſte Wurf hieß Aphrodite, Midas oder Herakles, wenn die Würfel 1, 3, 4, 6 zeigten, der ſchlechteſte Hund, κύων, wenn alle dieſelbe Augenzahl zeigten, der Wurf ein Paſch war. Die vierſeitigen Knöchel, ἀστράγαλοι ſind zu unterſcheiden von den Würfeln, κύβοι, welche ſechs bezeichnete Seiten hatten. Pape Handw. B. I, S. 337 unt. ἀστραγ. vgl. Pauly Real-Enc. I, S. 320 Alea.

(§. 9.) Die Meiſten nun ſpielten draußen im Hofe; *) Einige aber ſpielten in einer Ecke des Auskleidezimmers Gerade und Ungerade mit gar vielen Knöcheln, die ſie aus einer Art von Körbchen herausholten; **) dieſe aber umſtanden Andere als Zuſchauer, unter denen denn auch Lyſis war. Und da ſtand er unter den p. 207] Knaben und Jünglingen bekränzt, durch ſeine Geſichtsbildung vor allen ſich auszeichnend, würdig nicht nur ſchön genannt zu werden, ſondern ſchön und gut. Wir nun lenkten ab nach der Seite gegenüber und ſetzten uns, — denn hier war es ruhig, — und unterredeten uns über irgend Etwas mit einander. Da wandte ſich Lyſis unaufhörlich um und ſah nach uns herüber, und war ſichtbar begierig herüberzukommen. Noch war er alſo unſchlüſſig und trug Bedenken, allein herbeizukommen; da kommt Menexenos zwiſchen das Spiel hinein vom Vorplatz her, und als er mich und den

---

*) Der zwiſchen den vier Gallerien gelegene freie Raum des Periſtyls, der wohl beſonders zu den gymnaſtiſchen Uebungen diente. Das Apodyterion war das Auskleidezimmer für die Badenden.

**) Dieſes Spiel ἀρτιασμός, ζυγὰ ἢ ἄζυγα, ἄρτια ἢ περισσά, bei den Römern par impar genannt, wurde mit Knöcheln, Bohnen, Nüſſen, Mandeln auch Geld ſo geſpielt, daß Einer den Anderen errathen ließ, ob er eine gerade oder ungerade Zahl derſelben in der Hand habe. Becker Charikles I, S. 486. Gallus S. 233.

Kteſippos erblickt hatte, trat er herzu um ſich bei uns zu ſetzen. (§. 10.) Kaum nun erblickte ihn Lyſis, ſo folgte er ihm und ſetzte ſich mit Menexenos gleichfalls bei uns. Da kamen auch die Anderen herzu, und ſogar Hippothales, als er Mehrere bei uns ſtehen ſah, trat herzu, hinter dieſen ſich verſteckend, ſo, wie er glaubte, daß ihn Lyſis nicht erſehen werde, aus Furcht, er möchte ihm mißliebig werden, und ſo dabei ſtehend horchte er zu.

Ich nun wandte mein Auge auf den Menexenos, und ſagte: O Sohn des Demophon, welcher von euch Beiden iſt der Aeltere?

Darüber ſind wir nicht einig, ſagte er.

Wohl auch darüber, fuhr ich fort, welcher der Vornehmere ſey, könntet ihr ſtreiten?

Gar wohl, ſagte er.

Und gewiß ebenſo, welcher von Beiden der Schönere.

Da lachten nun Beide.

Darnach, welcher von euch Beiden der Reichere ſey, ſagte ich, will ich gar nicht fragen; denn ihr ſeyd Freunde; nicht wahr?

Gar wohl, ſagten Beide.

Nun, und wie man ſagt, iſt ja Freunden das Ihre gemeinſchaftlich, *) ſo daß ihr wohl hierin keinen Unterſchied machen werdet, wenn anders ihr von eurer Freundſchaft Wahres ſaget.

Beide bejaheten es.

Nach Dieſem nun ſchickte ich mich an zu fragen, welcher von Beiden der Gerechtere und Weiſere von ihnen ſey, als Jemand zwiſchenein hereintrat und den Menexenos aufzuſtehen veranlaßte, indem er ſagte, der Ringlehrer rufe ihm. Wie mir ſchien, war er nämlich eben daran, das Opfer zu beſorgen. Jener alſo entfernte ſich; ich aber fragte den Lyſis.

*) Vgl. Phaidr. §. 147.

(§. 11.) Ohne Zweifel, fuhr ich fort, o Lyſis, iſt dir der Vater und die Mutter ſehr freundlich geſinnt?

Allerdings erwiederte er.

Sollte es nun da nicht ihr Wille ſeyn, daß du ſo glücklich als möglich werdeſt?

Wie ſollte es nicht?

Dünkt dir aber ein Menſch glücklich zu ſeyn, der dienſtbar und dem nicht geſtattet wäre, Etwas von Dem zu thun, worauf ſein Wunſch ginge?

Beim Zeus, mir nicht, ſagte er.

Wenn alſo der Vater und die Mutter dir freundlich geſinnt ſind, und ſie wünſchen, daß du glücklich werdeſt, müſſen ſie da nicht offenbar, damit du glücklich ſeyn mögeſt, in alle Wege Jenes *) zuvor wünſchen.

Wie ſollten ſie nicht? ſagte er.

Sie laſſen dich alſo thun, was du willſt, ſchelten dich auch über Nichts, noch verwehren ſie dir zu thun, was du wünſcheſt?

Ja, beim Zeus, o Sokrates, ſie wehren mir freilich, und freilich gar Vieles!

Wie ſagſt du? fuhr ich fort; ſie wollen, daß du guter Dinge p. 208] ſeyeſt, und verwehren doch Dasjenige zu thun, was du willſt? Sage mir's doch einmal ſo: wenn du wünſchen würdeſt,

*) Oder: auf Jenes ihren Hauptwunſch richten. τοῦτο = daß du thun könneſt, was du willſt. Durch dieſe Beziehung des τοῦτο wird vermieden, daß der Satz eine Tautologie enthält, wie er ſonſt mehr oder weniger erſcheint. Aud. προθυμεῖσθαι im Gegenſatz zu ἐπιθυμ., ſo daß jenes das Thun, dieſes das Wollen bezeichnete; allein jenes drückt denſelben Begriff nur mit der Beſtimmung von προ aus. Zu der Aenderung προμηθοῦνται, promto animo curant, quo modo possis beatus esse (Stallb. not.), iſt kein Grund.

auf einem der Wagen deines Vaters zu fahren, und selbst die Zügel zu nehmen, wenn es einen Wettkampf gilt, würden sie dir's wohl nicht zulassen, sondern verwehren?

Beim Zeus! sagte er, das würden sie doch nicht zulassen!

Aber wem sonst?

Es ist ein Wagenlenker da, der vom Vater Lohn bezieht!

(§. 12.) Wie sagst du? einem Lohndiener vertrauen sie es lieber an als dir, zu thun, was er will, mit den Pferden, und bezahlen dafür selbst auch noch Geld?

Aber warum denn nicht? sagte er.

Aber das Maulthiergespann, denke ich, vertrauen sie dir an zu regieren, und wenn du die Peitsche nehmen und zuschlagen wolltest, würden sie es wohl zulassen?

Aus welchem Grund, fuhr er fort, sollten sie's zulassen?

Wie aber, fuhr ich fort, ist es Niemand gestattet, sie zu schlagen?

Doch wohl, sagte er, dem Maulthiertreiber.

Einem, der ein Sklave ist oder ein Freier?

Einem Sklaven, sagte er.

Und einen Sklaven, wie es scheint, halten sie höher als dich, den Sohn, und vertrauen ihm das Ihrige lieber an als dir, und lassen ihm zu, zu thun, was er will, dir aber verwehren sie's! — Auch Das sage mir noch: lassen sie dir zu, über dich selbst zu gebieten, oder vertrauen sie dir nicht einmal Dieses an?

Wie denn, sagte er, sollten sie mir Das anvertrauen?

Aber gebietet denn sonst Jemand über dich?

Der Paidagoge *) da, sagte er.

*) Eig. Knabenführer, der Sklave, dem die Aufsicht der Knaben wahrscheinlich von ihrem sechsten Lebensjahr an bis zum

Der doch wohl nicht ein Sklave ist?

Aber was sonst? freilich, der unserigen Einer, sagte er.

Schlimm fürwahr, fuhr ich fort, als ein freier Mensch unter dem Gebot eines Sklaven zu stehen!

Aber weiter, in was beweist denn der Paidagoge seine gebietende Thätigkeit?

Nun ja, sagte er, indem er mich ins Haus des Lehrers geleitet.

Nicht doch, es gebieten über dich doch nicht wohl auch Diese noch, die Lehrer?

Nun ja! allerdings!

(§. 13.) Gar viele Herrscher und Gebieter also stellt dir der Vater absichtlich zur Seite.

Aber nun, wenn du nach Hause kommst zur Mutter, läßt diese dich thun, was du immer willst, damit du ihr guter Dinge seyest, sey es in der Wolle oder am Webestuhl, wenn sie webt? Denn gewiß verwehrt sie dir's nicht, sey es die Weberlade oder das Webeschiff oder sonst Etwas vom Webegeschirr anzurühren?

Da lachte er und sagte: Beim Zeus, o Sokrates, freilich verwehrt sie mir's nicht nur, sondern ich bekäme auch Schläge, wenn ich's anrühren würde!

O Herakles! fuhr ich fort, nicht doch, du hast doch wohl dem Vater und der Mutter nicht Etwas zu Leide gethan?

Beim Zeus! ich nicht, sagte er.

Aber für was verwehren sie dir's doch so schlimm, glücklich zu seyn und zu thun, was du immer willst, und erziehen dich so, daß

Ephebenalter oder 16ten Jahr, z. B. die Begleitung derselben aus dem Hause in die Schule oder in das Gymnasium und wieder von da nach Hause zugewiesen war.

du den ganzen Tag über unaufhörlich Jemanden dienstbar bist, und daß du mit Einem Wort von Dem, was du wünschest, beinahe Nichts thun darfst? so, daß du, wie es scheint, weder von dem in so großer Menge vorhandenen Gelde einen Nutzen hast, vielmehr Jedermann p. 209] mehr als du darüber gebietet, noch von diesem so edel gebildeten Körper, vielmehr auch diesen ein Anderer hütet und wartet; du aber, o Lysis, über Nichts gebieten, noch Etwas von dem thun darfst, was du wünschest!

(§. 14.) Ich habe eben, sagte er, freilich das Alter noch nicht, o Sokrates!

Das ist es nicht, o Sohn des Demokrates, warum man dir's wehrt, da dir ja, wie ich meine, sowohl der Vater als die Mutter so Manches vertrauen, und nicht erst abwarten, bis du das Alter hast. Denn wenn sie sich Etwas vorlesen oder schreiben lassen wollen, so beauftragen sie, wie ich meine, von Allen im Hause zuerst dich damit. Nicht wahr?

Ja wohl, sagte er.

Dabei ist es dir nun wohl gestattet, von den Buchstaben als ersten zu schreiben, welchen Du willst, und welchen dann als zweiten; und beim Vorlesen ist dir Das gleichfalls gestattet. Und wenn du, wie ich meine, die Leyer nimmst, verwehren sie dir's nicht, weder der Vater noch die Mutter von den Saiten, welche du immer willst, höher und tiefer zu stimmen, zu schnellen und mit dem Plektron *) anzuschlagen? Oder verwehren sie's?

Ganz und gar nicht.

Was mag nun doch einmal, o Lysis, die Ursache seyn, daß sie es hier nicht verwehren, in Dem aber wehren, wovon wir vorhin gesprochen haben?

*) Ein Stäbchen von Gold oder Elfenbein, womit die Saiten beim Citherspiel angeschlagen werden.

Weil ich, sagte er, mein' ich, von Jenem Kenntniß habe, von Diesem aber nicht.

(§. 15.) Gut, fuhr ich fort, mein Bester; also nicht auf dein Alter wartet der Vater, um dir Alles anzuvertrauen; sondern an welchem Tage er der Ansicht seyn wird, daß du es besser verstehest als er selbst, an dem wird er dir sowohl sich selbst als das Seinige anvertrauen.

Ich denke wohl, sagte er.

Gut, fuhr ich fort, was weiter? Dem Nachbar, wird ihm nicht dieselbe Bestimmung in Betreff Deiner gelten, wie dem Vater? Glaubst du, er werde dir seyn Hauswesen zu verwalten anvertrauen, wenn er der Ansicht sein wird, du verstehest eine Haushaltung besser als er selbst, oder er werde es lieber selbst beaufsichtigen wollen?

Er dürfte es mir anvertrauen, mein' ich.

Wie aber, glaubst du, die Athener werden dir ihre Angelegenheiten nicht anvertrauen, wenn sie wahrnehmen, daß du dazu verständig genug bist?

Doch wohl!

Beim Zeus! fuhr ich fort, wie nun der große König? Ob er wohl lieber seinem ältesten Sohn, dem die Herrschaft von Asien zu Theil wird, es anvertrauen wird, wenn Fleisch gekocht wird, *) hineinzuwerfen in die Brühe, was er immer hineinwerfen will, oder uns, wenn wir zu ihm kämen und ihm zeigen würden, daß wir die Bereitung gekochter Speise besser verstehen als sein Sohn?

Uns doch offenbar, sagte er.

*) Ast heißt diese Stelle abgeschmackt; S. 432. Vgl. dagegen Gorg. p. 491 wo das Reden von Schustern und Gerbern und Köchen und Aerzten als Lieblingssache des Sokrates gescholten wird.

(§. 16.) Ja auch nicht einmal etwas Weniges würde er ihm zulaſſen hineinzuwerfen; uns aber ließe er es zu, wenn wir auch Hände voll Salz nehmen wollten, es hineinzuwerfen!

Und wie ſollte er nicht?

Wie aber, wenn ſein Sohn an den Augen krank wäre, ließe er es ihm wohl zu, ſeine Augen zu berühren, wenn er ihn nicht für heilkundig hielte, oder würde er's wehren?

p. 210] Wehren wohl würde er's.

Uns aber, wenn er vernähme, daß wir heilkundig ſeyen, würde er, auch wenn wir ihm die Augen aufziehen und Aſche hineinſtreuen wollten, mein' ich, es doch nicht wehren, weil er der Anſicht wäre, daß wir es richtig verſtehen! *)

Du redeſt wahr.

Würde er nun nicht auch das Andere Alles uns lieber anvertrauen als ſich ſelbſt und ſeinem Sohn, ſofern wir ihm darin weiſer zu ſeyn ſchienen als ſie?

Nothwendig, ſagte er, o Sokrates.

So verhält es ſich denn, fuhr ich fort, mein lieber Lyſis. Was Dasjenige betrifft, worin mir verſtändig ſind, ſo werden es uns Alle anvertrauen, Hellenen und Barbaren, Männer und Weiber; und wir dürfen darin thun, was mir immer wollen und Niemand wird uns abſichtlich hindern, ſondern hierin werden wir ſowohl ſelbſt frei ſeyn, als auch über Andere gebieten, und Dieſes wird unſer eigen ſeyn, denn wir werden es zu nützen wiſſen. (§. 17.) Was aber Dasjenige betrifft, worin wir uns keine Einſicht erworben haben, ſo wird es uns auch Niemand anvertrauen, darin das uns gut Dünkende zu thun, ſondern Alle werden uns, ſo viel ſie immer können, hindern, nicht nur die Fremden, ſondern auch der Vater

*) Vgl. Sympoſ p. 205 E.

und die Mutter, und was uns etwa noch näher angehörig wäre als dieſe; und ſelbſt werden wir hierin Anderen folgſam ſeyn, und es wird uns fremde ſeyn, denn wir werden es nicht zu nützen wiſſen. Gibſt du es zu, daß es ſich ſo verhalte?

Ich gebe es zu.

Werden wir nun wohl Jemanden freundlich ſeyn und wird Jemand ſich uns freundlich erzeigen in Demjenigen, worin wir unnütze ſind?

Ganz und gar nicht.

Alſo zeigt ſich auch weder der Vater dir, noch Jemand Anderer einem Andern in Bezug auf Das freundlich, hinſichtlich deſſen er unbrauchbar iſt?

Nicht, ſcheint es, ſagte er.

Wenn du alſo weiſe wirſt, o Knabe, werden dir Alle freundlich und Alle dir angehörig ſeyn; denn du wirſt brauchbar und gut ſeyn; wenn aber nicht, wird dir weder ſonſt Jemand, noch der Vater freundlich ſeyn, noch die Mutter noch die Angehörigen. Iſt es nun möglich, o Lyſis, groß verſtändig zu thun in Demjenigen, worin Einer noch Nichts verſteht?

Und wie könnte Das ſeyn? ſagte er.

Wenn du aber nun noch einen Lehrer nöthig haſt, biſt du noch nicht verſtändig?

Wahr iſt's.

(§. 18.) Alſo darfſt du auch nicht groß verſtändig thun, da du ja noch unverſtändig biſt.

Beim Zeus! ſagte er, o Sokrates, nicht, wie mir dünkt.

Und indem ich ihn ſo hörte, wandte ich den Blick ab auf Hippothales und machte beinahe einen Fehler. Denn es kam mich an, zu ſagen: Alſo, o Hippothales, muß man ſich mit dem Liebling beſprechen, ſo daß man ihn demüthigt und niederſchlägt, nicht

aber wie du, ihn aufbläht und üppig macht. Da ich ihn nun ansah, wie er in Kampf und Verwirrung war von dem Gesprochenen, besann ich mich, daß er, auch wie er hier dabei stand, vom Lysis unbemerkt seyn wollte; ich faßte mich also wieder und hielt mit der Rede an mich.

p. 211] Und in Dem kam Menexenos wieder und setzte sich neben den Lysis, da, von wo er vorhin aufgestanden war. Lysis nun, gar kindlich und freundlich sagte, dem Menexenos unvermerkt, mit leiser Stimme zu mir: O Sokrates, was du da mit mir redest, sage auch dem Menexenos!

Und ich sagte: Du wirst es ihm sagen, o Lysis; denn du hast ja durchgängig Achtung gegeben.

Das freilich wohl, sagte er.

Versuche es daher nur, fuhr ich fort, es so viel möglich zu behalten, damit du ihm Alles deutlich sagen kannst; wenn du aber Etwas davon vergessen solltest, so frage mich wieder, sobald du mir begegnest.

(§. 19.) Nun, Das werde ich thun, o Sokrates, sagte er, ganz genau so, sollst du wissen.

Aber sprich etwas Anderes mit ihm, damit ich nun auch zuhöre, bis es Zeit ist, nach Hause zu gehen.

Nun, Das muß ich wohl thun, fuhr ich fort, da ja auch du es verlangst. Aber sieh zu, wie du mich unterstützen wirst, wenn Menexenos sich anschickt, mich zu widerlegen. Oder weißt du nicht, daß er streitsüchtig ist?

Ja, beim Zeus, sagte er, und Das gar sehr! Deßhalb eben will ich auch, daß du dich mit ihm besprichst.

Damit ich, fuhr ich fort, mich lächerlich mache?

Nein, beim Zeus, sagte er, sondern damit du ihn demüthigest.

Womit? fuhr ich fort; Das ist nicht leicht; denn der Mensch

ist schlimm, ein Schüler des Ktesippos. Und Der ist auch selbst zugegen, — siehst du nicht? — der Ktesippos!

Bekümmere dich Nichts darum, sagte er, o Sokrates, sondern geh' zu und bespricht dich mit ihm!

So muß eben gesprochen seyn, fuhr ich fort.

Indem wir also Dieses mit einander sprachen, sagte Ktesippos: Was seyd ihr Beide da für Eigenbrödler, und theilet uns von euren Reden Nichts mit? *)

Doch ja, fuhr ich fort, es soll euch mitgetheilt werden. Dieser nämlich versteht Etwas nicht von Dem, was ich rede, sagt aber, er glaube, Menexenos wisse es und heißt mich ihn fragen.

(§. 20.) Warum, fuhr Jener fort, fragst du ihn also nicht?

Nun, ich will fragen, fuhr ich fort. So sage mir, o Menexenos, was ich dich fragen werde. Von Kind auf nämlich wünsche ich mir ein gewisses Besitzthum, so wie der Eine dieses, der Andere ein anderes sich wünscht. Denn Jener wünscht sich Pferde zu besitzen, Dieser Hunde, Der Gold, Der Ehrenstellen. Ich aber verhalte mich nun zwar gegen diese Dinge gleichgiltig, dagegen in den Besitz von Freunden bin ich ganz verliebt, und einen guten Freund haben, Das möchte ich lieber als die beste Wachtel oder den besten Hahn **) von der Welt, und ja, beim Zeus! lieber als

*) Dasselbe Bild Phaidr. §. 1.

**) Hahnenkämpfe waren beliebte Spiele; in Athen waren sie sogar öffentliche Volksbelustigung, eingeführt nach Ailian (Var. H. II, 28) durch Themistokles. Die von Tanagra und Rhodos galten als besonders streitbar. Man legte viele Sorgfalt auf ihre Erziehung, und steigerte sie vor dem Kampf durch die Nahrung, Knoblauch u. dgl. Auch die Wachteln galten als kampflustige Thiere, und wurden zu Kämpfen verwendet. Ihre Liebhaberei war so leidenschaftlich, daß Chrysippos die Wachtelnmanie neben der Weiber-

Pferd und Hund! Und ich glaube, beim Hund! lieber ſelbſt als das Gold des Dareios, würde ich mich freuen, einen Kameraden zu beſitzen und viel eher, ja lieber, als den Dareios ſelbſt. So ſehr bin ich ein Kameradenfreund! Indem ich nun euch ſehe, dich p. 212] und den Lyſis, bin ich vor Verwunderung ganz außer mir und ſchätze euch glücklich, daß ihr Beide ſo jung ſchon im Stande ſeyd, dieſes Beſitzthum ſchnell und leicht zu gewinnen, und daß du ihn eben ſo ſchnell und ganz gewonnen haſt, als er widerum dich. Ich aber bin von dieſem Beſitzthum noch ſo weit entfernt, daß ich nicht einmal weiß, auf welche Art Einer des Anderen Freund wird, ſondern nun eben dich, als einen Erfahrenen, darum fragen will. (§. 21.) So ſage mir denn: Wenn Einer des Anderen Freundſchaft ſucht, welcher von Beiden wird des Anderen Freund, der Freundſchaft Suchende *) des Geſuchten, oder der Geſuchte des Suchenden? oder iſt kein Unterſchied?

Es iſt kein Unterſchied, ſagte er, wenigſtens wie mir dünkt.

Wie ſagſt du? fuhr ich fort, Beide alſo werden Freunde von einander, wenn nur Einer des Anderen Freundſchaft ſucht?

So dünkt es Mir wenigſtens, ſagte er!

---

manie aufführt (Athen. XI, p. 464). Die Kämpfe gingen auf einem Gerüſte, Telia genannt, vor ſich. Auch brauchte man ſie außer zum Kämpfen zu einem Spiel, der Wachtelſchlag genannt. Dabei wurde die Wachtel von ihrem Herrn in einen Kreis geſetzt; Einer gab ihr einen Schlag mit dem Zeigefinger, oder rupfte ihr eine Feder am Kopf aus; blieb die Wachtel im Kreiſe, ſo war ihr Herr, wich und floh ſie, der Andere Sieger. Vgl. Becker Charikl. I, S. 383 ff.

*) *φιλεῖν, φιλῶν, φιλούμενος* mit „lieben" zu überſetzen, erlaubt der Begriff des *φιλεῖν* nicht, mit dem *ἐρᾶν*, lieben, vielmehr nur als analoger, aber zugleich verſchiedener Begriff verglichen wird. Z. B. §. 21 *οἷον — καὶ οἱ ἐραστα*ί u. ſ. w.

Aber weiter? kommt es nicht vor, daß dem Freundſchaft Suchenden ſeine freundſchaftliche Geſinnung von Dem, deſſen Freundſchaft er ſucht, nicht erwiedert wird?

Es kommt vor!

Und weiter? kommt es nicht vor, daß der Freundſchaft Suchende ſogar gehaßt wird? wie Dieſes wohl auch den Liebhabern von den Lieblingen manchmal zu widerfahren ſcheint. Nämlich ſelbſt von der freundſchaftlichſten Geſinnung beſeelt, glauben ſie bald, ihre freundſchaftliche Geſinnung werde nicht erwiedert, bald ſie werden ſogar gehaßt. Oder ſcheint dir Dieſes nicht wahr zu ſeyn?

Freilich ſehr wahr, ſagte er.

Und iſt es dabei nicht doch der Fall, fuhr ich fort, daß der Eine Freundſchaft ſucht, des Anderen Freundſchaft aber geſucht wird?

Ja.

Welcher von Beiden nun iſt des Anderen Freund? Der Freundſchaft Suchende der des Geſuchten, gleichviel ob ſeine Geſinnung erwiedert werde, *) ob er ſogar gehaßt werde, oder der

---

*) H. Müller will ſtatt *καὶ ἀντιφιλ.* leſen *μὴ ἀντιφιλ.* (S. 247, 271, 6.) Allein *ἐάν τε — ἐάν τε* drückt eine Disjunktion aus, der die bloße Steigerung, die zwiſchen *μὴ ἀντιφιλ.* und *μισεῖσθαι* ſtatt findet, nicht genügend entſpricht (vgl. §. 22 dieſelbe Disjunktion *ἐάν τε φιλῇ, ἐάν τε μισῇ*). Auch erfordert der Zuſammenhang keine Aenderung. Sokrates zeigt bis hieher, daß die ſubjektive Neigung Eines zu einem Anderen für ſich und ohne Rückſicht auf die Stimmung des Anderen kein Grund ſey, Beide Freunde zu nennen; Dieſer könne ja ebenſo gut feindlich, als freundlich geſinnt ſeyn. Den Uebergang von dieſem Fall macht er daher ganz natürlich mit der Frage: kann man alſo abgeſehen von der

Gesuchte der des Suchenden? Oder aber ist in solchem Fall Keiner von Beiden des Anderen Freund, wenn nämlich nicht Beide sich gegenseitig freundschaftlich suchen?

Freilich scheint es sich nun so zu verhalten.

(§. 22.) Anders also scheint es uns jetzt, als wie es uns vorhin schien, damals nämlich [schien es] — daß wenn Einer die Freundschaft eines Anderen suche, Beide schon Freunde seyen; nun aber [scheint es], daß, wenn nicht Beide sich freundschaftlich suchen, Keiner des Anderen Freund sey.

Fast scheint's so, sagte er.

Dem freundschaftlich Gesinnten ist also Nichts freund, was nicht seine freundliche Gesinnung erwiedert?

Nicht, scheint es.

Also sind Diejenigen auch keine Pferdefreunde, deren freundliche Gesinnung die Pferde nicht erwiedern, noch Wachtelfreunde, noch aber auch Hundefreunde und Weinfreunde, *) und Ringkampffreunde, und Weisheitsfreunde, wenn nicht die Weisheit ihre freundliche Gesinnung erwiedert. Oder vielmehr alle Diese sind

---

Neigung oder Abneigung des objektiven Theils die Freundschaft bestimmen? Nein, sondern Hauptbedingung ist Gegenseitigkeit, was nun den zweiten Fall bildet. Aber schon an sich macht das doppelte Frageglied ὁπότερος, welcher von Beiden — ὁ φιλῶν — ἢ ὁ φιλούμενος die Lesart μὴ ἀντιφ. unmöglich; bei dieser Lesart wäre das zweite Glied widersinnig.

*) Vgl. Aristot. VIII, 2, 3, bei leblosen Dingen ist keine Gegenliebe möglich, — daher auch keine Freundschaft. Es wäre lächerlich, dem Weine Gutes zu wünschen u. s. w.

eben diesen Dingen doch freund, wenn sie gleichwohl ihnen nicht wieder freund sind; der Dichter aber lügt, *) der sagt:

Heil dir! freundliche Kinder sind dein, einhufige Rosse,
Hunde zur Jagd und fern winkt dir ein gastlicher Heerd.

Nicht doch wie mir dünkt, fuhr er fort.

Sondern wahr dünkt er dir zu reden?

Ja.

Also der Gegenstand der freundlichen Gesinnung ist dem freundlich Gesinnten, wie es scheint, o Menexenos, etwas Freundliches, **) gleichviel ob er sich gegen diesen freundlich oder gehässig verhält, wie z. B. auch die unmündigen Kinder, bei denen eine freundliche Gesinnung entweder noch nicht, oder auch schon p. 213] eine gehässige vorhanden ist, wenn sie nämlich von der Mutter oder vom Vater gezüchtigt werden, in derselben Zeit doch neben ihrem gehässigen Sinne bei Weitem das Freundlichste unter Allem für ihre Aeltern sind.

Freilich scheint es mir, sagte er, so sich zu verhalten.

(§. 23.) Nicht also Der, welcher die freundliche Gesinnung hegt, ist nach dieser Rede der Freund, sondern Der, gegen den man sie hegt?

So scheint es.

---

*) Nämlich weil er diese Dinge, die doch gleichwohl die freundliche Gesinnung nicht erwiedern, dennoch freundlich nennt. Eine spielende Anwendung der Verse, wie sie hin und wieder Platon sich erlaubt. Die Verse sollen von Solon seyn. Ast und Müller nehmen den Satz als Fragesatz: an amant has res quique etc.

**) Die Konfusion der aktiven und passiven Bedeutung von φίλος, freundlich, ist sichtbar nur darauf berechnet, den Menexenos zu verwirren.

Und der Gehaßte also der Feind, *) nicht der Hassende? **)

Sichtbar!

Viele also werden von ihren Feinden ***) freundlich gehegt, von ihren Freunden †) aber gehaßt, und sind also ihren Feinden freundlich, ihren Freunden aber feindlich, wenn nämlich das mit freundlichem Sinn Gehegte das Freundliche ist, nicht aber das diesen Sinn Hegende. Und doch ist es ein großer Unverstand, mein lieber Freund, ja noch mehr, es ist sogar etwas Unmögliches, dem Freunde feindlich, und dem Feinde freundlich zu seyn.

Wie es mir schien, sagte er, ist Das, was du sprichst, wahr, o Sokrates.

Wenn also Jenes etwas Unmögliches ist, so sollte vielmehr das den freundlichen Sinn Hegende des freundlich Gehegten Freund seyn.

Sichtbar.

Hinwiederum also das Hassende Feind des Gehaßten.

Nothwendig.

Sofort wird sich uns die Nothwendigkeit ergeben, das Nämliche zuzugestehen wie beim Vorherigen, nämlich daß Einer oft eines ihm nicht freundlich Gesinnten, oft sogar eines Feindlichen Freund ††) sey, wenn er nämlich entweder gegen ein nicht freundlich Gesinntes freundlich gesinnt ist, oder gar gegen etwas Hassendes diesen Sinn hat; und umgekehrt, daß er feindlich gegen ein nicht Feindliches oder gar gegen ein Freundliches ist, wenn Einer

*) Z. B die züchtigenden Aeltern.
**) Z. B. das ungebärdige, aber doch geliebte Kind.
***) Von den Aeltern, die wenn sie strafen, feindlich scheinen.
†) Von den gehässigen Kindern.
††) Z. B. der strafende Vater des gehässigen Kindes.

nämlich entweder gegen etwas nicht Hassendes gehässigen Sinnes ist, oder gar gegen etwas freundlich Gesinntes *) diesen Sinn hat.

Fast scheint es so, sagte er.

Wie helfen wir uns nun da, wenn weder die freundlich Suchenden noch die freundlich Gesuchten, noch auch Beide zugleich sowohl die Suchenden als die Gesuchten, Freunde [zu nennen] sind? Werden wir wohl gar behaupten, daß es außer Diesen noch irgend Andere gebe, die einander freund werden?

Nein, beim Zeus! sagte er, o Sokrates, da weiß ich wenigstens durchaus nicht zu helfen.

(§. 24.) Ist's nicht vielleicht, fuhr ich fort, o Menexenos, daß unsere Untersuchung im Ganzen nicht richtig gewesen?

Wie mir wenigstens scheint, ist sie es nicht, o Sokrates, sagte Lysis.

Und zugleich, indem er es sagte, erröthete er. Denn es kam mir vor, als sey ihm das Wort unabsichtlich entschlüpft, bei der großen Aufmerksamkeit, die er dem Gesprochenen schenkte. So lange er zuhorchte, war er sichtbar in dieser Gemüthsverfassung.

Ich nun, da ich theils den Menexenos in Ruhe lassen wollte, theils an der Weisheitsfreundlichkeit von Jenem meine Freude hatte, gab dem Gespräch eine Wendung, so zwar, daß ich es an den Lysis richtete, und sagte:

O Lysis, du scheinst mir Wahres zu reden, daß, wenn wir es richtig betrachtet hätten, wir niemals so irre gegangen wären. Auf diesem Wege aber kommen wir nicht weiter, — denn wirklich, als ein schwieriger Weg erscheint mir diese Erörterung, — wo wir aber ablenkten, dünkt mir's, da muß man fortgehen, indem man

*) Wie das Kind gegen den Vater.

p. 214] die Betrachtung nach den Dichtern anſtellt. Denn dieſe ſind uns ja wie Väter und Führer der Weisheit. Sie reden aber in der That nicht ſchlecht, wenn ſie über die Freunde ſich äußern, wo ſich etwa deren finden: *) ſondern der Gott ſelbſt, behaupten ſie, mache ſie zu Freunden, indem er ſie einander zuführe. Sie ſprechen Dieſes aber, wie ich glaube, ungefähr ſo aus:

Ja, es führet ein Gott den Gleichen immer zum Gleichen! **)

und macht ſie mit einander bekannt. Oder haſt du dieſe Verſe noch nicht geleſen?

Doch, ja! ſagte er.

Haſt du nicht auch die Schriften jener ſehr Weiſen ***) geleſen, welche daſſelbe ſagen, daß das Gleichartige dem Gleichartigen nothwendig immer freund ſey? †) Es ſind das ja aber Jene, welche über die Natur und das Weltall ſich beſprechen und ſchreiben.

*) Nach Heind.; Schl. οἵ = οἵοι: ſie reden aber ſo, daß ſie ſich wahrlich nicht ſchlecht erklären über Freunde, wer ſie ſind. Aſt: declarantes quinam sint amici.

**) Hom. Odyss. XVII, 218.

***) Vgl. Ariſtot. Nicom. Eth. VIII, 1, 6. Unter Bezug auf dieſe Stelle des Ariſtoteles verſteht Heind. unter den Weiſen den Empedokles, der den Satz aufſtellte: das Gleichartige begehre das Gleichartige. Daß er neben der φιλία, der die Miſchung des Gleichartigen bedingenden Liebe den Haß, Streit, νεῖκος als kosmiſche Urkraft ſetzte, hindert nicht, die Stelle mit Ariſtoteles auf ihn zu beziehen, wie Stallbaum meint, der vielmehr unter den Weiſen den Anaxagoras verſteht, deſſen Weltgeiſt (νοῦς) die gleichartigen Urſtoffe (ὁμοιομέρειαι, ὁμοιομερῆ) miſcht und verbindet.

†) Sympoſ. 195 B; vgl. Phaidr. §. 37.

Es iſt wahr, ſagte er, was du ſprichſt.

Nun alſo, fuhr ich fort, haben ſie Recht mit Dem, was ſie ſagen?

Vielleicht, ſagte er.

Vielleicht, fuhr ich fort, halb, vielleicht aber auch ganz; wir verſtehen ſie nur nicht. Denn uns dünkt der Böſeartige dem Böſeartigen, je näher er ihm kommt, und je mehr er ſich ihm anſchließt, um ſo feindlicher zu werden. *) Denn er beleidigt; Beleidigende aber und Beleidigte können wohl unmöglich Freunde ſeyn. Nicht ſo?

Ja, fuhr er fort.

Hienach wäre alſo denn die Hälfte des Geſagten nicht wahr, wenn anders die Böſeartigen einander gleichartig ſind.

Du redeſt wahr.

Aber ſie wollen, wie mir ſcheint, wohl ſagen: daß nur die Guten einander gleichartig und freund ſeyen, **) die Böſen aber ſeyen, was ja auch von ihnen geſagt wird, niemals gleichartig, nicht einmal ſich ſelbſt, ſondern wankelmüthig und unbeſtändig. Was aber ſich ſelbſt ungleichartig und entgegengeſetzt iſt, dem dürfte es nicht eben eilen, einem Anderen gleichartig und freund zu werden. Oder ſcheint es dir nicht alſo?

Mir wohl, ſagte er.

(§. 26.) Dieſes alſo, mein Lieber, wollen, wie mir ſcheint, Diejenigen, welche das Gleichartige dem Gleichartigen befreundet nennen, andeuten, daß nämlich der Gute allein dem Guten allein freund ſey, der Böſe aber niemals weder mit einem Guten noch

*) Vgl. Phaidr. §. 79.

**) Ariſtot. VIII, 1, 5. ἔνιοι τοὺς αὐτοὺς ἄνδρας οἴονται ἀγαθοὺς εἶναι καὶ φίλους; ebend. 2, 1. τὸ φιλητὸν εἶναι ἀγαθόν.

mit einem Böſen eine wahre Freundſchaft eingehe. *) Scheint es dir nicht auch ſo?

Er nickte Beifall.

Wir haben alſo nun ſo viel gefunden, wer die Freunde ſeyen; nämlich wie uns jener Spruch anzeigt, Diejenigen, welche gut ſind.

Ganz ſo ſcheint es freilich, ſagte er.

Auch mir, fuhr ich fort, obgleich ich damit noch in Etwas nicht zufrieden bin. Wohlan alſo! — ja beim Zeus! wir müſſen ſehen, was mich mißtrauiſch macht. Der Gleichartige iſt dem Gleichartigen freund, ſo weit er gleichartig iſt, und als Solcher einem Solchen nützlich? **) Vielmehr aber ſo: Welchen Nutzen könnte irgend welches Gleichartige für irgend welches Gleichartige haben, oder welchen Schaden ihm verurſachen, den es nicht auch ſich ſelbſt ***) verurſachte? oder was könnte Dieſem von Jenem widerfahren, das ihm nicht auch von ſich ſelbſt widerführe? Dergleichen Dinge nun, wie möchten ſie wohl für einander eine Zuneigung haben, die einander keinerlei Förderung gewähren? Kann dieſes irgend wie ſeyn?

Es kann nicht ſeyn.

Was aber keine Zuneigung für einander hat, wie kann das ſich freund ſeyn?

In keiner Weiſe.

Nun, ſo iſt denn zwar der Gleichartige dem Gleichartigen nicht [als Solcher] freund; allein vielleicht möchte der Gute dem Guten, ſofern er gut, nicht ſofern er gleichartig iſt, freund ſeyn?

Vielleicht.

*) Stallb. vergl. hiezu Xenoph. Memor. II, 6. §. 5, 8.
**) Ariſtot. VIII, 2, 1. τὸ φιλητὸν εἶναι — χρήσιμον.
***) Indem es ſich ſelbſt gerade ſo verhält, wie gegen das ihm Gleichartige.

(§. 27.) Aber weiter! Sollte nun nicht der Gute vielleicht, ſoweit er gut iſt, in ſoweit ſich ſelbſt genügend ſeyn?

Ja.

Der ſich ſelbſt Genügende aber gewiß keines Anderen bedürftig gemäß dieſer Selbſtgenügſamkeit?

Wie anders?

Aber der keines Anderen Bedürftige wird doch wohl keine Zuneigung für Etwas haben?

Nicht wohl!

Wo aber keine Zuneigung, da iſt auch keine Freundſchaft!

Gewiß nicht.

Wo aber keine Freundſchaft, da auch kein Freund!

Sichtlich nicht!

Wie alſo? werden wir da die Guten noch grundſätzlich als Freunde der Guten bezeichnen, ſie, die weder, wenn ſie fern von einander ſind, Sehnſucht nach einander hegen, — denn ſie ſind ſich ſelbſt genügend auch wenn ſie getrennt ſind — noch, wenn ſie nahe bei einander ſind, Nutzen von einander haben? welche Möglichkeit gibt es da, daß Solche einander ſehr werth hielten?

Keine, ſagte er.

Die aber, welche ſich gegenſeitig ſelbſt nicht ſehr werth halten, mögen doch wohl nicht Freunde ſeyn?

Sehr wahr!

Gib denn wohl Acht, o Lyſis, worin wir das Ziel verfehlt haben! ob wir uns nicht gar um ein Ganzes täuſchen?

Wie ſo? ſagte er.

Ich habe ſchon einmal Jemand *) behaupten gehört, — und

*) Vgl. Ariſtot. VIII, 1, 6. „Andere ſagen im Gegentheil, daß alle Dieſe (nämlich die Gleichartigen) ſich gegen einander

eben jetzt erinnere ich mich Dessen, — daß das Gleichartige dem Gleichartigen und die Guten den Guten am Meisten gegnerisch seyen. Ja er führte sogar den Hesiodos *) als Zeugen an, behauptend, daß ja

Auch der Töpfer dem Töpfer grollt, und der Sänger dem Sänger,
Und der Bettler dem Bettler,

und in allem Anderen, sagte er, sey es nothwendig also, daß das Gleichartigste am Meisten von Neid und Eifersucht und Feindschaft gegen einander erfüllt sey, das Ungleichartigste aber von Freundschaft. **) (§. 28.) Denn der Arme sey genöthigt, dem Reichen freund zu seyn, und der Schwache dem Starken der Unterstützung wegen, und der Leidende dem Arzt; und so auch jeder Unwissende müsse dem Wissenden zugeneigt und freundlich gesinnt seyn. Ja auch noch in einem höheren Stil ***) führte er es aus, was er behauptete, daß nämlich das Gleichartige dem Gleichartigen schlechterdings nicht freund sey, sondern gerade das Entgegengesetzte davon. Denn das Entgegengesetzteste sey dem Entgegengesetztesten am Meisten Freund. Denn Dessen begehre Jedes, aber nicht des Gleichartigen, das Trockene nämlich des Feuchten, das Kalte des Warmen, das Bittere des Süßen, das Scharfe des Stumpfen, das Leere der Erfüllung, und das Volle der Entleerung und so weiter in derselben Weise. Denn eine Nahrung sey das Entgegengesetzte dem Entgegengesetzten; denn das Gleichartige habe ja keinen Genuß vom Gleichartigen. Und zwar, mein Lieber, ein

p. 216] feiner Kopf dünkte mir Der zu seyn, der Dieses sprach; denn er sprach gut. Wie aber, fuhr ich fort, dünkt er euch zu sprechen?

(§. 29.) Allerdings gut, sagte Menexenos, wenigstens wie es sich so anhört.

Wollen wir also sagen, das Entgegengesetzte sey dem Entgegengesetzten am Meisten freund?

Gar wohl!

Gut! fuhr ich fort; aber klingt es nicht widersprechend, o Menexenos, und werden da nicht jene allweisen Männer, die Widerspruchsgeister, *) lustig auf uns losspringen und fragen, ob nicht der Feindschaft die Freundschaft das Entgegengesetzteste sey? und was werden wir ihnen antworten? oder müssen wir nicht nothwendig zugestehen, daß sie Wahres reden?

Nothwendig.

Ist nun, werden sie sagen, das Feindliche dem Freundlichen freund, oder das Freundliche dem Feindlichen?

Keines von Beiden, sagte er.

---

wie die Töpfer verhalten. — Und Herakleitos sagt, daß das sich Entgegengekehrte sich fördere, und aus dem Verschiedenen die schönste Harmonie und überhaupt Alles durch Streit entstehe."

*) Opp. et D. 25 ff.

**) Vgl. Sympos. p. 186. B.

***) Vgl. Sympos. p. 188. Aristot. a. a. O. „Und eben Dieses untersuchen sie auch noch gründlicher und mit tieferer Beziehung auf das Naturleben. Euripides nämlich sagt: es sehne sich die vertrocknete Erde nach Regen, und der hehre mit Regen erfüllte Himmel sehne sich auf die Erde zu fallen; und Herakleitos" u. s. w. Die Verse des Euripides lauten:

Es sehnt nach Regen sich die Erd', wenn unfruchtbar
Das dorrende Land des feuchten Elements bedarf
Es sehnt der hehre regenschwangere Himmel sich
Zu sinken in der Erde Schooß voll Liebesdrang.
Dann aber, wenn die Beiden sich in Eins vermischt,
Erzeugen sie uns Alles, ziehn auch Alles groß,
Was Leben gibt und Blüh'n dem sterblichen Geschlecht.

Vgl. Athen XIII, p. 599. Stob. Ecl. phys. p. 21.

*) D. h. die Sophisten.

Aber das Gerechte dem Ungerechten, oder das Besonnene dem Zügellosen, oder das Gute dem Bösen?

Nicht doch scheint es mir sich so zu verhalten.

Aber doch, fuhr ich fort, wenn irgend Etwas einmal auf Grund seiner Entgegensetzung *) einem Freundlichen freundlich ist, so müßten nothwendig auch diese Gegensätze einander freund seyn.

Nothwendig.

Also ist weder das Gleichartige dem Gleichartigen, noch das Entgegengesetzte dem Entgegengesetzten freund?

Nicht, wie es scheint.

Noch wollen wir aber auch Das erörtern, ob das Freundliche nicht vielmehr etwas uns Verborgenes **) sey, indem es in Wahrheit Nichts von all Dem ist, sondern so gewissermaßen das weder Gute noch Böse ***) das Befreundete des Guten wird?

Was, fuhr er fort, sagst du da?

Aber, beim Zeus? fuhr ich fort, nicht weiß ich es, sondern in

*) D. h. etwas Feindliches.

**) Ast: praetera hoc consideremus, numquid nos fugiat, amicum re vera nihil horum esse etc. Allein ὡς ὄν ist nicht als Participium zu λανθάνει zu nehmen, sondern enthält den Grund des vorhergehenden Satzes, der wohl aus Aristot. VIII, 2, 4 zu erklären ist, wo es heißt: „Oder sollen wir noch hinzufügen, daß die Freundschaft keine verborgene (τὸ μὴ λανθάνουσαν) sey? — Wie könnte Einer Diejenigen Freunde nennen, die sich, was ihr gegenseitiges Verhältniß betrifft, verborgen, unbekannt (λανθάνοντας ὡς ἔχουσιν ἑαυτοῖς) sind. Freunde müssen sich also gegenseitig wohl wollen, und das Gute wünschen, sie können sich nicht verborgen (μὴ λανθάνοντας) seyn."

***) Vgl. Sympos. 180 f. wo der Eros als etwas weder Schönes noch Häßliches bezeichnet wird.

Wirklichkeit bin ich ganz schwindlich von der Rathlosigkeit unserer Besprechung, und fast will es scheinen, es sey eben nach dem alten Sprüchwort das Schöne das Freundliche. *) (§. 30.) Wenigstens ist dieses so etwas Weiches und Glattes und Schlüpferiges; und deßwegen, weil es so ist, entgleitet und entkommt es uns auch wohl so leicht. Ich sage denn, das Gute ist das Schöne. Meinst du nicht auch?

Ich wohl.

Ich behaupte also nun weissagend, des Schönen und Guten Freund sey das weder Gute noch Böse. In welcher Richtung aber ich diese Weissagung ausspreche, sollst du hören. Es scheint mir, daß da gleichsam drei Gattungsbegriffe seyen, einmal das Gute, dann das Böse, dann das weder Gute noch Böse. Wie aber dir?

Auch mir, sagte er.

Sodann, daß weder das Gute dem Guten, noch das Böse dem Bösen, noch das Gute dem Bösen freund sey, wie Dieß einmal die bisherige Besprechung nicht zuläßt. Es bleibt sonach, wenn überhaupt Etwas einem Anderen freund ist, nur übrig, daß das weder Gute noch Böse dem Guten oder dem so, wie es selbst ist, Gearteten freund sey. Denn dem Bösen möchte wohl Nichts irgend freund seyn.

Richtig.

Nun aber auch nicht das Gleichartige dem Gleichartigen, sagten wir vorhin. Nicht wahr?

Ja.

Also wird auch dem weder Guten noch Bösen nicht das, wie es selbst ist, Geartete Freund seyn.

*) Vgl. Aristot. VIII, 1, 5.

Sichtbar nicht.

Es folgt also, daß dem Guten einzig und allein das weder
p. 217] Gute noch Böse freund werde.

Nothwendig, wie es scheint.

(§. 31.) Doch fuhr ich fort, ob uns nun auch wohl, ihr Kinder, das eben Gesagte recht führt? Wollen wir's einmal überlegen, — der gesunde Körper bedarf Nichts von der Heilkunst noch ihrer Hilfe; denn er genügt sich selbst; so daß Niemand, der gesund ist, dem Arzt freund ist der Gesundheit wegen. Nicht wahr?

Niemand.

Wohl aber Der, der leidend ist, denk ich, der Krankheit wegen.

Wie sollte er nicht?

Die Krankheit nun ist gewiß etwas Böses, die Heilkunst aber etwas Nützliches und Gutes.

Ja.

Der Körper aber doch wohl, sofern er Körper ist, etwas weder Gutes noch Böses?

So ist's.

Nothgedrungen aber wird ja der Körper der Krankheit wegen der Heilkunst hold und freund seyn.

Wie mir dünkt.

Das weder Gute noch Böse also wird Freund des Guten wegen der Verbindung mit Bösem.

So scheint es.

Offenbar aber noch ehe es selbst böse geworden ist von dem Bösen, von dem es an sich hat. Denn wäre es selbst schon böse geworden, so könnte es sicher des Guten nicht mehr begehren und ihm

freund seyn; denn unmöglich, sagten wir, sey es, daß Böses Gutem freund sey.

Unmöglich, ja.

Betrachtet denn, was ich sage. Ich sage nämlich, daß Einiges auch selbst so beschaffen sey, wie das mit ihm Verbundene ist, Einiges aber nicht. So, wenn Jemand irgend Etwas mit irgend einer Farbe bestreichen würde, so ist doch wohl das Aufgestrichene mit dem Bestrichenen verbunden?

Gar wohl.

(§. 32.) Ist nun dann auch das Bestrichene der Farbe nach so beschaffen, wie das was an ihm ist?

Ich verstehe dich nicht, fuhr er fort.

Nun ja, aber so! fuhr ich fort. Wenn Jemand deine Haare, die blond sind, mit Bleiweiß bestriche, würden sie dann weiß seyn, oder es nur scheinen?

Nur scheinen, fuhr er fort.

Und doch wäre das Weiße mit ihnen verbunden.

Ja.

Wohl aber wären sie darum noch um Nichts eher weiß, sondern wenn gleich Weißes damit verbunden, sind sie doch weder weiß noch schwarz.

Wahrhaftig.

Aber wenn nun, mein Freund, das Alter ihnen diese selbe Farbe aufgetragen hat, dann sind sie wohl wie das mit ihnen Verbundene geworden, nämlich in der Verbindung mit Weißem weiß.

Wie sollten sie nicht?

Das nun also frage ich, ob Das, womit Etwas verbunden ist, so beschaffen seyn werde, wie Das, was damit verbunden

iſt? oder ob es ſo ſeyn werde, nur wenn Dieſes auf eine beſtimmte Weiſe damit verbunden iſt, und wenn nicht, nicht?

Ja, vielmehr ſo, ſagte er.

Auch das weder Böſe noch Gute alſo iſt zuweilen, wenn Böſes damit verbunden, darum noch nicht böſe, manchmal aber iſt es ſchon ein derartiges geworden.

Gar wohl.

Nun alſo, wenn es, ungeachtet es mit Böſem verbunden, doch noch nicht böſe iſt, ſo macht dieſe Verbindung, daß es des Guten begehrt; macht dieſe aber es böſe, ſo beraubt ſie daſſelbe der Begierde ſowohl als der Freundſchaft des Guten. (§. 33.) Denn p. 218] nicht mehr iſt es dann ein weder Böſes noch Gutes, ſondern ein Böſes; freund aber war ja das Gute dem Böſen nicht.

Freilich nicht.

Deßwegen könnten wir auch wohl ſagen, daß die ſchon Weiſen nicht mehr Weisheitsfreunde ſeyen, gleichviel ob ſie Götter oder Menſchen ſind; *) hinwiederum aber ſeyen auch Jene keine Weisheitsfreunde, welche Unwiſſenheit in dem Grade haben, daß ſie böſe ſind, denn ein Böſer und Ungebildeter iſt kein Weisheitsfreund. Uebrig bleiben alſo nur Diejenigen, welche dieſes Böſe, die Unwiſſenheit, zwar an ſich haben, aber davon doch noch nicht weſentlich Unwiſſende und Ungebildete geworden ſind, ſondern noch glauben, nicht zu wiſſen, was ſie nicht wiſſen. Deßwegen alſo ſind Diejenigen Weisheitsfreunde, welche noch weder Gute noch Böſe ſind. Alle Böſen aber ſind keine Weisheitsfreunde, wie aber auch die Guten nicht. Denn in unſeren vorigen Beſprechungen war es erſichtlich, daß weder das Entgegengeſetzte des Entgegengeſetzten, noch das Gleichartige des Gleichartigen Freund ſey. Oder erinnert ihr euch nicht?

*) Vgl. denſelben Satz Sympoſ. p. 204.

Gar wohl, ſagten Beide.

Nun alſo, fuhr ich fort, o Lyſis und Menexenos, haben wir über Alles deutlich herausgefunden Das, was das Freundliche iſt und was nicht. Dieß nämlich ſagen wir, ſowohl hinſichtlich der Seele als des Körpers und ſonſt überall ſey des Guten Freund das weder Böſe noch Gute wegen ſeiner Verbindung mit Böſem.

(§. 34.) In alle Wege, ſagten Beide und räumten ein, daß es ſich ſo verhalte.

Ja, auch ich ſelbſt war ſehr froh, wie ein Jäger, glücklich, zu haben, wornach ich jagte. Hierauf aber überkam mich, ich weiß nicht woher, ein höchſt ſonderbarer Argwohn, Das, worüber wir uns verſtändigt hatten, möchte doch nicht wahr ſeyn. Und verdrießlich ſagte ich alsbald: O weh, Lyſis und Menexenos, mir will es faſt ſcheinen, wir haben ein Wenig vom Reichſeyn geträumt. *)

Wie vollends gar? ſagte Menexenos.

Ich fürchte, einige Reden, in die wir da hineingerathen ſind, über das Freundliche, ſind gleichſam eben ſo viele Prahlhanſe, und ebenſo lügenhaft, wie dieſe.

Wie ſo? ſagte er.

Unterſuchen wir es ſo, fuhr ich fort: Wer etwa freundlich geſinnt ſeyn mag, iſt der irgend einem Gegenſtand freundlich oder nicht?

Nothwendig, ſagte er.

*) Eine ſprüchwörtliche Redensart, die auch Theaitet. p. 208 vorkommt.

Iſt er es ferner um Nichts und wegen Nichts, oder um Etwas und wegen Etwas?

Um Etwas *) und wegen Etwas.

Und zwar wohl ſo, daß derjenige Gegenſtand ein freundlicher iſt, um deſſen willen der Freund dem Freunde freund iſt, oder vielleicht ſo, daß derſelbe weder ein freundlicher noch ein feindlicher iſt?

Ich kann, ſagte er, nicht ganz folgen.

Wohl glaublich, fuhr ich fort; aber ſo kannſt du vielleicht gleichen Schritt halten, und auch ich, glaub' ich, werde beſſer verſtehen, was ich ſagen will. — Der Leidende, haben wir ja eben behauptet, iſt dem Arzte freundlich. Nicht ſo?

Ja.

Und nicht wahr, dem Arzte freundlich um der Geſundheit willen wegen der Krankheit?

Ja.

Die Krankheit aber iſt doch etwas Böſes!

Wie ſollte ſie nicht?

Und nun weiter? die Geſundheit, fuhr ich fort, — iſt ſie etwas Gutes oder Böſes oder Keines von Beiden?

p. 219] Etwas Gutes, ſagte er.

(§. 35.) Wir ſagten aber nun, wie mir dünkt, daß der Leib, ein weder Gutes noch Böſes, wegen der Krankheit, das heißt wegen des Böſen, der Heilkunſt freundlich ſey; die Heilkunſt aber iſt etwas Gutes. Um der Geſundheit willen aber hat ſich die

*) Stallbaum p. 89 findet hier die bei Xenophon Memor. II, 4, 5 entwickelte ächt ſokratiſche Anſicht wieder, daß der Zweck der Freundſchaft der Nutzen ſey, den man davon habe. — ἕνεκα um, um willen bezeichnet den Zweck, διά, wegen, die Urſache des Freundlichſeyns.

Heilkunſt dieſe Freundſchaft gewonnen; die Geſundheit aber iſt etwas Gutes? Nicht wahr?

Ja.

Iſt nun aber die Geſundheit etwas Freundliches oder etwas nicht Freundliches?

Etwas Freundliches.

Die Krankheit aber etwas Feindliches?

Gar wohl.

Das weder Böſe noch Gute alſo iſt wegen des Böſen und Feindlichen dem Guten freundlich um des Guten und Freundlichen willen?

Sichtbar.

Alſo um des Freundlichen willen iſt das Freundliche freundlich wegen des Feindlichen.

So ſcheint es.

Gut! fuhr ich fort. Da wir ſo weit gekommen ſind, meine Kinder, laſſet uns wohl Acht haben, daß wir nicht getäuſcht werden. Denn daß nun das Freundliche dem Freundlichen freundlich geworden, und ſonach das Gleichartige dem Gleichartigen da freundlich wird, was wir als etwas Unmögliches dargethan haben, laſſe ich auf ſich beruhen. Dagegen, damit uns das eben Geſagte nicht täuſche, wollen wir Dieſes unterſuchen. Die Heilkunſt, behaupteten wir, ſey etwas Freundliches um der Geſundheit willen.

Ja.

Iſt nun nicht auch die Geſundheit etwas Freundliches?

Gar wohl.

(§. 36.) Und wenn freundlich, auch wieder um eines Anderen willen?

Ja.

Und zwar auch um eines Freundlichen willen? das folgt wenigſtens aus der vorigen Uebereinkunft!

Gar wohl.

Und nicht wahr, auch Dieſes wird freundlich ſeyn wieder um eines Freundlichen willen?

Ja.

Müſſen wir nun nicht, indem wir ſo fortgehen, uns endlich losſagen, und auf irgend einen Anfang kommen, welcher nicht mehr auf ein anderes Freundliches weiter führt, ſondern auf Das, was das erſte Freundliche iſt, ausläuft, um welches willen wir auch alles andere Freundliche ſo bezeichnen?

Nothwendig.

Dieſes iſt es denn, was ich ſagen will, ob nämlich nicht alle anderen Gegenſtände, von denen wir ſagen ſie ſeyen um Jenes willen freundlich, uns täuſchen, ſofern ſie ja nur jedes Mal Abbilder von Jenem ſind, jenes Erſte aber Das iſt, was in Wahrheit freundlich iſt? *) Bedenken wir es nämlich alſo: Wenn Jemand Etwas hoch anſchlägt, wie zum Beiſpiel ein Vater einen Sohn über alle Anderen Güter werth ſchätzt, — wird nicht ein Solcher wohl gerade wegen des Vorzugs, den er dem Sohn vor Allem gibt, auch wohl noch Anderes hoch anſchlagen? Zum Beiſpiel, wenn er inne würde, derſelbe habe Schierling getrunken, würde er da nicht Wein **) hoch anſchlagen, wenn er glauben würde, dieſer könne den Sohn retten?

*) Vgl. die Entwicklung der Idee der Schönheit Sympoſ. p. 211, 212.

**) Vgl. Ariſtot. VIII, 2, 3. Gegen lebloſe Dinge, z. B. dem Wein ſey keine Freundſchaft möglich, man könne ſeine Erhaltung nur wünſchen, um ihn zu haben und zu brauchen.

Warum nicht, ſagte er.

Und nicht wahr, auch das Gefäß, worin der Wein wäre?

Gar wohl.

(§. 37.) Wird er dann alſo ohne Unterſchied gleich hoch anſchlagen einen irdenen Becher und ſeinen eigenen Sohn, oder drei Schälchen Wein und den Sohn? oder verhält ſich die Sache vielmehr ſo? Jedes Bemühen der Art iſt nicht auf dieſe Dinge gerichtet, nämlich nicht auf die, welche um eines Anderen willen erworben p. 220] werden, ſondern auf Das, um deſſen willen alles Derartige erworben wird. Wenn wir auch oft ſagen, wir ſchlagen Gold und Silber hoch an, in Wahrheit wird es ſich ebenſowenig ſo verhalten. Sondern was wir hoch anſchlagen, iſt Jenes, (gleichviel was es auch ſeyn möge), um deſſen willen ſowohl Gold als Alles, was ſonſt erworben zu werden pflegt, erworben wird. Werden wir wohl ſo ſagen können?

Gar wohl.

Gilt nun nicht von dem Freundlichen derſelbe Grundſatz. Denn Alles, von dem wir ſagen, es ſey uns um eines anderen Freundlichen willen freundlich, nennen wir ſo offenbar mit einem uneigentlichen Ausdruck; weſentlich freundlich, will es faſt ſcheinen, ſey nur Dasjenige, auf was alle dieſe ſogenannten Freundſchaften zuletzt abzielen.

Es ſcheint faſt, ſagte er, daß es ſich ſo verhalte.

Und nicht wahr, dieſes weſentlich Freundliche iſt nun nicht um eines anderen Freundlichen willen freundlich?

Wahrhaftig.

Das alſo iſt abſchließend beſtimmt, daß nicht um eines anderen Freundlichen willen das [weſentlich] Freundliche freundlich ſey. Aber ob wohl das Gute das Freundliche iſt?

Wenigstens wie mich dünkt.

(§. 38.) Ferner ob man nun etwa dem Guten wegen des Bösen Freund sey? und verhält es sich etwa so: wenn von den drei Arten, die wir ja vorhin aufstellten, dem Guten, und dem Bösen und dem weder Guten noch Bösen nur noch zwei vorhanden wären, das Böse aber ganz aus dem Wege geräumt würde, und dasselbe Nichts weiter berühren könnte, weder Leib noch Seele noch von den anderen Dingen Etwas, von denen wir ja sagten, sie seyen an und für sich weder gut noch böse: würde uns dann das Gute nicht zu Nichts nütze seyn, würde es nicht vielmehr völlig unnütze geworden seyn? Denn, würde uns Nichts mehr schaden, so wären wir auch keiner Hilfe in Nichts bedürftig. Und so würde es sich ja dann klar herausstellen, daß wir dem Guten wegen des Bösen geneigt und freundlich waren, indem das Gute die Arznei des Bösen sey, das Böse aber eine Krankheit. Wo aber keine Krankheit ist, da hat man auch keine Arznei nöthig. Und nun, — ist also das Gute in dieser Art ursächlich *) bedingt und wird dasselbe von uns als Solchen, welche in der Mitte zwischen dem Bösen und Guten sich befinden, [wirklich nur] wegen des Bösen freundlich gesucht, während es um seiner selbst willen selbst keinen Nutzen hat?

Es scheint, fuhr er fort, sich so zu verhalten.

Jenes uns Freundliche nun, auf welches alle anderen Dinge, von denen wir sagten, sie seyen um eines anderen Freundlichen willen freundlich, zuletzt abzielen, gleicht diesen in Nichts. (§. 39.) Denn diese Dinge wurden freundlich um eines anderen Freundlichen willen genannt. Das wesentlich Freundliche aber erscheint nun auch, was seine ursächliche Bedingtheit *) betrifft, als das Dem ganz Entgegengesetzte. — Das [relativ] Freundliche nämlich erschien uns

*) D. h. in seinem Werden als Gegenstand der Neigung.

so wegen eines Feindlichen. *) Würde aber das Feindliche nun weggeräumt, so wird es auch, wie es scheint, für uns nicht mehr freundlich seyn.

Nicht, wie mir dünkt, sagte er, wenigstens nach Dem, was jetzt gesagt wird.

Wird dann aber beim Zeus! fuhr ich fort, wenn das Böse unterginge, auch kein Hungern mehr, und kein Dürsten p. 221] noch sonst Etwas von dieser Art seyn? oder wird zwar noch ein Hunger da seyn, sofern einmal Menschen und die anderen

*) Dieser Satz ist von dem vorhergehenden zu trennen. Er enthält mit dem nächstfolgenden *ἐι δὲ τ. ἐχθρ. ἀπ.* eng verbunden die Argumentation, warum das wesentlich Freundliche ein ganz anderes ist als das relativ Freundliche auch in Beziehung auf die Ursache der Neigung. Bei diesem ist nämlich die Ursache das Böse; bei jenem kann nicht mehr das Böse die Ursache seyn, weil auf dem Gebiet absoluter Verhältnisse, des an sich Freundlichen und Guten das Böse aufhört; die Ursache der Neigung muß also diesem gegenüber in das Subjekt selbst fallen, die neutrale Begierde seyn. *φίλον* ist daher als Gegensatz von *τὸ τῷ ὄντι φίλον*, als relativ Freundliches zu nehmen. *ἔχθροῦ ἕνεκα* ist aus Fahrläßigkeit statt *δι ἐχθρόν* gesetzt; denn als Zweck wurde das Feindliche und Böse nie gesetzt, und hätte es hier durchaus keinen Sinn. Der früher gemachte Unterschied von *ἕνεκα* und *διά* wird hier, wo er nicht mehr premirt wird, vergessen und übersehen. Die Auffassung Steinhards, „S. 227, 268, 31," der hier den seltsamen Widerspruch findet, daß, während wir die anderen Güter um des höheren Guts willen lieben, wir das höchste Gut jenes uns gegenwärtigen Bösen wegen lieben, ja noch mehr, daß wir dieses Gute nur durch das Böse in uns lieben, hat weder im Vorhergehenden einen Anknüpfungspunkt, noch im Folgenden; denn die Begierde ist doch nicht das Böse in uns; sie ist ja das Neutrale.

lebenden Wesen da sind, aber nur eben kein schädlicher? und ebenso ein Durst und die anderen Begierden, nur nicht mehr als böse, da ja das Böse untergegangen ist? oder ist die Frage lächerlich, was alsdann noch seyn werde und nicht seyn werde? Denn wer kann es wissen? Nun aber Das wissen wir wenigstens, daß auch jetzt schon ein Hungernder bald Schaden, bald aber auch Nutzen hat? Nicht wahr?

Gar wohl.

Und nun auch ein Dürstender und Einer, der irgend eine andere derartige Begierde hat, wird diese Begierde manchmal zu seinem Nutzen haben, manchmal zu seinem Schaden, manchmal zu keinem von Beiden.

Sehr richtig!

Und nun, sollte es wohl, wenn das Böse untergeht, in der Ordnung seyn, daß auch Das, was ja nicht gerade böse ist, mit dem Bösen unterginge?

Keineswegs.

Es werden also die weder guten noch bösen Begierden vorhanden seyn, auch wenn das Böse untergeht.

Offenbar.

(§. 40.) Ist es nun möglich, daß Einer, der Etwas begehrt und liebt, Dem, was er begehrt und liebt, nicht freundlich sey?

Nicht, wie mir wenigstens dünkt.

Es wird also, auch wenn das Böse untergegangen, wie es scheint, noch manches Freundliche vorhanden seyn?

Ja.

Nicht wohl, wenn wenigstens das Böse die Ursache davon gewesen, daß Etwas freundlich ist, — ja, nicht wohl würde da, wenn Jenes untergegangen, noch Eines dem Anderen freundlich seyn. Denn wenn die Ursache untergegangen, so kann ja unmöglich

noch Jenes vorhanden seyn, was durch diese Ursache bedingt war.

Du hast ganz Recht.

Waren wir aber nicht darüber einverstanden, daß das Freundliche einen Gegenstand haben müsse, dem, und wieder wegen dessen es freundlich sey? auch haben wir damals wenigstens angenommen, daß wegen des Bösen das weder Gute noch Böse dem Guten freundlich sey.

Richtig.

Jetzt aber offenbart sich ja, wie es scheint, eine andere Ursache, warum Etwas sowohl selbst freundlich ist, als warum Etwas Gegenstand freundlicher Gesinnung ist.

So scheint es.

Ist also nun, wesentlich*) betrachtet, wie wir eben gesagt haben, die Begierde die Ursache der Freundschaft und also das Begehrende gegen Das, was es begehrt und dann, wenn es dasselbe begehrt, das Freundliche, Das aber, was wir früher gesagt haben, war nur so ein tändelndes Spiel, eine Art ins Lange gezogener Litaney?

Fast will es so scheinen, sagte er.

Nun aber, fuhr ich fort, richtet doch wohl das Begehrende seine Begierde auf Das, dessen es bedürftig ist? Nicht wahr?

Ja.

Das Bedürftige aber, ist es nun Dem freundlich, dessen es bedürftig ist?

Wie mir dünkt.

Bedürftig aber wird es dessen, dessen Einer beraubt ist? **)

(§. 41.) Wie sollte es nicht?

*) τῷ ὄντι, abgesehen von den zufälligen und relativen Verhältnissen.

**) Vgl. Sympos. p. 199 f.

Nun ist, wie es scheint, ja nur das sich [natürlich schon] Angehörige Das, was den Gegenstand der Liebe und der Freundschaft und der Begierde eigentlich ausmacht, o Menexenos und Lysis, offenbar!

Beide bejahten es.

Ihr also, wenn ihr gegenseitig Freunde seyd, seyd irgendwie euch selbst von Natur schon angehörig.

Sicherlich, sagten Beide.

Und wenn also irgend ein Anderer eines Anderen begehrt, p. 222] o Kinder, fuhr ich fort, oder ihn liebt, würde er weder begehren, noch lieben, noch freundlich seyn, wenn er nicht eigentlich ein irgendwie dem Geliebten Angehöriger schon wäre, hinsichtlich der Seele oder einer Beschaffenheit der Seele, oder der Sitten oder der Gestalt.

Gar wohl, sagte Menexenos; Lysis aber schwieg.

Gut, fuhr ich fort, das von Natur sich Angehörige muß ja, wie sich uns gezeigt hat, nothwendig sich freundlich seyn.

So scheint es, sagte er.

Nothwendig also muß dem ächten und nicht verstellten Liebhaber der Liebling *) freundlich seyn.

Lysis nun und Menexenos zwar nickten kaum merklich Beifall; Hippothales aber nahm vor Vergnügen nach einander alle Farben an.

Da sagte ich, im Begriff, den Gegenstand noch näher zu untersuchen: Wenn nun freilich ein Unterschied ist zwischen dem sich Angehörigen und dem Gleichartigen, dann dürfte, wie mir scheint, o Lysis und Menexenos, an unserer Erörterung über das Freundliche, was es ist, wohl Etwas seyn; sollte aber Gleichartiges und sich Angehöriges Ein und Dasselbe seyn, so wird es nicht leicht seyn, den früheren Satz abzuweisen, daß das Gleichartige dem Gleichartigen nach Maßgabe ihrer Gleichartigkeit unnütze sey; das Unnütze aber als etwas Freundliches anzuerkennen, wäre ein Mißgriff. (§. 42.) Wollet ihr also, fuhr ich fort, daß wir, da wir gleichsam von der Rede trunken sind, es einräumen und sagen, das sich Angehörende sey etwas Anderes als das Gleichartige?

*) Hier wird ja klar angedeutet, was das Ziel des Sokrates ist, nämlich der Beweis, daß die Freundschaft in ihrem letzten Grund und Wesen der Eros sey, die in dem Gegenstand ihrer Neigung ihre Ergänzung suchende Liebe. Wie die ἐπιθυμία und der Eros zusammenfallen, vgl. Sympos. p. 200. Beider neutrale Art p. 201 f.

Gar wohl.

Ob wir nun auch noch setzen wollen, daß das Gute Jedem angehörig, das Böse aber fremd sey? oder daß das Böse dem Bösen angehörig sey, dem Guten aber das Gute, dem weder Guten noch Bösen aber das weder Gute noch Böse?

So, sagten Beide, erscheine es ihnen, daß Jedes Jedem in seiner Art angehörig sey.

So sind wir denn, fuhr ich fort, o Kinder, wieder in dieselben Reden über die Freundschaft hineingerathen, welche wir vorhin abgewiesen haben. Denn der Ungerechte wird jetzt dem Ungerechten und der Böse dem Bösen nicht weniger befreundet seyn, als der Gute dem Guten.

So scheint es, sagte er.

Aber weiter? wenn wir nun sagten, daß das Gute und das sich Angehörende Ein und Dasselbe sey, ist das nicht dasselbe mit dem Satz: der Gute ist dem Guten allein freund?

Gar wohl.

Nun aber glaubten wir ja, auch in Diesem uns selbst widerlegt zu haben. Oder erinnert ihr euch nicht?

Wohl erinnern wir uns.

Was soll uns da nun unsere Besprechung noch nützen? offenbar doch wohl Nichts? Ich muß also, wie die Weisen an den Gerichtsstätten, Alles, was gesprochen worden, noch einmal wiederholen. (§. 43.) Denn wenn weder die freundlich Gesuchten noch die freundlich Suchenden, weder die Gleichartigen noch die Ungleichartigen, weder die Guten noch die sich Angehörigen, noch das Andere Alles, was wir durchgegangen haben, — denn über der Menge desselben erinnere ich mich wenigstens nicht mehr, — also, wenn Nichts von Dem das Freundliche ist, so habe ich freilich Nichts mehr, was ich sagen soll.

p. 223] Indem ich aber Dieses sprach, hatte ich im Sinne, nun Einen der Aelteren in Thätigkeit zu setzen. Da kamen aber

daimonenartig *) die Paidagogen herbei, der des Menexenos sowohl als der des Lysis, in Begleitung ihrer Brüder, riefen ihnen und befahlen ihnen nach Hause zu gehen; denn es war schon spät. Anfangs nun wollten wir und die Umstehenden sie zwar abtreiben; da sie sich aber Nichts um uns bekümmerten, sondern in ihrer halbbarbarischen Sprache Unwillen äußerten und nicht aufhörten zu rufen, sondern, wie es uns vorkam, sich bei den Hermaien Etwas betrunken hatten, so daß es nicht räthlich war sich mit ihnen einzulassen: so gaben wir ihnen nach und lösten die Gesellschaft auf. Doch sagte ich noch, als sie schon weggingen: Für Heute haben wir uns, o Lysis und Menexenos, lächerlich gemacht, ich, der alte Mann, so gut als Ihr. Denn Diese, die da weggehen, werden sagen, daß wir geglaubt haben, unter einander Freunde zu seyn — ich rechne mich nämlich auch zu euch — noch aber nicht im Stande gewesen seyen, auszufinden, was ein Freund sey.

*) Schl. wie schlimme Geister. Allein böse Daimonen sind dem Platon und den Alten fremd; erst nach Philon kommen sie vor. Der Vergleichungspunkt ist das Plötzliche, Ueberraschende ihres Erscheinens.

Druckfehler.

S. 21, 64, 112 l. Pythagoreier st. Pythagoraier.
S. 28 l. Epikureier st. Epikuraier.

Druck der J. B. Metzler'schen Buchdruckerei in Stuttgart.

VOLUME 3

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Zweihunderteinundvierzigstes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1876.

Platon's
Werke.

Erste Gruppe:

Gespräche zur Verherrlichung des Sokrates.

Drittes Bändchen.

Das Gastmahl.

Uebersetzt
von
Dr. Fr. Susemihl,
Privatdocent in Greifswalde.

Zweite Auflage.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1876.

Das Gastmahl.

Einleitung *).

Die griechische Knabenliebe hat man neuerdings mit Recht aus der niedrigen Stellung des weiblichen Geschlechtes bei diesem Volke hergeleitet, in Folge deren der Mann für seine geistigen Interessen fast ausschließlich auf den Verkehr mit anderen Männern angewiesen war, welcher bei der größeren sinnlichen Reizbarkeit südlicher Völker und bei dem lebendigen Gefühle der Griechen für die Schönheit sinnlicher Formen jener weit verbreiteten schauderhaften Ausartung in unnatürliche Lust kaum entgehen konnte **). Am Meisten blieben vor ihr diejenigen Staaten bewahrt, in denen das Staatsinteresse mit so einseitiger Ausschließlichkeit alle persönlichen Beziehungen in sich aufhob, wie in Sparta, und

*) Nähere Begründung des hier kurz Dargelegten nebst ausführlicheren Citaten gibt theils meine Abh. in Schneidewin's Philologus 1851 (wieder abgedruckt in meinem Prodromus), theils der demnächst erscheinende erste Band meiner „genetischen Entwicklung der platonischen Philosophie".

**) So C. Fr. Hermann in dem Excurs über diesen Gegenstand in der 2. Ausg. von Beckers Charikles.

hier hatte, wie ursprünglich in allen andern deutschen Staaten, ein solches Verhältniß zwischen einem älteren und jüngeren Manne vorzugsweise einen politisch bildenden Einfluß, wie sich denn überhaupt aus diesem Zusammenhange die hohe politische Bedeutung der Freundschaft im Alterthume erklärt. Dieß muß man festhalten, um die Behauptung unseres Gespräches zu verstehen, daß Gesetzgeber und Dichter zu ihren Schöpfungen durch die Männerliebe getrieben worden seien (Cap. 27); wir haben in der That an dem dorischen Dichter Theognis aus Megara noch ein Beispiel davon, wie er seine Gedichte vorzugweise an einen einzelnen Geliebten richtet. Aber auch anderswo wirkte der griechische Anschauungskreis stark genug, um die edleren Geister der Nation bei aller Verwerfung jener Entartung doch die berechtigten Interessen, welche ursprünglich einem solchen Verhältnisse zu Grunde lagen, festhalten zu lassen. So bezeichnete denn auch Sokrates die Gemeinschaftlichkeit seines Philosophierens mit jüngeren Männern vermöge mündlicher Unterredung mit dem gleichen Namen, und Platon hält nicht bloß hieran fest, sondern zieht auch die Thatsache heran, daß die menschliche Erkenntniß durch die sinnliche Anschauung hindurchgehen muß, falls nur dieselbe bereits wirklich die Idee in sinnlicher Form offenbart, was eben vor Allem das in sich harmonische sinnlich Schöne leistet, dessen höchste Form wiederum nichts Anderes als die Schönheit des menschlichen Körpers ist. In dieser Erweiterung und Vertiefung der sokratischen Auffassung faßt er alle diese Elemente in Eins

zusammen, und bezeichnet demnach den philosophischen Trieb mit dem Namen der Liebe.

Platons Zweck im Gastmahle ist nun, die philosophische Liebe in der aufsteigenden Stufenfolge aller anderen berechtigten Arten der Liebe als den Höhenpunkt derselben und im vollen Contraste gegen ihre Ausartungen erscheinen zu lassen. Das Erstere geschieht vorzugsweise in der Rede des Sokrates, die daher auch den eigentlichen theoretischen Mittelpunkt des Ganzen bildet, für das Letztere scheinen sich naturgemäß die fünf ersten Reden darzubieten. In der That ist denn auch diese Betrachtungsweise von manchen Seiten ausschließlich festgehalten worden, und namentlich Schwegler *) hat insofern ganz richtig bemerkt, daß gerade die erste und die letzte dieser fünf Reden vorzugweise einer bestimmten Anschauung des Gegenstandes ermangeln und somit wie ein äußerer Rahmen diesen Theil des Ganzen von der Rede des Sokrates gegensätzlich abschließen.

Allein Sokrates nimmt in seiner Rede vielfach ausdrücklich oder stillschweigend die Gedanken seiner Vorgänger auf (s. die Anm.), nur daß sie durch den tiefern Zusammenhang der seinigen eine berichtigte Gestalt und erhöhte Bedeutung gewinnen. Das Verhältniß ist also kein ausschließlich gegensätzliches, und auch die Vorträge des Phädros und des Agathon sind keineswegs so inhaltlos, daß sie nicht mit den drei anderen, zwischen denen Schwegler selbst einen

*) Ueber die Composition des platonischen Symposions S. 35 f.

solchen Zusammenhang zugibt, beziehungsweise eine aufsteigende Stufenfolge der Gedanken bilden könnten, zu welcher dann die des Sokrates zugleich als die höchste Stufe und als die umfassende Totalität hinzutreten würde. Den ersten durchgeführten Versuch, einen solchen Stufengang aufzuweisen, hat Rötscher*) mit vielem Geiste, aber auch zugleich mit vielfältiger Einmischung eigener, dem Platon fremdartiger Gedanken gemacht, überdieß auch darüber die andere, gegensätzliche Seite ganz übersehen.

Eine wirkliche Gewähr für die Richtigkeit der von Sokrates gegebenen Auffassung der Liebe und ihrer Stufengrade konnte nämlich nur darin gefunden werden, wenn auch die unphilosophischen Vorstellungen des gewöhnlichen Lebens über diesen Gegenstand sich in eine solche Verbindung mit einander bringen ließen, daß das Falsche in ihnen sich gegenseitig aufhebt, die wahren Keime aber sich in einer allmähligen Annäherung an die volle Wahrheit hinaufsteigern, und so beurkunden, daß sie in der letzteren allein ihren wirklichen Halt finden nnd nur durch deren, ihnen freilich unbewußten, Einfluß davor bewahrt werden, sich ganz unter der Spreu des Verkehrten zu verlieren. Zu diesem Zwecke läßt denn Platon auch jeden der Redner, wenn auch oft nur in ziemlich unbestimmter Weise, so doch ausdrücklich zu seinen Vorgängern sich in Beziehung setzen.

*) In dem Bromberger Programm vom J. 1832 unter dem Titel: das platonische Gastmahl, dargestellt als ein philosophisches Kunstwerk.

Aber damit ist die Bedeutung dieser Reden noch nicht erschöpft. Teuffel*) hob zuerst noch eine andere Seite, nur wiederum zu ausschließlich, hervor. Wie die Gesinnungen und Aeußerungen der Menschen, so sind natürlich auch ihre Handlungen, und so muß man denn in diesen fünf Rednern auch die praktischen Belege dafür erblicken, wie die von Sokrates gezeichneten niederen Stufen der berechtigten Liebe vermischt mit ihren Entartungen im Leben auftreten. Dadurch kommen nun aber diese Reden in eine ähnliche Doppelbeziehung, wie zu der des Sokrates, auch zu der des Alkibiades**), in welcher offenbar Sokrates, d. h. der historische Sokrates, nach wiederholter Versicherung wahrheitsgetreu als die zwar nicht absolut vollkommene, wohl aber doch als die am meisten entsprechende Verwirklichung des Ideals der philosophischen Liebe geschildert wird, welche seither unter den Menschen erschien. Darin liegt seine von Alkibiades so stark betonte „Unvergleichlichkeit".

Böte nun Sokrates seine Rede als sein wirkliches Eigenthum, so wäre diese letztere Einkleidung unmöglich, denn seine Rede würde dann eben so gut bereits Selbstcharakteristik sein als die vorigen. Allein er hat sie vielmehr erst selber von einer priesterlichen Frau, der Diotima, empfan-

*) In der Recension der Schwegler'schen Abhandlung, Jahn's Jahrbücher, XLI. S. 357 ff.

**) S. Platon's eigene Andeutung, p. 222, E, und dazu die Anm. Daher finden sich denn auch in dieser Schlußrede manche Parallelen mit den fünf Eingangsreden, s. die Anm.

gen, wodurch zugleich das ihm fremdartige und überdies in ein freundschaftliches Gelage nicht passende lehrhafte Ansehen und Auftreten vermieden wird, vielmehr die nöthige Andeutung gemacht werden kann, daß der Inhalt über den Standpunkt des historischen Sokrates hinausgeht (p. 209. E. f.), wogegen die Form äußerlich zwar, der Weise des Redners entsprechend, als Wiedererzählung eines gehabten Gespräches selber gesprächartiger wird, dabei aber zugleich einen solchen prophetisch orakelnden, dogmatisch-lehrhaften Ton anschlägt (s. die Anm. zu p. 208. C.), daß wir überzeugt sein dürfen, keine streng dialektische Gedankenentwicklung vor uns zu haben.

Dieß Letztere bringt uns auf den Gegensatz der dialektischen und der mythischen Darstellung bei Platon, über welchen wir nach dem Vorgange von Deuschle*) ganz anderer Ansicht sind als der Verfasser der allgemeinen Einleitung**). Die dialektische oder streng wissenschaftliche Auffassung hat naturgemäß nur das Wesen der Dinge, d. h. die Ideen als solche oder das wahrhaft Seiende, zum Gegenstand, und nicht das bloß Werdende oder die bloße Erscheinung. Soll daher die letztere aus irgend einem Grunde den-

*) Platonische Sprachphilosophie, S. 33—34, und im Hanauer Programm von 1854 („die platonischen Mythen"), S. 1—18. Ziemlich werthlos dagegen ist die über denselben Gegenstand, besonders über den Mythos im Gastmahl, handelnde Dissertatio Platonica von A. Jahn.

**) S. d. 1. Bdch. dies. Uebers. S. 48 f.

noch zur Darstellung gelangen, so kann dieß nur in einer Form geschehen, welche zwar selber das Gepräge des Werdens, d. h. einen historischen, aber dabei zugleich sagenhaften Charakter an sich trägt, nichts desto weniger jedoch in dieser phantastischen Hülle einen Kern bleibender Wahrheit einschließt, wie auch das Werden nicht ohne das Sein, die Erscheinung nicht ohne die Idee ist.

Dieser Fall tritt nun hier gerade ein; denn das ist eben der Charakter der philosophischen Liebe, daß sie das Werden der menschlichen Erkenntniß von ihren niedrigsten Anfängen bis zu ihren letzten Höhen bestimmt und begleitet. Es kommt daher hier weit weniger auf ihren Begriff, als vielmehr auf diesen ihren Proceß an. Der erstere wird vielmehr in der kurzen Zwischenunterredung mit Agathon abgethan, welche Sokrates seiner Rede voraufschickt, und dieß ist der einzige Abschnitt des ganzen Werkes, in welchem streng dialektisch und eben deßhalb dialogisch und nicht in der Form einer fortlaufenden Einzelrede philosophiert wird. Hier allein erscheint daher auch Eros nicht als mythologische Figur, wie sonst durchgehends, sei es als Gott bei den fünf ersten Rednern, oder als Dämon bei der Diotima. Die mythenartige Darstellung reicht daher auch in der Rede der letzteren weit über den ausgebildeten kurzen Mythos hinaus. Der ganze Unterschied ist nur der, daß die Frage nach der Entstehung der Liebe, welche eben dieser Mythos umschreibt, der platonischen Lehre von der Präexistenz gemäß über das Gebiet des Erdenlebens hinausgreift, während der im Folgenden

erörterte weitere Fortgang der Liebe sich ganz auf dem letztern bewegt und daher keiner so durchgeführten mythischen Apparate bedarf: hier genügt es, daß die dogmatische Versicherung an die Stelle des wirklichen Beweises tritt. Nur hieraus erklären sich die mancherlei Eigenthümlichkeiten dieser ganzen Rede, die häufigen Wiederholungen desselben Gedankens, die häufig bloß wie in dunklen Räthseln andeutende Redeweise, welche dann wieder mit den Nachlässigkeiten der gewöhnlichen Umgangssprache wechselt, wobei sich Beides vortrefflich in die Hände arbeitet, einen streng logischen Gedankenfortschritt unmöglich zu machen. Daher muß man auch namentlich mit den kritischen Heilmitteln hier sehr behutsam sein und nicht, wenn sich manche Gedanken da wo man sie nicht erwartet, oder in einer nicht streng zutreffenden Ausdrucksweise angedeutet finden, deßhalb schon Verderbnisse des Textes wittern.

Es ist endlich in dem Auftreten der Diotima auch wohl das milde Urtheil Platons zu erkennen, welches auch das weibliche Geschlecht nicht von aller Befähigung zu höherer Erkenntniß ausschloß, obgleich er im Uebrigen hinsichtlich der ehelichen Liebe sich nicht über den Zweck der Kindererzeugung und also nicht über den Geist seiner Nation erhebt (p. 207A—D).

Ist nun die höhere Liebe sonach das begeisterte Streben nach dem Wahren, Guten und Schönen, so muß sie nächst der Philosophie hauptsächlich als Princip der Kunst, vorzugsweise der Poesie, und sodann der empirischen Einzelwissenschaft, so weit es eine solche damals überhaupt bereits selbständig neben der Philosophie gab, in Betracht kommen. Mit Bezug hierauf sind die redenden Personen äußerst geschickt gewählt: Eryximachos vertritt die letztere, die beiden Dramatiker, zwei der größten Meister ihrer Kunst, die erstere, Phädros und Pausanias endlich sind Sprecher der gewöhnlichen Lebensansicht im engeren Sinne des Worts; sollte man noch die eigentlichen Staatsmänner vermissen, so mag man den Alkibiades hinzunehmen. Nicht minder ungezwungen aber weiß Platon namentlich die Zwischenunterredungen und Zwischenhandlungen, so wie den Schluß zu benutzen, um vorzugsweise zwischen den beiden Dichtern und Sokrates eine Zusammenstellung und Vergleichung auch schon äußerlich nahe zu legen und so namentlich die Siegesfeier des Dichters, von welcher nach diesem ganzen Zusammenhange schon an sich sehr passend der äußere Anlaß hergenommen ist, in die des Philosophen zu verwandeln (p. 174 C—E, 175 C, vgl. mit 185 C, 177 D E, 193 E — 194 D, 198—201 D u. bes. 213 D E, nebst den Anmerkungen zu diesen Stellen). Dahin gehört auch der am Schlusse noch wie zufällig hingeworfene Gedanke von der höhern, dem gewöhnlichen griechischen Bewußtsein durchaus fremden, Einheit des Tragikers und des Komikers, die indessen doch in der von den Tragikern gleichzeitig geübten Mittelgattung des Satyrdrama auch einen factischen Anhalt hatte. Indem nun die Rede des Alkibiades, d. h. die Schilderung des Sokrates, wegen der Vergleichung desselben mit den Satyrn kurz zuvor

ſcherzend ein Satyrdrama genannt wird (p. 222 D), wird die eigentliche Bedeutung jenes Schlußgedankens klar. Tragiker ſo wie Komiker ſtreben beide dem Sittlichſchönen durch die Darſtellung der Selbſtvernichtung des Sittlichhäßlichen zu, aber beide auf einſeitigem Wege, während der Philoſoph allſeitig die ernſte Widerlegung und die draſtiſche Ironie in ſich vereinigt. Dieß eben iſt die Doppeldeutigkeit, Seltſamkeit, Satyr- und Silenenhaftigkeit des Sokrates in der Rede des Alkibiades.

Vortrefflich weiß Platon fernerhin anzudeuten, daß wir in dem Ganzen keinen hiſtoriſch treuen Bericht, ſondern ein ideales Bild mit Benutzung einiger thatſächlicher Grundzüge zu erwarten haben, während er doch zugleich die künſtleriſche Illuſion, dit innere Wahrſcheinlichkeit des Berichteten aufrecht zu halten verſteht. Das Thatſächliche mag ſich darauf beſchränken, daß wirklich bei der angegebenen Veranlaſſung im Jahre 416 (ſ. Anm. zu C. 1) eine ähnliche Geſellſchaft bei Agathon vereinigt war, und daß man vielleicht unter andern Dingen dort auch über die Liebe ſprach, wozu ſchon die vielfachen, dem jungen und ſchönen Gaſtgeber zu Theil gewordenen Liebesbewerbungen ſehr leicht den Anſtoß geben konnten *) (ſ. Anm. zu p. 193 E). Jenem erſteren Zwecke dient nun nämlich nicht ſowohl die Einkleidung des ganzen Geſprächs in eine Wiedererzählung, durch welche vielmehr nur die größere mimiſche Lebendigkeit möglich gemacht wird, wohl

*) Welcker, die griechiſche Tragödie S. 985.

aber das Hindurchgehen dieſer Wiedererzählung durch die Hand verſchiedener Berichterſtatter, und der Umſtand daß ſie erſt beinahe zwanzig Jahre ſpäter in den letzten Lebensjahren des Sokrates erfolgt, ferner die ausdrückliche Erwähnung einer bloß ungefähren Wiedergabe ſogar mit Weglaſſung ganzer Reden (p. 173 E, 178 A, 180 C), endlich die anfängliche Entfernung aller ſonſt bei ſolchen Trinkgelagen gewöhnlichen Vorkommenheiten (Flötenſpielerin, Wett- u. Straftrinken u. ſ. w., Cap. 5 Anf.). Die Illuſion dagegen wird andererſeits durch die Verlegung dieſes Gaſtmahles in die ruhigere Nachfeier in einem ſo erleſenen kleineren Kreiſe, ferner durch die geiſtige Unſelbſtändigkeit der beiden Berichterſtatter, während doch beide dabei Verſtändniß und Begeiſterung genug für die eindringliche Wiedergabe begeiſterter Reden beſitzen, ſo wie durch die Nachfrage des Apollodoros bei Sokrates ſelber gerettet.

Zugleich aber benutzt Platon dieſe Einkleidung auch noch, um uns in ihnen beiden vorzuführen, was an praktiſchen Belegen für die Liebe, nämlich für die niedern Stufen der philoſophiſchen Liebe, ſelber noch fehlen könnte. Beiden geht in ihrer Liebe zur Philoſophie die Sache noch ganz in der Perſon, im Sokrates, auf; ſtatt daß die Liebe productiv machen ſoll, bleiben ſie daher bloß receptiv und unſelbſtändig; vortrefflich führt ſie Platon daher nicht mit eigenen, ſondern nur mit der Berichterſtattung über fremde Liebesreden ein. Der Blick des beſcheidenen Ariſtodemos reicht dabei nicht über die genügſame Nachahmung des Sokrates

bis in die kleinsten Aeußerlichkeiten hinaus (s. d. Anm. über ihn z. Cap. 1). Apollodoros dagegen, ein Geistesverwandter der Kyniker *), verachtet alles Aeußerliche, statt es, wie die ächte Liebe verlangt, zu verklären, und theilt daher auch den philosophischen Hochmuth dieser Schule, welcher sich hinter der demüthigen Selbstquälerei verbirgt, mit welcher Apollodoros wegen seines Abstandes von Sokrates, den er, in sofern eine viel tiefere Natur als Aristodemos, aufs Schmerzlichste empfindet, zugleich zu strafen und — zu trösten sucht. Man müßte sich wundern, daß er trotzdem „die Perlen vor die Säue wirft" und so bereitwillig unphilosophische Geldmänner zu seinen Zuhörern macht, wenn nicht dieß eben der deutlichste Fingerzeig wäre, daß die Philosophie in ihrer Wirksamkeit selbst wider ihren Willen gerade an das gewöhnliche sinnliche Bewußtsein anknüpfen muß. In mancher Hinsicht ähnlich ist auch die Stellung des Alkibiades zu dem Grundgedanken des Dialogs, nur daß er nicht bloß auf einer niedrigen Stufe philosophischer Liebe stehen geblieben, sondern bis auf den Rest einer starken, aber bloß noch persönlichen Neigung zu Sokrates, mit dem er so in einen wirksamen Contrast tritt **), ganz von ihr abgefallen ist. Er ist daher auch nicht geeignet, den Eros, sondern nur den Sokrates zu schildern. Aber gerade diese begeisterte Schilderung durch einen abgefallenen Schüler ist um so ergreifender.

*) Steinhart IV, S. 209.
**) Steinhart IV, S. 257.

Er tritt erst nach der Rede des Sokrates ein, damit die Uebereinstimmung seiner Schilderung mit ihr als eine ganz ungezwungene sich bethätige, er erscheint als ein Trunkener, um eine desto rückhaltlosere Offenheit zu zeigen, weil nach seinen eigenen Worten der Wein die Wahrheit sagt (p. 217 E).

Das Mittel, durch welches die Liebe sich äußert und verwirklicht, ist (s. p. 209 B, 210 A C D) die Rede; auch in ihrer äußern Form beurkunden daher die fünf ersten Reden, mit Ausnahme etwa von der des Aristophanes, den Gegensatz der prunkenden und gekünstelten sophistischen Rhetorik gegen die natürliche, einfach volksthümliche Ausdrucksweise des Sokrates (s. p. 199 B, 222 D ff.), so wie denn das gewöhnliche Bewußtsein der damaligen Zeit, dessen Sprecher die fünf ersten Redner sind, durchaus das sophistisch gebildete ist. Auch Aristophanes erscheint dabei mindestens als demselben geistesverwandt, und es wird ihm dergestalt leise der gleiche, in seinen Wolken gegen Sokrates erhobene Vorwurf zurückgegeben (vgl. auch p. 221 B mit d. Anm.), so wie denn auch darin eine leise apologetische Anspielung auf den Proceß des Letzteren liegen mag, wenn Alkibiades einmal die Zuhörer „Richter" nennt (p. 219 C). Die Manier eines bestimmten sophistischen Rhetors im Besonderen scheint aber nur dem Vortrage des Agathon zu Grunde zu liegen, wenigstens wird dieß allein in Bezug auf ihn ausdrücklich angemerkt (p. 198 C).

Für die Abfassungszeit gibt der bekannte Zeitverstoß, die Erwähnung von Mantinea's Zerstörung im Jahre 385

(p. 193 A nebſt d. Anm.), der ſtärkſte welchen Platon ſich je erlaubt hat, ein äußeres Merkmal; früher alſo kann das Werk jedenfalls nicht veröffentlicht ſein; aber auch wohl nicht viel ſpäter, da wohl nur die friſche Erinnerung an dieß Ereigniß den Platon zu deſſen Erwähnung dem Widerſpruche der Zeit zum Trotze veranlaſſen konnte.

Der Gedankenfortſchritt der fünf erſten Reden iſt in der Kürze folgender. Phädros ſpricht zuerſt vom Eros an ſich (p. 178 A—C), dann von ſeinen Wirkungen, weiß aber in erſterer Beziehung nur das hohe Alter des Gottes anzuführen, wobei es ihm noch dazu begegnet, daß die theogoniſchen und kosmogoniſchen Schriftſteller, auf welche er ſich beruft, etwas ganz Anderes dabei im Sinne haben als er, nämlich nicht die Liebe unter verſchiedenen Perſonen, ſondern die verneinende und dadurch zugleich immer ſich neu geſtaltende Naturkraft, welche ſie gleichfalls mit dieſem Namen bezeichneten und welche wir der Kürze halber die kosmiſche Liebe nennen wollen. So widerſprechen ſich der erſte und zweite Theil dieſes Vortrags geradezu. Aber auch im zweiten Theile kommt Phädros nicht darüber hinaus, das Gute als die — und zwar bloß äußerliche — Wirkung der Liebe aufzufaſſen, nämlich einmal die Tugend (p. 178 C—E), an welcher er dem populären Standpunkte gemäß die Tapferkeit und aufopfernde Todesfreudigkeit hervorhebt (p. 178 D bis 180 A), und ſodann zweitens den Lohn der Götter für die

Tugend, welcher überdieß der letztern wiederum äußerlich bleibt, mit einem Worte die Glückſeligkeit. Eben ſo bleibt die Politik der Ethik äußerlich, nämlich auch der hervorgehobene Nutzen der Liebe für das Staatsweſen iſt eine bloß äußerliche, von den Liebenden unbeabſichtigte Wirkung. Auch iſt die Liebe nicht wirklich gegenſeitig, ſondern eigentlich — wiederum der gewöhnlichen Anſchauung gemäß — nur in dem ebendeßhalb höher ſtehenden Liebhaber vorhanden (p. 180 A B) *).

Pauſanias beginnt wenigſtens die verſchiedenen Arten der Liebe von einander zu ſondern, die geſchlechtliche von der Knabenliebe, die ſinnliche von der geiſtigen, die falſche von der wahren. Er vermiſcht aber dabei das Unrichtige und Unſittliche mit dem Richtigen, in einer Verirrung des Urtheils, die übrigens nicht ſo ſehr auf Rechnung perſönlicher Unſittlichkeit bei ihm kommt, als vielmehr darin ihren Grund hat, daß er ſich ganz an die gegebene Sitte hält und nur den Trugſchlüſſen, mit welcher das Zeitbewußtſein dieſelben beſchönigte, klarer als Andere Worte zu leihen verſteht. Er beweiſt 1) aus der Mythologie — freilich in ſehr ſophiſtiſcher Weiſe (ſ. d. Anm.) — im Allgemeinen, daß es zwei entgegengeſetzte Arten der Liebe gibt (p. 180 C—E); 2) erörtert

---

*) Durchdachte Specialſchrift über dieſe Rede von M. Lindemann. De prima quae in convivio Platonico legitur oratione (Dresdener Progr. 1853), wogegen Wunder's Blicke in das platoniſche Symposium (in Schneidewin's Philologus 1851) durchaus verfehlt ſind, ſ. meine „nachträglichen Bemerkungen über d. pl. G." (ebendaſ. 1853).

er logisch aus dem Satze, — welcher gleichfalls ganz dem populären griechischen Bewußtsein entspricht — daß die Sittlichkeit jeder Handlung nur in der Art der Ausführung liege, wie dieselben näher beschaffen sind: gemein und verwerflich ist jede bloß sinnliche Liebe, d. h. die Geschlechtsliebe insgesammt und diejenige Knabenliebe welche nur nach der augenblicklichen sinnlichen Befriedigung trachtet; die edlere Liebe, bloß auf Personen des männlichen Geschlechtes gerichtet, verschmäht zwar auch die letztere keineswegs, verlangt aber mehr noch von dem Geliebten geistige Schönheit und sucht ihn geistig zu bilden (p. 180 E — 182 A). Dieß wird 3) näher begründet und ausgeführt an der herrschenden Sitte: a) in den Staaten, wo ein solcher Unterschied nicht gemacht wird (p. 182 A B), b) in denen, welche die Knabenliebe überhaupt nicht kennen (p. 182 B—D), c) in Athen (bis zu Ende). Um den Preis geistiger Ausbildung durch den Liebenden darf sich der Geliebte der sinnlichen Lust desselben opfern. Auch bei Pausanias ist also die Tugend — angeblich — das Werk, und zwar nicht mehr bloß äußerliches Werk, sondern zugleich Zweck der Liebe, die persönliche Neigung hat schon einen, von Seiten des Liebenden freilich sehr unklaren, sachlichen Hintergrund, und die Tugend wird nicht bloß als Mannhaftigkeit und Tapferkeit (p. 182 B—D), sondern auch als Weisheit gefaßt, die freilich noch bloß äußere Verstandesbildung ist; der politische Nutzen (ebendas.) ist zwar auch nur äußerlich, aber mit den verschiedenen politischen Verhältnissen der Staaten steht doch andererseits die verschiedene

Gestaltung der Liebesverhältnisse im Zusammenhang. Aber die Zwecke des Liebenden nnd des Geliebten fallen noch auseinander; es ist noch immer keine wirkliche Gegenseitigkeit da.

Eine solche wird dagegen bei Eryximachos erreicht, indem derselbe zuerst die kosmische Liebe ausdrücklich als solche, d. h. die Naturbasis der bewußten Liebe, heranzieht. Aber statt einer ächt wissenschaftlichen, organisch aufsteigenden Stufenfolge der Betrachtung zersplittert sich ihm dieselbe nach der einleitenden allgemeinen und sehr unbestimmten Bemerkung, daß die Liebe durch das ganze Gebiet des Daseins walte (p. 185 E — 186 B), in die zerstreute Berücksichtigung jeder Einzelkunst und Einzelwissenschaft für sich, gerade als ob die Stufe der Liebe in allen diesen Gebieten dieselbe wäre: 1) der Heilkunde, p. 186 B—E, 2) der Gymnastik und des Landbaues, p. 186 E, 3) der Musik, p. 187 A — 188 A, 4) der Witterungskunde, p. 188 A B, 5) der Seherkunst, p. 188 B—D. Der Fortschritt in dieser Erweiterung der Betrachtung dem Pausanias und Phädros gegenüber liegt auf der Hand. Nicht bloß wird zu den bisherigen Arten auch noch die Liebe unter Blutsverwandten und die zu den Göttern (p. 188 C) hinzugefügt, sondern die Liebe erscheint nunmehr auch als das wirklich innerliche Band jeder sittlichen Gemeinschaft (p. 188 D) und umfaßt jede substantielle Bestrebung der Menschen. Dieß Alles aber hängt wieder damit zusammen, daß sich in der That eine gemeinsame, und zwar die richtige, Anschauung vom Wesen der Liebe durch alle diese zerstreuten Betrachtungen hindurchzieht: die Liebe

er logisch aus dem Satze, — welcher gleichfalls ganz dem populären griechischen Bewußtsein entspricht — daß die Sittlichkeit jeder Handlung nur in der Art der Ausführung liege, wie dieselben näher beschaffen sind: gemein und verwerflich ist jede bloß sinnliche Liebe, d. h. die Geschlechtsliebe insgesammt und diejenige Knabenliebe welche nur nach der augenblicklichen sinnlichen Befriedigung trachtet; die edlere Liebe, bloß auf Personen des männlichen Geschlechtes gerichtet, verschmäht zwar auch die letztere keineswegs, verlangt aber mehr noch von dem Geliebten geistige Schönheit und sucht ihn geistig zu bilden (p. 180 E — 182 A). Dieß wird 3) näher begründet und ausgeführt an der herrschenden Sitte: a) in den Staaten, wo ein solcher Unterschied nicht gemacht wird (p. 182 A B), b) in denen, welche die Knabenliebe überhaupt nicht kennen (p. 182 B—D), c) in Athen (bis zu Ende). Um den Preis geistiger Ausbildung durch den Liebenden darf sich der Geliebte der sinnlichen Lust desselben opfern. Auch bei Pausanias ist also die Tugend — angeblich — das Werk, und zwar nicht mehr bloß äußerliches Werk, sondern zugleich Zweck der Liebe, die persönliche Neigung hat schon einen, von Seiten des Liebenden freilich sehr unklaren, sachlichen Hintergrund, und die Tugend wird nicht bloß als Mannhaftigkeit und Tapferkeit (p. 182 B—D), sondern auch als Weisheit gefaßt, die freilich noch bloß äußere Verstandesbildung ist; der politische Nutzen (ebendas.) ist zwar auch nur äußerlich, aber mit den verschiedenen politischen Verhältnissen der Staaten steht doch andererseits die verschiedene

Gestaltung der Liebesverhältnisse im Zusammenhang. Aber die Zwecke des Liebenden nnd des Geliebten fallen noch auseinander; es ist noch immer keine wirkliche Gegenseitigkeit da.

Eine solche wird dagegen bei Eryximachos erreicht, indem derselbe zuerst die kosmische Liebe ausdrücklich als solche, d. h. die Naturbasis der bewußten Liebe, heranzieht. Aber statt einer ächt wissenschaftlichen, organisch aufsteigenden Stufenfolge der Betrachtung zersplittert sich ihm dieselbe nach der einleitenden allgemeinen und sehr unbestimmten Bemerkung, daß die Liebe durch das ganze Gebiet des Daseins walte (p. 185 E — 186 B), in die zerstreute Berücksichtigung jeder Einzelkunst und Einzelwissenschaft für sich, gerade als ob die Stufe der Liebe in allen diesen Gebieten dieselbe wäre: 1) der Heilkunde, p. 186 B—E, 2) der Gymnastik und des Landbaues, p. 186 E, 3) der Musik, p. 187 A — 188 A, 4) der Witterungskunde, p. 188 A B, 5) der Seherkunst, p. 188 B—D. Der Fortschritt in dieser Erweiterung der Betrachtung dem Pausanias und Phädros gegenüber liegt auf der Hand. Nicht bloß wird zu den bisherigen Arten auch noch die Liebe unter Blutsverwandten und die zu den Göttern (p. 188 C) hinzugefügt, sondern die Liebe erscheint nunmehr auch als das wirklich innerliche Band jeder sittlichen Gemeinschaft (p. 188 D) und umfaßt jede substantielle Bestrebung der Menschen. Dieß Alles aber hängt wieder damit zusammen, daß sich in der That eine gemeinsame, und zwar die richtige, Anschauung vom Wesen der Liebe durch alle diese zerstreuten Betrachtungen hindurchzieht: die Liebe

entspringt aus der Unvollkommenheit alles Einzelnen und ist folglich der auf das Bedürfniß darnach gegründete Trieb, mit dem Entgegengesetzten zur Harmonie zusammenzugehen, so weit dieß möglich, d. h. so weit das Entgegengesetzte das wirklich Ergänzende und mithin Zugehörige ist und also durch diese Vereinigung das Gute oder die Vervollkommnung in sich schließt; das Gute erhält also erst hier seine allseitige innere Beziehung zur Liebe. Aber die Erkenntniß des systematischen Zusammenhangs fehlt: anstatt dieß Alles aus der Liebe im eigentlichsten Sinne zu entwickeln, tritt diese vielmehr ganz in den Hintergrund. Von dieser höhern Anschauung aus wird denn auch die gemeine „Liebe" des Pausanias gänzlich als eine bloß krankhafte Ausartung beseitigt, hinterher aber doch auf einem andern Gebiete im beschränkten Sinne wieder zugelassen (p. 187 E, s. die Anm.).

Unter diesen Umständen ist es ein bedeutender Fortschritt, wenn Aristophanes die gleiche Anschauung ausschließlich auf eben jene eigentlich so genannte Liebe anwendet. Im Gegensatz gegen Pausanias wird hiedurch die Geschlechtsliebe vollständig berechtigt; denn die Liebe ist einmal die Ausgleichung der Geschlechtsdifferenz und sodann die der Zersplitterung der geistigen Gaben und Kräfte unter die Einzelnen, überhaupt also die Aufhebung der menschlichen Unvollkommenheit. Aristophanes aber verkennt dabei zweierlei: erstens daß diese Aufhebung gerade dadurch eintritt, wenn der Mensch zeugungskräftig und schöpferisch wird dem Körper wie dem Geiste nach (s. p. 191 C), und zweitens daß in

eben dieser Vervollkommnung die Tugend und Götterfurcht bereits eingeschlossen ist, statt dessen daß die Liebe auch bei ihm nur ein äußeres Motiv zu derselben bleibt (p. 193 A—D), weil er sich, im geraden Gegensatz zu Eryximachos, nicht ganz von der Anschauung eines bloß persönlichen Liebesverhältnisses losmachen kann. Daher auch bei ihm keine klare Scheidung des Physischen und des Ethischen, des Geistigen und des Sinnlichen, sondern die menschliche Unvollkommenheit wird nach diesen ihren beiden Seiten hin durch dasselbe mythische Bild bezeichnet, und sogar die Knabenliebe in einer Weise gelobt, die über die Schädlichkeit ihrer Auswüchse keine klare Vorstellung verräth (p. 192 A). Man weiß vielfach in dieser phantastischen Burleske nicht, was Sache und was bloßes Bild ist. Das Ideal menschlicher Vollkommenheit muß dabei, gemäß der mythischen Einkleidung, als verlorner Urzustand am Anfange (p. 189 D — 190 C) und als fernes zukünftiges Ziel am Schlusse (p. 192 B — 193 D) dargestellt werden. Der Gedanke an einen wirklichen ehemaligen Besitz wird aber durch die demselben beigemischte Unehrerbietigkeit gegen die Götter ausgeschlossen; durch sie erscheint der Verlust (oder die Zerschnittenheit, p. 190 C — 191 A) als eigene Schuld; allein im Folgenden wird vielmehr das Nichtloslassenwollen der Hälften von einander ihnen verderblich (p. 191 A B), und so berichtigt sich das Vorige vielmehr zu dem würdigen Gedanken, daß die menschliche Vollkommenheit gar keine unmittelbare, sondern eine durch bewußtes eignes Streben zu erkämpfende sein soll. Darauf

folgt dann die theilweise Vereinigung oder Erreichung des Ideals, dargestellt unter dem Bilde sinnlicher Vermischung (p. 191 B — 192 B). Zeugung (p. 191 C) und Liebesgenuß (p. 192 C) sind dabei etwas bloß accessorisches; hinsichtlich des Letztern ist diese Behauptung übrigens ganz im Recht.

Wie die Rede des Phädros die ersten Keime aller folgenden Bestimmungen legt, so gibt die des Agathon ein buntes Chaos aller bereits hervorgetretenen und noch nicht hervorgetretenen Standpunkte, ohne innern Zusammenhang. Nichtsdestoweniger nimmt sie mit Recht den Platz unmittelbar vor der des Sokrates ein, weil sie erstens unter den übrigen auch zwei neue Gedanken, und zwar gerade die Kerngedanken der letztern, enthält: daß nämlich der Gegenstand der Liebe nicht das Gute an sich, sondern in der Form des Schönen ist, und sodann im geraden Gegensatze gegen Aristophanes die Auffassung der Liebe als des Zeugungs- und Schöpfertriebes; zweitens weil Agathon zuerst bestimmt ausspricht, in seiner Polemik gegen Phädros, daß es sich um die kosmische Liebe, wenigstens als solche, gar nicht handelt, sondern nur um die, „welche in den Seelen der Menschen wohnt;" dieß ist die unmittelbarste Vorstufe zu der Scheidung des Geistigen und Sinnlichen bei Sokrates, welche doch zugleich eine gegenseitige positive Beziehung einschließt; drittens nach Seiten der Methode leitet er durch seine an die Spitze gestellte Bemerkung, man müsse zuerst vom Eros an sich und dann erst von seinen Werken handeln, unmittelbar

die philosophische Betrachtungsweise des Sokrates ein, welche zunächst vom Begriffe der Liebe ausgeht. Die Gliederung seiner Rede gibt er selber deutlich genug an.

Nächst jener dialogischen Einleitung, in welcher der Begriff oder das Wesen der Liebe dahin bestimmt wird, daß sie das auf den Mangel und das Bedürfniß des Guten und Schönen gegründete Streben nach dem dauernden Besitze desselben sei (Cap. 21), zerfällt die eigentliche Rede des Sokrates in zwei Haupttheile, von denen der erste eben dieß Wesen der Liebe in Verbindung mit ihrer Entstehungsweise behandelt (Cap. 22. 23), während der zweite auf Grund des Begriffes der Liebe im engern Sinne, als des Strebens fruchtbar zu werden vermittelst der Schönheit, die verschiedenen wirksamen Stufen, Arten und Formen entwickelt. Ein Hauptbestandtheil des ersten Abschnittes ist der kurze Mythos (p. 203 B — 204 A), in welchem Metis die göttliche Erkenntniß oder die Idee der Erkenntniß, Poros aber die aus dem vorirdischen Leben bereits mitgebrachten (aprioristischen) Erkenntnißkeime der Menschenseele und damit zugleich die Fähigkeit zu ihrer Ausbildung oder zur wirklichen Erkenntniß, Penia dagegen die vorläufige Unentwickeltheit dieser Keime, Aphrodite endlich die Schönheit sowohl als Idee, als auch in ihrer Erscheinung bezeichnet. Am Tage ihrer Geburt, d. h. so bald sie durch die sinnliche Wahrnehmung in die Seele eindringt, wird Poros trunken, und zwar nicht vom gemeinen Weine, sondern vom Göttertranke, d. h. die Erkenntnißkeime der Seele werden dann aufgeregt mit allmähliger

Abstreifung des Sinnlichen als solchen, und Eros wird erzeugt. Der Garten des Zeus, in welchem diese Erzeugung vor sich geht, ist natürlich die Menschenseele selbst. Zauberer, Giftmischer, Ränkeschmied heißt Eros, weil er diese begeisterte Aufregung in der Seele fortzeugt und ihre Weiterentwicklung treibt und wegen der Unerschöpflichkeit der Mittel und Wege zur Erkenntniß; Sophist, weil die Sophistik zuerst in der griechischen Philosophie den Standpunkt des Zweifels vertrat, ohne dessen Erregung und Lösung keine wirklich begründete Erkenntniß möglich ist. Weil nun aber so die menschliche Erkenntniß im steten Werden begriffen ist, so ist es auch mit dem Triebe und der Zuversicht, zu ihr zu gelangen, nicht anders: sie schwindet und wächst immer abwechselnd: Eros welkt und blüht an demselben Tage, je nachdem ihm die äußere Anregung fehlt oder nicht. Um aber aus dieser allgemeinen Anschauung zu den verschiedenen Aeußerungsformen eine Brücke zu haben, wird ihm eine Reihe ganz individueller Prädikate beigelegt, theils von der Eigenthümlichkeit des Sokrates*), theils von den mehr sinnlichen Liebesverhältnissen her, wie z. B. das Uebernachten im Freien, an das der sinnlichen Liebhaber vor den Thüren ihrer Geliebten in Pausanias' Rede (p. 183 A) erinnert. — Der zweite Hauptabschnitt zerfällt nach dem Obigen wieder in zwei Theile: 1) Der specifische Liebesbegriff (Cap. 24. 25), der aber in Wahrheit gar kein anderer als der vorhin aufgestellte allgemeine ist; denn das Schöne und Gute schließt das Ideale überhaupt in sich, folglich auch das absolute, ewige Sein oder die Unsterblichkeit: an dieser hat aber das Sterbliche, Endliche, Werdende nur durch die Stetigkeit in dem Gegenlaufe oder Kreislaufe dieses Werdens, d. h. im Entstehen und Vergehen, d. h. durch die stetige Neubildung des Abgegangenen, Theil, welche innerhalb der bloßen Theile jedes Einzelwesens Reproduction, im Verhältnisse der Individuen zu einander aber die Production oder Zeugung ist. Der Ausschluß der Erkenntniß von dem engern Liebesbegriff ist nur ein vorläufiger und geschieht nur, um im Folgenden von den einzelnen und persönlichen Verhältnissen ausgehen zu können und die Erkenntniß, welche scheinbar nicht unter dieselben fällt, am Schlusse gerade als das eigentliche höchste Ziel von ihnen erscheinen zu lassen. — 2) Die Stufenfolge der verschiedenen Arten schließt: a) die unphilosophischen, aber berechtigten Formen (Cap. 26. 27) und b) die philosophische Liebe ein. Die ersteren wiederum sind theils α) physischer Natur: dahin gehören neben der Kindererzeugung (p. 207 A—D) auch die verschiedenen Arten bloßer Reproduction, so die körperliche wie die geistige, wohin die Erkenntniß selbst innerhalb des einzelnen Individuums als solchen und nach ihrer bloßen Naturseite zu rechnen steht (p. 207 D — 208 B); die höchste Stufe bildet endlich die Liebe zum Nachruhm, sofern vermöge desselben das ganze Individuum in andern Individuen sich immer neu reproduciert (p. 208 B—D). Dieß macht den Uebergang β) zu der

*) Schwegler, S. 7 ff.

wirklich geistigen Zeugung der vorstellungsmäßigen Tugend (p. 208 D — 209 E), wovon die philosophische Liebe selbst nur die Weiterentwicklung ist (s. p. 209 E f.). Die Anregung zwischen Lehrer und Schüler, Geben und Empfangen, Befruchten und Gebären ist dabei wirklich gegenseitig, nur daß je nach dem verschiedenen Stufengrade der bereits erreichten Erkenntniß allerdings das eine oder andere Moment stärker auf die eine oder andere Seite fällt. Schon im Vorhergehenden wird daher der Befruchtungsstoff auch zugleich als eigne geistige Schwangerschaft beschrieben.

Auch Alkibiades will eben so den Sokrates, wie Phädros, Agathon und Sokrates den Eros, sowohl an sich als in seinen Wirkungen schildern (s. p. 222 D): nur fällt hier, als bei einem Individuum, Beides mehr in Eins zusammen. Diese Wirkungen sind: I. mit besonderer Rücksicht auf das Verhältniß des Alkibiades zu ihm betrachtet: 1) seine Reden (bis p. 216 C), 2) seine Handlungen: a) die seiner unmittelbaren erotischen Wirksamkeit auf Andere (bis p. 219 E), b) die nur mittelbar von der ihn treibenden philosophischen Liebe herzuleitenden — so fern die höhere Aufgabe derselben die unbedingte Herrschaft über das Sinnliche ist — im Verhalten zu sich selbst (bis p. 221 C). II. Verallgemeinernd wird: 1) die Unvergleichlichkeit des Sokrates überhaupt (p. 221 C D), 2) die Wirksamkeit seiner Reden auf Alle (bis p. 222 A), 3) sein erotisches Verhalten gegen Alle (p. 222 B) dargelegt.

Das Gastmahl.*)

Apollodoros**) und einige seiner Freunde.

In der Erzählung des Apollodoros treten redend auf: Glaukon, Aristodemos, Sokrates, Agathon, Phädros, Pausanias, Eryximachos, Diotima und Alkibiades.

Steph. p. 172] 1. Apollodoros. Ich glaube auf das, wornach ihr mich fragt, nicht unvorbereitet zu sein. Ich befand mich jüngst

*) In eine runde Parenthese ( ) sind im Folgenden die eignen Zusätze, welche sich der Uebersetzer im Interesse der Deutlichkeit erlaubt hat, in eine eckige [ ] kritisch unsichere Worte eingeschlossen.

**) Apollodoros war nach dem Phädon (p. 59 A. 117 D) auch beim Tode des Sokrates zugegen und zeigt sich auch dort in seinen gewaltsamen Schmerzausbrüchen als ein leidenschaftlicher und excentrischer Gefühlsmensch. Nach Apol. 38 B gehört er zu denen, welche die Bürgschaft für 30 Minen übernahmen, falls die Richter des Sokrates sich mit einer Geldstrafe begnügen wollten, und auch bei Xenophon (Denkw. III, 11, 17) rechnet ihn Sokrates zu seinen treuesten Schülern. In die Lehre seines Meisters scheint er dagegen nicht allzu tief eingedrungen zu sein.

gerade auf dem Wege von Phaléros *), meiner Heimath, nach der Stadt. Da rief einer meiner Bekannten, der mich von hinten gewahr wurde, mich scherzend **) aus der Ferne folgendermaßen an: he, du da, Apollodoros aus Phaleros, warte doch!

Und ich blieb stehen und erwartete ihn.

Er aber versicherte hierauf: wahrhaftig, Apollodoros, auch schon vor Kurzem suchte ich dich auf, um von dir etwas Näheres über die gesellige Zusammenkunft des Agathon, Sokrates, Alkibiades und der Uebrigen zu erfahren, welche damals beim Gastmahle zugegen waren, nämlich darüber, wie die von ihnen gehaltenen Liebesreden lauteten. Denn ein Anderer erzählte mir davon, welcher es von Phönix, dem Sohne des Philippos ***), gehört hatte, er sagte aber, du wissest es auch, und konnte mir überdieß selber nichts Genügendes mittheilen. Darum lege nun du es mir dar, denn dir steht es (auch) am Ersten zu, die Reden deines Freundes zu berichten. Vorerst aber sage mir, fuhr er fort, warst du selbst mit in dieser Gesellschaft oder nicht?

Und ich erwiderte: in der That, dein Berichterstatter scheint dir durchaus nichts Genügendes mitgetheilt zu haben, wenn du

*) Phaléros oder Phaléron hieß der älteste athenische Hafen, ungefähr eine halbe Meile südwestlich von der Stadt, so wie auch ein attischer Gau (Demos) in dem Bezirk (Phyle) Aeantis.

**) Der Scherz liegt wohl nur in der feierlichen Hinzufügung des Heimathortes, wie sie sonst nur bei öffentlichen Acten gebräuchlich war, und es soll damit wohl von vorne herein auf das steif feierliche Wesen des Apollodoros hingedeutet werden. Alle anderen Anspielungen, welche man hier gesucht hat, sind nicht charakteristisch genug oder doch zu weit hergeholt.

***) Eine sonst ganz unbekannte Persönlichkeit.

glaubst, daß diese Gesellschaft, nach welcher du fragst, erst neuerdings Statt gefunden habe, so daß auch ich hätte zugegen sein können.

Das glaubte ich freilich.

Aber wie sollte sie doch, entgegnete ich, lieber Glaukon*)! Weißt du denn nicht, daß Agathon schon seit einer Reihe von Jahren sich nicht mehr hier aufhält? **) Seitdem ich dagegen mit Sokrates zusammenlebe und es mir zur Aufgabe gemacht habe, an jedem Tage zu erfahren, was er sagt oder thut, — das sind

*) Unbekannt, und nicht mit dem gleichnamigen Vater des Charmides und Verwandten des Platon zu verwechseln, welcher unter Anderm auch im Gastmahle selbst, p. 222 B vorkommt.

**) Sondern am Hofe des Archelaos von Makedonien, wohin er sich schon 405 begeben haben muß, da Aristophanes in seinen in diesem Jahre aufgeführten Fröschen (V. 84 f.) bereits dieses Aufenthaltes gedenkt. Agathon war nächst Aeschylos, Sophokles und Euripides der berühmteste athenische Tragiker, geboren zwischen 448 und 445. Er scheint, ähnlich wie Euripides, pathetische und rührende Stoffe besonders geliebt zu haben und war der Erste, welcher sogar mit einem selbst erfundenen Stoffe auftrat in einem Stücke, das die Blume (ἄνθος) betitelt war, während sonst die Tragiker nur aus der Sage, zuweilen auch aus der Geschichte schöpften. Der Zusammenhang seiner Chorlieder mit der Handlung soll noch lockerer gewesen sein als bei Euripides, und dieselben scheinen überhaupt in ein bloß musikalisches Geklingel von gedankenarmen oder doch unklar gedachten, in der Manier des Gorgias prunkvoll gekünstelten Phrasen ausgeartet zu sein; auch die Musikbegleitung derselben war in der neumodischen, verschnörkelten Weise. Diese Manier seiner Chorlieder bildet Platon im zweiten Theile der ihm in den Mund gelegten Rede nach und läßt sie ausdrücklich durch den Sokrates verspotten, p. 198 B C.

noch keine drei Jahre her. Vorher aber trieb ich mich mit dem herum, was mir gerade in den Wurf kam [p. 173], und vermeinte recht Etwas zu beschaffen, war aber in Wahrheit unglücklicher als irgend Einer, eben so wie du nun, der du glaubst, man müsse eher alles Andere thun als philosophieren.

Spotte nicht, antwortete er, sondern sage mir, wann denn diese Gesellschaft Statt fand.

Und ich erwiderte: noch während unserer Kinderzeit, als Agathon mit seiner ersten Tragödie siegte*), und zwar Tags darauf, nachdem er mit den Genossen seines Chores schon das eigentliche Siegesopferfest gefeiert hatte.

Also schon vor gar langer Zeit, wie es scheint, meinte er. Wer hat es dir denn erzählt? Doch was frage ich, ohne Zweifel Sokrates selbst?

Keineswegs, entgegnete ich, sondern ebenderselbe, von welchem es Phönix erfahren hat. Es war das ein gewisser Aristodemos, ein Kydathenäer, ein kleiner Mann, welcher stets barfuß gieng; **) der war mit in der Gesellschaft gewesen und war überdieß, wie ich glaube, unter seinen Zeitgenossen einer der eifrigsten Verehrer des Sokrates. Indessen habe ich aber schon über einige Punkte von dem, was ich von jenem hörte, auch bei Sokrates nachgefragt, und dieser bestätigte sie mir so wie jener berichtet hatte.

*) Nach Athenäos V, p. 217 A im Jahre 416 v. Chr.

**) In Nachahmung des Sokrates. Kydathenäon war ein attischer Demos in der Phyle Pandionis. Dieser Aristodemos tritt auch bei Xenophon (Denkw. I, 4), und zwar als Verächter der Götter, auf, was man bei der bescheidenen Rolle, welche er hier im Gastmahl spielt, kaum von ihm erwarten sollte.

So erzähle es mir denn schnell wieder, versetzte er. Ist ja doch der Weg nach der Stadt so recht geeignet dazu, um während des Wanderns zu erzählen und zuzuhören.

So unterhielten wir uns denn im Gehen hierüber, und ich bin daher, wie ich schon im Anfang bemerkte, hierauf nicht unvorbereitet. Soll ich es also auch euch berichten, so muß ich es wohl thun. Denn auch ohnehin schon bereiten mir Reden über philosophische Gegenstände, mag ich sie nun selbst vortragen oder von Anderen vortragen hören, abgesehen von dem Nutzen, den sie mir, wie ich glaube, gewähren, die größte Freude; alle anderen aber, zumal wie ihr Reichen und Geldmänner sie zu führen pflegt, erregen mir für meine Person Ueberdruß und gegen euch, ihr Freunde, Mitleiden, weil ihr etwas Rechtes zu beschaffen glaubt und doch nur etwas ganz Nichtiges treibt. Vielleicht nun haltet *ihr* hinwiederum dafür, daß *ich* zu beklagen sei, und ich glaube, daß ihr den rechten Glauben habt; von euch jedoch glaube ich dieß einerseits nicht, sondern weiß es gewiß.

2. Ein *Freund*. Du bleibst doch immer der Alte, Apollodoros; denn immer klagst du dich selbst und Andere an und scheinst mir geradezu alle Menschen, von dir selber angefangen, für bejammernswerth zu halten, mit Ausnahme des Sokrates. Und woher du deinen Beinamen „der Schwärmer" erhieltest, weiß ich zwar nicht;*) in deinen Reden aber zeigst du dich wenigstens stets als einen

*) Der Uebersetzer hat diese ganze Stelle nach der gewöhnlichen, von *Stallbaum* mit Geschick gerechtfertigten Auffassung wiedergegeben. Gegen sie bleibt nur ein Bedenken. Sollte es nicht nach der Natur der Sache allbekannt gewesen sein, warum Apollodoros der Schwärmer hieß? Viel hat daher jedenfalls die Erklärung von *Jacobs* für sich, nach welcher etwa folgendermaßen zu übersetzen wäre:

solchen, daß du mit dir und allen Menschen haderst, den Sokrates ausgenommen.

Apollodoros (ironisch). Ja, da freilich, bester Freund, bedarf es keines Beweises mehr, wenn ich so über mich selbst und über euch denke, daß ich schwärme und von Sinnen bin.

Der Freund. Es verlohnt nicht, Apollodoros, darüber jetzt zu streiten. Gewähre uns vielmehr unsere Bitte und erzähle uns, wie die Reden lauteten.

Apollodoros. Wohlan, sie lauteten ungefähr folgendermaßen: .... Doch ich will lieber das Ganze von vorne an, so wie Jener es mir mittheilte, auch meinerseits euch wiederzugeben versuchen.

[p. 174] Er erzählte nämlich, daß ihm Sokrates begegnet sei, gebadet und mit untergebundenen Sohlen, was er selten zu thun pflegte, und da habe er ihn also gefragt, wohin er denn gehen wolle, da er sich so schön geschmückt habe.

Und Sokrates habe erwidert: zum Gastmahle bei Agathon. Denn gestern bei seinem Siegesfeste entschlüpfte ich ihm aus Furcht vor dem Gewühle, habe ihm aber dafür zugesagt auf heute zu kommen. Darum nun habe ich mich so schön herausgeputzt, um als Schöner vor einem Schönen zu erscheinen. Doch du, fuhr er fort,

---

Und woher du deinen Beinamen „der Schwärmer" hast, begreife ich nicht; denn in deinen Aeußerungen wenigstens zeigst du für einen solchen viel zu viel Consequenz darin, mit dir selbst und allen Menschen zu hadern, den Sokrates ausgenommen.

Apollodoros (ironisch). Im Gegentheil, bester Freund, eben daraus, wenn ich so über mich selbst und über euch denke, wird es ja klar, daß ich schwärme und von Sinnen bin.

was meinst du dazu, willst du ungeladen mit zum Gastmahle kommen?

Und ich, sagte Aristodemos, erwiderte: ganz wie es dir gut dünkt.

Komm denn mit mir, entgegnete er, damit wir das Sprüchwort*) zu Schanden machen, indem wir ihm die Wendung geben, daß auch zu wackerer Männer Gastmählern wackere Männer ungeladen gehen. Denn Homeros scheint dieß Sprüchwort nicht bloß zu Schanden gemacht, sondern auch verspottet zu haben. Während er nämlich den Agamemnon als einen vorzüglich wackeren Kriegsmann darstellt, den Menelaos aber als einen weichlichen Kämpfer**), so läßt er doch den Menelaos ungeladen beim festlichen Opferschmause des Agamemnon sich einstellen,***) den Schlechteren bei dem des Besseren.

Nachdem er dieß vernommen, so erzählte Aristodemos weiter, habe er eingeworfen, vielleicht jedoch wird es mit mir nicht so herauskommen, wie du meinst, lieber Sokrates, sondern ganz nach des Homeros Worten werde auch ich als ein schlechter Mann ungeladen zu dem Gastmahle eines weisen Mannes gehen. Wie willst du es

---

*) „Der Wackere darf ungebeten auf dem Gastmahle des Feigen erscheinen." Vielleicht liegt hier in „wacker" (ἀγαθός) zugleich eine Anspielung auf den Namen des Wirthes, Agathon (= Wackermann), wie H. Müller vermuthet.

**) Nicht Homeros nennt ihn so, sondern Apollon, der Feind der Griechen, Il. VI, 588. Sokrates nimmt es hier selber, ganz in der Weise der Sophisten und im ironischen Hinblick auf dieselben, mit dem wirklichen Sinne der citirten Stelle im Scherze ebenso wenig genau, als nachher Phädros, Eryximachos und Agathon im Ernste.

***) Il. II, 408.

also rechtfertigen, wenn du mich einführst? Denn ich werde es nicht zugestehen, daß ich ungeladen komme, sonder sagen, du habest mich eingeladen.

Nun, erwiderte Sokrates, „wenn Zwei wandern selband, da berathe der Eine" von uns „den Andern,"*) was wir sagen wollen. Und so laß uns gehen.

Nachdem sie so ungefähr mit einander verhandelt hätten, fuhr Aristodemus fort, seien sie weitergegangen. Da sei nun aber Sokrates unterwegs über irgend einen Gegenstand nachdenkend in sich selbst versunken zurückgeblieben, und da er auf ihn wartete, habe er ihn aufgefordert, nur vorwärts zu gehen. Als er nun aber beim Hause des Agathon angekommen sei, habe er die Thüre geöffnet gefunden, und da, erzählte er, sei ihm etwas Lächerliches begegnet. Es sei ihm nämlich sofort ein Sklave von innen entgegengekommen und habe ihn dahin geführt, wo die übrigen Gäste sich zu Tische niedergelassen hatten, und er habe sie bereits im Begriffe gefunden das Mahl zu beginnen. Sobald ihn nun Agathon bemerkt, habe derselbe sofort zu ihm gesagt: sieh da, lieber Aristodemos, du kommst recht zur gelegenen Zeit, um an unserem Mahle Theil zu nehmen. Solltest du aber zu irgend einem anderen Zwecke gekommen sein, so verschiebe das auf ein ander Mal; denn auch gestern schon suchte ich dich, um dich einzuladen, konnte dich aber nicht finden. Doch warum bringst du uns denn den Sokrates nicht mit?

Und ich, so erzählte Aristodemos weiter, drehe mich um und sehe nirgends den Sokrates mir folgen. Ich sagte daher, daß ich in der That mit Sokrates gekommen wäre, indem gerade er mich zu diesem Gastmahle eingeladen habe.

*) Wiederum ein homerischer Vers, Il. X, 224.

Nun, das hast du recht gemacht, versetzte Agathon. Aber wo ist denn er selbst?

[p. 175.] Eben trat er hinter mir herein.*) Darum wundere ich mich selber, wo er sein mag.

Sieh doch nach, Sklave, fuhr Aristodemos fort, habe hierauf Agathon befohlen, und führe den Sokrates zu uns herein. Du aber, sagte er, Aristodemos, nimm dort neben Eryximachos**) Platz.***)

3. Ihm selbst, erzählte dieser, habe darauf ein Sklave die Füße gewaschen, damit er sich niederlassen könnte, ein anderer von den Sklaven aber sei mit der Nachricht zurückgekehrt: Sokrates ist wieder zurückgegangen und steht in der Vorderthüre eines

*) Richtig bemerkt hiezu H. Müller: So glaubte nämlich Aristodemos, sonst wäre er selbst, als Ungeladener, noch nicht eingetreten.

**) Eryximachos, gleich seinem Vater Akumenos ein namhafter Arzt in dem damaligen Athen. Phädr. 227 A. 268 A. Seine Rede verräth überdem eine gewisse, wenn auch nicht systematische, sondern verflachte, naturphilosophische Bildung, wie sie die meisten griechischen Aerzte besaßen. Im Protagoras 215 C erscheint er unter den Zuhörern des Sophisten und Vielwissers Hippias, und ein solches etwas buntes Allerlei von Kenntnissen bietet auch seine Rede dar. Im Uebrigen zeigt er sich als ein ehrenfester und selbstgefälliger Pedant, welcher namentlich mit seiner Wissenschaft wichtig zu thun liebt, gleichviel ob dieselbe zur Sache gehört oder nicht.

***) D. h. auf demselben Sopha mit ihm, so wie gleich hernach Sokrates mit Agathon. Jedes Sopha scheint also der Regel nach für zwei Personen eingerichtet gewesen zu sein. Bei Homeros sitzt man noch zu Tische, in der historischen Zeit dagegen nur die Frauen; die Männer liegen, mit dem linken Arm auf ein im Rücken liegendes Polster gestützt.

Nachbarhauses und will trotz meiner Einladung nicht hereinkommen.

Seltsamer Bericht! sprach Agathon. So lade ihn von Neuem ein und laß nicht nach.

Darauf aber habe Aristodemos, wie er berichtete, (sich ins Mittel gelegt und) gesagt: keineswegs, sondern laßt ihn gewähren. Denn das ist so eine Sitte, welche er an sich hat:*) zuweilen geht er abseits, wo es sich gerade trifft, und bleibt stehen. Er wird aber, wie ich denke, auch gleich kommen. Stört ihn also nicht, sondern laßt ihn gewähren.

Nun, wenn du meinst, müssen wir es wohl so machen, habe Agathon erwidert. Aber auf! uns Andern bewirthet, ihr Sklaven; setzt uns vor, ganz was euch gut dünkt, da ich euch ja keinen Aufseher bestellt habe, was ich überhaupt nie zu thun pflege.**) Bildet euch nur ein, daß ich und alle diese Andern von euch zu Gaste geladen seien, und bedient uns so, daß wir euch loben können.

Hierauf, so fuhr Aristodemos fort zu berichten, hätten sie gespeist, Sokrates aber sei nicht erschienen. Agathon nun habe wiederholt geboten nach Sokrates zu schicken, er aber habe es nicht zugelassen. So sei denn derselbe von selbst gekommen, ohne lange gezögert zu haben, wie er sonst wohl zu thun pflegte, sondern höchstens seien sie halb mit der Mahlzeit fertig gewesen. Agathon nun — denn es habe sich gerade so getroffen, daß er am untern Ende allein lag — habe, wie Aristodemos erzählte, ihm zugerufen: hierher, o Sokrates, nimm hier, neben m i r Platz, damit auch ich

*) Eben dasselbe bezeugt hernach Alkibiades, p. 220 CD.

**) Gewöhnlich wurde also sonst einem Sklaven die oberste Aufsicht der Tafelbedienung übertragen.

von dem weisen Gedanken einen Theil bekomme,*) welcher sich in der Hausthüre bei dir eingestellt hat. Denn offenbar fandest du ihn und hältst ihn nun fest, denn eher würdest du gewiß nicht abgelassen haben.

Sokrates habe neben ihm sich gelagert und ihm erwidert: das wäre eine schöne Sache, lieber Agathon, wenn es mit der Weisheit eine solche Bewandniß hätte, daß sie aus dem Volleren von uns in den Leereren hinüberflöße, wenn wir mit einander in Berührung kommen, gleichwie das Wasser durch einen Wollenstreifen aus dem volleren Becher in den leereren hinüberfließt.**) Denn wenn es sich so auch mit der Weisheit verhält, so kann ich es gar nicht hoch genug anschlagen neben dir zu liegen; denn ich glaube, daß ich dann von dir mit viel herrlicher Weisheit erfüllt werde. Die meinige nämlich möchte wohl nur geringe und manchem Zweifel unterworfen sein, wie ein Traumbild; die deine aber glänzend und noch stark im Wachsen, da sie ja von dir, der du noch so jung bist, schon so herrlich hervorstrahlte und jüngst offenbar ward unter den Hellenen***) vor mehr als dreißigtausend Zeugen.

Du bist ein Spötter, Sokrates, antwortete Agathon. Doch wir wollen diesen unsern Streit über die Weisheit gleich nachher

*) Die Worte ἀπόμενός σου sind offenbar interpolirt und daher unübersetzt geblieben.

**) Wenn man zwei Becher, einen vollen und einen leeren, neben einander stellt und einen Wollenfaden aus dem einen in den andern hinüberhängen läßt, so leitet dieser Faden in der That so lange die Flüssigkeit in den leeren hinüber, bis sie in beiden gleich hoch steht. Dieß Gleichniß ist bei einem Trinkgelage höchst passend.

***) So viel Zuschauer umfaßte also das athenische Theatergebäude.

ausmachen, und Dionysos soll unser Schiedsrichter sein;*) jetzt aber sprich vorher der Tafel zu.

[p. 176] 4. Nachdem hierauf, so fuhr Aristodemos in seiner Darstellung fort, Sokrates sich zum Essen gelagert und dann mit den Uebrigen abgespeist hatte, hätten sie Trankopfer dargebracht, einen Lobgesang auf den Gott**) angestimmt und die übrigen religiösen Bräuche vollzogen,***) sodann aber hätten sie sich zum Trinkgelage angeschickt. Da, erzählte er, habe nun Pausanias†) zuerst un-

*) D. h. wir wollen nachher beim Weine oder beim Trinkgelage weiter darüber reden. Während des Essens wurde nämlich kein Wein getrunken. Zugleich aber liegt darin wohl noch ein Nebensinn. Das Drama gehörte bekanntlich zum Cultus des Dionysos. Eine größere Artigkeit konnte Agathon daher dem Sokrates gar nicht sagen, als daß vielleicht Dionysos selbst, der Schutzpatron des Drama, ihm, dem Philosophen, den höheren Rang einräumen werde.

**) Als Begleitung des Trankopfers. Letzteres war von ungemischtem Weine und aus einem besonderen Becher dem „guten Dämon" dargebracht.

***) Vor dem Trankopfer kostete Jeder von dem ungemischten Weine, und den eigentlichen Genuß des bekanntlich stets gemischt getrunkenen Weines begann man mit der Nennung „Zeus des Erretters." S. Becker Charikles, 1. A. I. S. 444 f.

†) Dieser Pausanias, aus dem Demos Kerameis (in der Phyle Akamantis), ist hauptsächlich nur als Liebhaber des Agathon und durch die dauernde Neigung, welche er demselben — gemäß den in seiner Rede ausgesprochenen Grundsätzen — bewahrte, bekannt: so begleitete er ihn noch zu Archelaos. Im Protagoras, p. 315 DE, erscheint er mit diesem seinem Geliebten unter den Zuhörern des Prodikos, von dessen Eigenthümlichkeiten man indessen seiner Rede wenig anmerkt. Daß er selbst Tragiker gewesen, wie ein Scholiast (bei Cramer Anecd. IV, 269) angibt, ist wohl nur ein Irrthum.

gefähr in folgender Weise das Wort ergriffen. Wohlan, ihr Leute in welcher Weise mögen wir wohl am Behaglichsten trinken? Ich für meine Person kann euch gestehen, daß ich in der That noch sehr angegriffen bin von dem gestrigen Zechgelage und einiger Erholung bedarf; ich glaube aber, daß es auch den Meisten von euch eben so gehen wird, denn ihr wart ja gestern auch dabei. Ueberlegt also, auf welche Weise wir am Behaglichsten trinken mögen.

Und Aristophanes habe erwidert: dein Vorschlag ist gut, Pausanias, daß wir es uns auf alle Weise bequem machen müssen beim Trinken; denn auch ich bin einer von denen, die sich gestern gehörig angefeuchtet haben.

Als nun Eryximachos, der Sohn des Akumenos, so erzählte Aristodemos weiter, sie so habe reden hören, da habe er gesagt: vortrefflich gesprochen! und ich möchte nur noch von einem unter euch hören, nämlich von Agathon, wie es mit seiner Fähigkeit zum Trinken bestellt ist.

Auch ich, habe dieser entgegnet, fühle mich gar nicht sonderlich dazu aufgelegt.

Das wäre ja, wie es scheint, ein rechter Fund für uns, habe der Andere erwidert, ich meine nämlich für mich und den Aristodemos und Phädros und die Uebrigen da, wenn ihr, die stärksten Trinker, es jetzt aufgebt: denn unsere starke Seite ist das überall nicht. Den Sokrates nehme ich aus, denn der ist auf Beides eingerichtet,*) so daß es ihm gleichgültig sein wird, was von Beidem wir thun. Da nun keiner von den Anwesenden Lust zu haben

*) Auch dieß bestätigt nachher Alkibiades, p. 214 A. 220 A. Es soll dieß übrigens eben so sehr gegen die philisterhafte Mäßigkeit des Eryximachos und Phädros, als gegen die Trunkliebe des Agathon und Aristophanes contrastiren.

scheint, vielen Wein zu trinken, so werde ich hoffentlich auch mehr Anklang bei euch finden, wenn ich euch über die wahre Beschaffenheit des Rausches belehre. Mir ist nämlich dieß aus meiner Arzneikunst klar geworden, daß die Trunkenheit ein schädliches Ding für die Menschheit ist, und ich möchte daher mit meinem Willen weder selber zu viel trinken, noch auch es einem Anderen rathen, zumal wenn er noch angegriffen ist vom Rausche des vorigen Tages.

Gewißlich, so berichtete Aristodemos weiter, sei darauf Phädros, der Myrrinusier, eingefallen: ich für meinen Theil bin dir immer zu folgen geneigt, zumal wenn du etwas sagst, was in die Heilkunde einschlägt;*) jetzt aber werden es auch die Uebrigen thun, wenn sie gescheidt sind.

Als sie nun dieß vernommen, hätten auch alle Andern beigestimmt, man müsse das gegenwärtige Gelage nicht bis zur Trunkenheit steigern, sondern nur so nach Behagen trinken.

5. Da nun also, sei Eryximachos fortgefahren, dieß beschlossen ist, daß ein Jeder trinke, so viel ihm beliebt, und daß kein Zwang Statt finden soll, so schlage ich fernerhin vor, die eben**) eingetretene Flötenspielerin zu entlassen, um für sich allein zu spielen,

*) Myrrinus, ein attischer Demos in der Phyle Pandionis. Phädros selbst ist aus dem gleichnamigen Gespräche mit seiner Verehrung aller neumodischen Weisheit, und daher insonderheit der Rede und der Arzneikunst, hinlänglich bekannt. Sehr passend ist er daher der Urheber des folgenden Redethemas, und Eryximachos führt ihn als solchen ein, um sich ihm für seine gläubige Verehrung erkenntlich und gefällig zu erweisen.

**) Weil nämlich Trankopfer und Lobgesang mit Flötenspiel begleitet wurden.

oder, wenn sie will, vor den Weibern drinnen,*) uns aber für heute einander mit Reden zu unterhalten. Auch den Gegenstand dieser Reden will ich euch vorschlagen, wenn es euch recht ist.

[p. 177] Da hätten Alle erklärt, es sei ihnen recht und sie forderten ihn auf**) seinen Vorschlag zu machen. Eryximachos sei daher fortgefahren: Ich beginne meine Rede wie Melanippe bei Euripides:***) denn „nicht von mir selber kommt das Wort," sondern von unserm Phädros da, welches ich vortragen will. Denn Phädros hat mir schon wiederholt sein Leid geklagt. Ist es nicht schrecklich, sagt er oft zu mir, lieber Eryximachos, daß auf alle andern Götter Hymnen und Gesänge von den Dichtern verfaßt sind, während auf den Eros, der doch ein so wohlthätiger und großer Gott ist, kein einziger von so vielen Poeten ein Loblied gedichtet hat! Wenn du aber jene schätzbaren Männer, die Sophisten, in Betracht ziehen willst, daß diese zwar Lobreden auf den Herakles und Andere in Prosa schreiben, zum Beispiel der vortreffliche Prodikos†) — doch das ist freilich noch weniger zu verwundern, aber ich stieß neulich auf ein Buch [eines solchen weisen Mannes],††) in welchem der Nutzen

*) Die Frauengemächer befanden sich bekanntlich im hinteren Theile des Hauses.

**) K. Fr. Hermann streicht das καὶ vor βούλεσθαι = „es sei ihnen recht, und sie hätten ihn aufgefordert" —.

***) Melanippe war die Tochter der Hippo und Enkelin des weisen Kentauren Cheiron. Von Euripides gab es zwei Stücke ihres Namens: Melanippe die Philosophin (σοφή) und Melanippe die Gefangene. Aus dem ersteren ist der hier angezogene Vers: „Und nicht von mir, von meiner Mutter kommt das Wort."

†) S. über ihn zum Phädr. S. 161.

††) Die eingeklammerten Worte fehlen in einer guten Handschrift. Ironie braucht übrigens in Phädros Munde so wenig in ihnen

des Salzes Wunder, wie hoch! gepriesen wurde, und noch viel Anderes dergleichen kannst du hinlänglich verherrlicht finden. — Auf solche Dinge verwendet man großen Eifer, während den Eros noch bis auf diesen Tag kein einziger Mensch seiner würdig zu preisen unternommen hat! So also wird ein erhabener Gott vernachläßigt! Darin scheint mir nun Phädros ganz Recht zu haben, und ich möchte daher nicht bloß mich ihm gefällig erzeigen, indem ich ihm eine Beisteuer hiezu liefere, sondern ich glaube, daß es auch gegenwärtig für uns, die wir hier zugegen sind, ganz angemessen sein würde, den Gott zu verherrlichen. Wenn dieß nun auch eure Ansicht ist, so werden wir hinlänglichen Stoff für unsere Unterhaltung durch Reden haben. Ich denke nämlich, es muß nach der rechten Hand in der Reihe herum ein Jeder von uns eine Lobrede auf den Eros halten, so schön er nur kann. Phädros aber muß den Anfang machen, weil er obenan liegt und überdieß der Urheber dieses ganzen Vorschlages ist.

Niemand, lieber Eryximachos, habe darauf Sokrates bemerkt, wird dir entgegenstimmen. Denn weder ich dürfte mich weigern, der ich zugebe auf nichts anderes als auf die Liebesangelegenheiten mich zu verstehen, noch auch Agathon und Pausanias,*) noch Aristophanes, dessen ganzes Treiben sich um den Dionysos und die Aphrodite dreht,**) noch überhaupt irgend einer von denen, welche

zu liegen, wie vorher in dem „vortrefflichen" Prodikos; dieser innere, von K. Fr. Hermann angenommene Grund zu ihrer Verdächtigung fällt also fort.

*) Wohl eine Anspielung auf das Liebesverhältniß dieser Beiden.

**) Zunächst in Bezug auf seine Kunst, denn auch die Komödie gehörte zum Dionysosculte und steht zugleich, wie alle Kunst, im Dienste des Schönen; Aphrodite aber ist die Göttin der

ich hier vor mir sehe. Freilich kommen wir, die wir zu unterst liegen, am Schlechtesten dabei weg; indessen, wenn nur unsere Vorgänger recht befriedigend und schön gesprochen haben, so soll uns das genügen. So fange denn Phädros in Gottes Namen an und preise den Eros.

[p. 178] Damit waren denn auch alle Anderen einverstanden, und verlangten dasselbe wie Sokrates. An Alles nun, was ein Jeder redete, erinnerte sich schon Aristodemos nicht mehr genau, noch ich wiederum an Alles, was er mir erzählte; was aber und wessen Rede mir am Meisten bemerkenswerth erschien, diese Reden will ich einzeln durchgehen.

6. Zuerst also, wie gesagt, erzählte er, habe Phädros gesprochen und habe seine Rede ungefähr damit begonnen, daß Eros ein großer Gott sei und bewundernswerth unter Menschen und Göttern sowohl aus vielen andern Gründen, als auch namentlich wegen seiner Herkunft. Denn daß er zu den ältesten Göttern gehört, sprach Phädros, gereicht ihm zu einer besondern Ehre. Hiefür dient aber dieß zum Beweise: Eltern des Eros giebt es weder, noch werden dergleichen bei irgend einem Schriftsteller in gebundener oder unge-

Schönheit. Aber auch seiner Neigung zum Weingenuß (s. d. vor. Cap.) kommt wohl mit in Betracht, und eben so mag er den Genüssen der Liebe keineswegs abhold gewesen sein. Ueberhaupt gehören Dionysos und Aphrodite, und damit auch Eros, der Sohn oder Begleiter der letztern, nach griechischer Vorstellung eng zusammen. Oder, tiefer gegriffen, das Gelage steht in doppelter Beziehung zum Dionysos, nämlich als dem Gott des Weines und als dem Gott der dramatischen Begeisterung; also scheint es ganz passend, bei demselben den Geber der Begeisterung überhaupt, den Eros, zu verherrlichen.

bundener Rede erwähnt, sondern Hesiodos sagt*) zuerst sei das Chaos gewesen,

aber nach diesem
Ward die gebreitete Erd, ein dauernder Sitz den gesammten
Ewigen . . . .**) . . .
Eros zugleich . . .

Er sagt also, diese beiden seien zuerst nach dem Chaos entstanden, die Erde und Eros: Parmenides aber schreibt von der zeugenden Urkraft:

Unter allen den Göttern zuerst ersann sie den Eros***)

Dem Hesiodos stimmt aber auch Akusilaos†) bei.

Von so vielen Seiten her stimmt man darin überein, daß Eros einer der ältesten Götter sei. Als einer der ältesten ist er uns aber zugleich der höchsten Güter Urheber. Denn ich wüßte kein

*) Theogon. 116 ff.

**) Hermann streicht mit Wahrscheinlichkeit die citirten Verse. Dann lautet die Uebersetzung: Hesiodos sagt, zuerst sei das Chaos gewesen, nach dem Chaos aber, sagt er, seien diese Beiden entstanden u. s. w.

***) Der berühmte eleatische Philosoph in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts, und zwar offenbar im zweiten Theile seines Lehrgedichts: im ersten stellte er seine Lehre von dem einen, alles Werden ausschließenden Sein auf, im zweiten die wenigstens dieser Wahrheit am Meisten sich anschließende Ansicht von der Weltentstehung, um so die gangbare Vorstellung eines Werdens der Dinge wenigstens zu erklären und mit seiner Philosophie zu vermitteln.

†) Einer der ältesten Geschicht- oder vielmehr Sagenschreiber (Logographen) vor Herodotos, aus Argos gebürtig. Er behandelte die Zeit vom Chaos bis über den trojanischen Krieg hinaus, wie es heißt, überhaupt im engsten Anschluß an Hesiodos.

größeres Gut für den Menschen gleich in seiner Jugend zu nennen, als einen edelgesinnten Liebhaber, und wiederum für den Liebhaber seinen Geliebten. Denn was den Menschen, welcher sein Leben schön und würdig zubringen will, durch sein ganzes Leben leiten muß, das vermögen ihm weder Verwandtschaft, noch Ehrenstellen, noch Reichthum, noch irgend etwas Anderes in dem Maße zu gewähren, wie die Liebe. Was meine ich aber damit? Die Scham vor dem Schimpflichen und das wetteifernde Streben nach dem Würdigen und Schönen; denn ohne diese vermag weder ein Staat noch ein Einzelner Großes und Schönes zu vollbringen. Ich behaupte nun nämlich, daß ein Mann, welcher liebt, wenn er dabei betroffen würde, daß er etwas Schimpfliches thäte oder von Jemandem erlitte, indem er sich aus Feigheit nicht dagegen vertheidigte, keinen so großen Schmerz darüber empfinden würde, von seinem Vater oder seinen Freunden oder von sonst Jemandem dabei erblickt zu werden, als von seinem Geliebten. Eben dasselbe sehen wir aber auch bei dem Geliebten, daß er vor Allen sich vor seinen Liebhabern schämt, wenn er bei etwas Schimpflichem erblickt wird. Ließe es sich daher ins Werk setzen, einen Staat oder ein Heer aus lauter Liebhabern und Geliebten zu bilden, so ist gar nicht zu denken, wie ein Staat im Innern besser verwaltet werden könnte, als wenn alle seine Bürger sich alles Schimpflichen enthalten und im Wetteifer zum Guten einander überbieten [p. 179]; aber auch im gemeinsamen Kampfe würden die so Verbundenen, selbst in geringer Zahl, ich möchte sagen, alle Menschen besiegen. Denn ein liebender Mann würde es gewißlich höher aufnehmen, von seinem Geliebten erblickt zu werden, wie er aus den Reihen wiche oder die Waffen wegwürfe, als von allen übrigen Menschen, und würde einen vielfachen Tod dieser Schande vorziehen. Oder gar den Liebling zu verlassen und ihm nicht beizustehen in der Gefahr . . . so

feige ist kein Mensch, welchen Eros selbst nicht begeistern sollte zur Tapferkeit, so daß er dem gleich kommt, welcher der Muthigste von Natur ist; kurz, was Homeros sagt, daß ein Gott diesem oder jenem Helden Muth eingehaucht habe,*) das gewährt Eros den Liebenden allen.

7. Ja, sogar für einander zu sterben sind die Liebenden, und nur sie, bereit, und zwar nicht bloß Männer, sondern auch Frauen. Hiervon gibt auch die Tochter des Pelias, Alkestis, ein hinreichendes Zeugniß vor allen Hellenen zu Gunsten meiner Behauptung, indem sie allein für ihren Mann**) sterben wollte, da er doch Vater und Mutter hatte, welche sie vermöge ihrer Liebe so sehr an Zärtlichkeit überbot, daß sie dadurch dieselben ihrem Sohne fremd und nur dem Namen nach angehörig erscheinen ließ. Und in der That schien sie denn auch hiemit nicht bloß den Menschen, sondern auch den Göttern ein so schönes Werk vollbracht zu haben, daß die letzteren, obwohl sie unter den Vielen, welche viele rühmliche Thaten ausführten, doch nur einer geringen Anzahl die Ehre gewährten, ihre Seele wieder aus dem Hades zu entlassen, trotzdem die ihrige entließen aus Bewunderung ihrer That. So ehren auch die Götter den Eifer und die Tüchtigkeit im Dienste der Liebe vor Allem. Den Orpheus aber, den Sohn des Oeagros, schickten sie unverrichteter Sachen aus dem Hades zurück, indem sie ihm ein

*) Z. B. Il. X, 482. XV, 262.

**) Den Admétos, König von Pherä in Thessalien, dessen Heerden nach der Sage einst Apollon, vom Olympos auf die Erde verbannt, gehütet und für den er, indem er ihn dabei liebgewonnen, von den Mören die Gunst erwirkt hatte, Fristung seines frühen Todes zu erlangen, falls ein Anderer für ihn denselben auf sich nehmen wollte. Die Alkestis des Euripides behandelt diesen Stoff.

Trugbild eines Weibes zeigten, um deretwillen er kam, sie selbst ihm aber nicht gaben, weil es schien, als habe er sich weichlich gezeigt, wie Spielleute pflegen, und nicht den Muth gehabt für seine Liebe zu sterben wie Alkestis, sondern es nur zu veranstalten gesucht, lebend in den Hades zu kommen. Dafür bestraften sie ihn denn auch und ließen ihn den Tod durch Weiberhand finden*); wogegen sie wiederum den Achilleus, den Sohn der Thetis, hoch ehrten und ihn auf die Inseln der Seligen versetzten, weil er trotz der Belehrung seiner Mutter,**) daß er sterben müsse, wenn er den Hektor tödtete, während er nach der Heimath zurückkehren und ein hohes Alter erreichen würde, wenn er ihn nicht tödtete, dennoch es [p. 180] kühnlich vorzog, als Helfer und Rächer seines Liebhabers Patroklos nicht etwa bloß für ihn zu sterben, sondern sogar dem Todten in den Tod zu folgen. Aeschylos aber faselt,***) wenn er den Achilleus zum Liebhaber des Patroklos macht, da doch der Erstere viel schöner war, nicht allein als Patroklos, sondern auch als alle anderen Helden, auch noch bartlos, dazu auch viel jünger, wie Homeros bezeugt.†) In der That nämlich ehren die Götter zwar überhaupt eine solche Tugend im Dienste der Liebe aufs Höchste, noch höher jedoch bewundern und erheben und belohnen sie es, wenn der Geliebte dem Liebenden, als wenn der Liebende dem Geliebten sich

*) Von allen diesen Dingen, oder wenigstens von diesem Zusammenhange, weiß die Sage Nichts: Phädros verdreht dieselbe vielmehr auf gut sophistisch für seine Zwecke.

**) S. Il. IX, 410 ff. XVIII, 95 ff.

***) Man beachte das sophistisch Anmaßende dieses ziemlich ungegründeten Tadels; denn Phädros verdreht hier wiederum den Sinn des Homeros, welcher bekanntlich die Knabenliebe noch überhaupt nicht kennt.

†) Il. XI, 786 f.

anhänglich erweist. Denn der Liebhaber ist göttlicherer Art als der Liebling, denn er ist der Gottbegeisterte.*). Darum ehrten sie auch den Achilleus höher als die Alkestis, indem sie ihn auf die Inseln der Seligen versetzten.**) So behaupte ich denn also, daß Eros unter den Göttern der älteste und ehrwürdigste und am Meisten vermögend dazu sei den Menschen zur Erwerbung der Tugend und Glückseligkeit zu verhelfen im Leben und im Tode.

8. So ungefähr, erzählte Aristodemos, habe die Rede des Phädros gelautet; nach Phädros aber seien einige andere Reden gefolgt, deren er sich nicht mehr genau erinnerte; mit Uebergehung von ihnen theilte er mir daher die des Pausanias mit. Dieser habe nämlich folgendermaßen gesprochen.

Nicht richtig ist uns, wie mich dünkt, lieber Phädros, so schlechthin die Aufgabe gestellt worden den Eros zu preisen. Denn wenn es nur einen Eros gäbe, dann wäre dieß freilich ganz in der Ordnung; nun aber gibt es doch nicht bloß einen. Wenn dieß aber der Fall ist, dann ist es richtiger zuvor zu bestimmen, welchen man loben soll. Diesem Mangel werde ich daher abzuhelfen suchen; ich werde zuerst sagen, welchen man loben muß, und ihn sodann auf eine Weise loben, wie sie des Gottes würdig ist. Wir Alle nämlich wissen, daß es ohne Eros keine Aphrodite gibt. Gäbe es daher nur eine Aphrodite, so würde auch Eros nur Einer sein;

*) Dieß ist eine dem Vorigen widersprechende, oder mindestens ungenaue, Behauptung; denn wohnt eigentlich nur in dem Liebenden die Liebe, wie kann sie sich dann überhaupt noch auch in dem Geliebten wirksam erweisen?

**) Es ist wiederum reine Willkür, wenn Phädros die Alkestis zu dem liebenden Theile macht, ja es widerspricht dieß geradezu dem griechischen Bewußtsein, nach welchem das Weib dieß niemals ist.

nun gibt es aber deren ja zwei, folglich muß es nothwendig auch zwei Eros geben. Wie sollte es nämlich nicht zwei solcher Göttinnen geben? Die eine ist ja die ältere und mutterlose, die Tochter des (Himmelsgottes) Uranos, welche wir deßhalb bekanntlich auch die himmlische nennen; die jüngere aber ist die Tochter des Zeus und der Dione, welche wir ja als die gemeine bezeichnen.*) Nothwendigerweise muß nun darnach der Eros, welcher der Gehülfe der letzteren ist, auch der gemeine heißen, der andere aber der himmlische. Freilich sind nun wohl alle Götter zu preisen.**)

Welche Aufgabe aber jedem von beiden zu Theil geworden ist, will ich auszusprechen versuchen. Mit jeder Handlung verhält es sich folgendermaßen: keine ist an sich selbst schön oder verwerflich. [p. 181] So zum Beispiel was wir jetzt thun, trinken oder singen oder unterhalten, Nichts von dem Allen ist an sich betrachtet etwas

*) Daß die erstere Aphrodite Tochter des Uranos sei, schließt Pausanias willkürlich bloß aus dem Beinamen; ebenso willkürlich ist die ganze Art der Scheidung beider Göttinnen; ja diese Scheidung selbst, obwohl nicht Ansicht des Pausanias allein (Xen. Gastm. VIII, 9 ff), ist vielleicht wenigstens keine ursprüngliche, sondern bloß auf die beiden verschiedenen Beinamen gegründete. Mindestens erklärt Wunder dieselben folgendermaßen: πάνδημος, d. i. „dem ganzen Volke angehörig", wurde Aphrodite seit der Vereinigung der attischen Gemeinden zu einem Staate durch Theseus genannt (Paus. I, 22, 3): dieß kann aber schwerlich eine andere sein als die schon durch seinen Vater Aegeus eingeführte, dieß aber war nach Paus I, 14 6 die Οὐρανία; sie stammt aus dem Orient, und Οὐρανία ist nur Uebersetzung des asiatischen Namens „Königin des Himmels."

**) Trotzdem, daß Pausanias im Folgenden sagt, nicht jeder Eros sei zu loben. Dieser Widerspruch stimmt ganz zu der haltlosen Relativität seines gesammten Standpunktes.

Gutes und Schönes, sondern es wird dazu erst durch die Art der Ausführung; auf schöne und richtige Weise ausgeführt, wird es zu etwas Schönem, im Gegentheil aber zu etwas Verwerflichem. So ist es denn auch mit dem Lieben, und nicht jeder Eros ist edel und einer Lobrede würdig, sondern nur der, welcher uns antreibt auf eine schöne Weise zu lieben.

9. Der Sohn der gemeinen Aphrodite nun ist auch in Wahrheit gemein, und es kommt ihm nicht darauf an, was er wirkt, und er ist es, in dessen Sinne die niedrigdenkenden Menschen lieben. Es lieben nämlich Solche zunächst eben so gut Weiber als Knaben; sodann aber denen, welche sie gerade lieben, mehr den Körper als die Seele; ferner lieben sie die möglichst Unverständigen, indem sie nur darauf sehen zu ihrem Ziele zu gelangen, unbekümmert darum, ob auf eine edle Weise oder nicht. Daher begegnet es ihnen denn auch hierin zu handeln, wie es sich gerade trifft, bald gut und bald umgekehrt. Es stammt ja dieser Eros auch von der Göttin her, welche viel jünger ist als die andere und in ihrer Abkunft sowohl am Weiblichen als am Männlichen Theil hat. Der andere aber stammt von der himmlischen, welche erstens nicht Theil hat am Weiblichen, sondern nur am Männlichen, und von ihm stammt daher auch die Knabenliebe, sodann auch die ältere und jeder Ausgelassenheit fremde ist. Deßhalb wenden sich denn auch die von diesem Eros Beseelten dem männlichen Geschlechte zu, indem sie das von Natur Kräftigere und Verständigere lieben. Und man kann auch bei der Knabenliebe selbst leicht die rein von diesem Eros Getriebenen unterscheiden; denn sie lieben nicht Kinder, sondern erst die, welche schon zu Verstande kommen; dieß fällt aber ungefähr mit der Zeit des ersten Bartwuchses zusammen. Es sind nämlich diejenigen, welche von diesem Zeitpunkte ab zu lieben beginnen, wie ich meine, dazu entschlossen mit ihrem Geliebten für das ganze Leben vereinigt

zu bleiben und dasselbe gemeinsam mit ihm zu verbringen und nicht trügerisch seine unverständige Jugend zu überrumpeln und ihn dann hinterher zu verlachen und in die Arme eines Andern zu entfliehen. Es müßte daher auch Gesetz sein, keine unreife Knaben zu lieben, damit nicht so viel Mühe aufs Ungewisse hin vergeudet würde; denn bei den Kindern ist es noch ungewiß, wohin ihre weitere Entwicklung an Seele und Körper im Guten oder Schlimmen zuletzt ausschlagen wird. Die Edelgearteten nun legen sich zwar selber freiwillig dieses Gesetz auf; man müßte aber auch den gemeinen Liebhabern dasselbe aufzwingen, so wie wir sie ja auch nach Kräften zwingen, sich mit ihrer Liebe von freigebornen Frauen ferne zu halten. Denn diese sind es auch, welche jene Schande über die Knabenliebe [p. 182] gebracht haben, daß man es hat wagen können zu behaupten, es sei schimpflich seinen Liebhabern zu Willen zu sein.*) Man behauptet dieß nämlich nur mit Hinblick auf diese und ihr ungehöriges und unredliches Verfahren, da doch wohl keine Handlung, wenn sie auf eine anständige und rechtliche Weise ausgeführt wird, mit Recht einen Tadel verdienen dürfte.

So ist auch die in Bezug auf die Liebe herrschende Sitte in andern Staaten leicht zu begreifen; denn ihre Bestimmungen sind nur einfach; hier aber und in Lakedämon sind sie verwickelt. In Elis nämlich und bei den Böotern und überhaupt wo die Leute nicht gewandt im Reden sind, da hat es die Sitte einfach festgestellt, es sei schön seinen Liebhabern zu Willen zu sein, und Keiner, weder jung noch alt, dürfte es dort für schimpflich erklären, damit sie, denke ich, bei ihrem Unvermögen zum Reden sich nicht erst die Mühe zu machen brauchen die Jünglinge zu überreden. In Jonien

*) Rückdeutung auf die dem Lysias in den Mund gelegte Rede im Phädros.

dagegen und an vielen anderen Orten, so weit die Herrschaft der Barbaren reicht, gilt es für schimpflich. Denn die Barbaren halten dieß in Folge der unumschränkten Gewalt, mit der sie beherrscht werden, für schimpflich, und eben so das Streben nach Ausbildung des Geistes und Körpers. Denn den Herrschern, sollte ich denken, gereicht es nicht zum Nutzen, wenn höhere Einsicht und feste Freundschaften und Verbindungen unter den Beherrschten entstehen, was vor allen andern Dingen die Liebe hervorzurufen pflegt. Das haben durch die That auch unsere einheimischen Gewaltherrscher erfahren; denn die Liebe des Aristogeiton und die zur festen Freundschaft gewordene Gegenliebe des Harmodios stürzten ihre Herrschaft. Wo es daher die Satzung als schimpflich festgestellt hat, dem Liebhaber zu Willen zu sein, da liegt dieß an der niedrigen Gesinnung derer, bei denen sie es festgestellt hat, nämlich an dem Eigennutz der Herrscher und der Feigheit der Beherrschten; wo es aber ganz einfach für löblich erklärt wird, da liegt es an ihrer Geistesträgheit. Unsere hiesige Sitte ist dagegen viel schöner, nur, wie gesagt, nicht leicht zu verstehen.

10 Denn man erwäge nur, daß es für schöner gehalten wird öffentlich zu lieben als heimlich, und zwar vorzüglich die Edelsten und Besten, wenn sie auch viel häßlicher sind als die Anderen, und daß ferner dem Liebhaber eine ganz ungemeine Aufmunterung von Allen zu Theil wird, gar nicht, als ob er etwas Schändliches thue, und daß es für schön gilt den Geliebten für sich zu gewinnen, und für schimpflich ihn nicht zu gewinnen, und daß die Sitte dem Liebhaber verstattet hat, zur Erreichung dieses Zweckes unter allgemeiner Billigung wunderliche Dinge zu begehen, welche, wenn Jemand sie bei der Verfolgung und Ausführung irgend eines Anderen [p. 183] in Anwendung bringen wollte, von Seiten der Bildung die größten Vorwürfe einernten würden; denn wenn er

um Geld von Jemandem zu erlangen oder Ehrenstellen oder sonstigen Einfluß, dergleichen thun wollte wie die Liebhaber gegen ihre Geliebten, demüthige und flehentliche Bitten an sie zu richten, ihnen Eide zu schwören, des Nachts vor ihren Thüren zu liegen und zu jedem sklavischen Dienste, wie kein wirklicher Sklave, bereit zu sein: so würde er von Freunden und Feinden hievon zurückgehalten werden, indem diese ihm Kriecherei und knechtische Gesinnung vorwerfen, jene aber ihn zurechtweisen und sich in seine Seele hinein schämen würden; dem Liebenden aber steht dieß Alles wohl an, und es wird ihm von der Sitte zugestanden dieß ohne Schande zu thun, wegen der Herrlichkeit des Zieles, welches er dadurch zu erreichen sucht; was aber das Stärkste ist, so sind, wie man wenigstens insgemein behauptet, seine Eidschwüre die einzigen, deren Uebertretung sogar von den Göttern verziehen wird, denn ein Liebesschwur, sagt man, sei gar keiner; so haben die Götter und Menschen dem Liebenden alle mögliche Freiheit gestattet, wie unsere hiesige Sitte besagt. Nach dieser Seite hin möchte man demnach glauben, daß es für schön in unserer Stadt gelte zu lieben und den Liebhabern sich zu befreunden. So fern aber die Väter durch die Aufseher, welche sie ihren Knaben geben,*) es verhindern, daß ihre Liebhaber**) mit ihnen ein Gespräch anknüpfen, indem es dem Aufseher zur Pflicht gemacht ist hierauf zu sehen, so fern überdieß ihre Altersgenossen und Freunde sie schmähen, wenn sie sehen, daß dennoch so etwas vorkommt, und die Aelteren diese hieran nicht hindern, noch ihnen vorhalten, daß sie mit Unrecht tadelten, wenn Jemand dieß anderer-

*) Der griechische Knabe stand bis ins Jünglingsalter hinein unter der Aufsicht eines vom Vater besonders hiezu bestellten Sklaven, welcher ihn überall hin zu begleiten hatte, des sogenannten Pädagogen.

**) Wir lesen τοὺς ἐραστάς nach Hermann.

seits ins Auge faßt, dann möchte er wiederum glauben, daß dergleichen hier für das Allerschändlichste gälte.

Es verhält sich nun aber, denke ich, hiemit so: auch dieß ist, wie ich schon anfänglich bemerkte, einfach an sich betrachtet durchaus weder schön noch schändlich, sondern auf eine schöne Weise ausgeführt, ist es schön, im Gegentheil aber schändlich. Auf eine schimpfliche Weise geschieht dieß nun aber, wenn man einem Schlechten und auf eine schlechte Art zu Willen ist, auf eine schöne Weise dagegen, wenn einem Edelgesinnten und auf schöne Art. Schlecht aber ist jener sinnliche Liebhaber, welcher den Körper mehr als die Seele liebt. Denn ein solcher ist auch nicht beständig, da er ja auch nicht etwas Beständiges liebt; denn zugleich mit dem Hinschwinden der Blüthe des Leibes, welche er liebte, eilt auch er von dannen*) und macht alle seine Reden und Verheißungen zu Schande. Der Liebhaber eines edelgearteten Gemüthes aber verharrt Zeitlebens, [p. 184] da er sich ja mit dem Bleibenden verschmolzen hat. Unsere Sitte nun will, daß man hiernach die Liebhaber wohl und reiflich prüfe und nur den Letzteren zu Willen ist, die Ersteren aber meide. Darum ermuntert sie die Liebhaber zum Verfolgen, die Geliebten aber zum Fliehen, indem sie so im Kampfe richtet und erprobt, zu welcher von beiden Gattungen der Liebende so wie der Geliebte gehören. So wird es denn aus diesem Grund zuvörderst für schimpflich gehalten, sich schnell zu ergeben, damit es nicht an Zeit fehle, welche ja am Besten das Meiste erproben soll. Ferner gilt es für schimpflich, sich für Geld oder aus Rücksicht auf den Einfluß im Staate zu ergeben, gleichviel ob man nun dabei aus Furcht vor Gewaltthätigkeiten sich beugen und muthigen Widerstand aufgegeben oder aber im Hinblick auf Wohlthaten an Geld oder in der Unterstützung seiner politischen Absichten nicht widerstreben möge. Denn nichts von diesem Allem kann als sicher und bleibend angesehen werden, abgesehen davon, daß hieraus eine hochherzige Freundschaft nicht entstehen kann. So bleibt denn nach unserer Sitte nur ein Weg, wenn der Liebling auf eine schöne Weise dem Liebhaber zu Willen zu sein gedenkt. Wie es nämlich bei den Liebhabern nicht für Kriecherei und Schmach galt, den Lieblingen jeglichen Sklavendienst freiwillig zu erweisen, so bleibt nach unserer Sitte nur noch eine einzige andere Sklaverei übrig, welche keine Schande bringt, und dieß ist die um der Tugend willen.

*) Der Ausdruck οἴχεται ἀποπτάμενος ist aus Il. II, 71 entlehnt.

11. Es herrscht nämlich bei uns die Ansicht, wenn Jemand einem Andern dienen will, weil er durch ihn in der Weisheit oder irgend einem andern Stücke der Tugend fortschreiten zu können glaubt, daß diese freiwillige Dienstbarkeit nicht schimpflich und keine Kriecherei ist. Diese beiden in der Sitte begründeten Ansichten, die über die Knabenliebe und die über die Philosophie und sonstige Tüchtigkeit, muß man daher in Eins zusammenbringen, wenn die Willfährigkeit des Geliebten gegen seinen Liebhaber als etwas Löbliches erscheinen soll. Wenn nämlich Liebhaber und Liebling beide einander mit der gleichen Ansicht entgegenkommen: jener, man leiste den Lieblingen, die Einem zu Willen sind, jeglichen Dienst, den man ihnen gewähre, mit Recht, und dieser, daß man dem, welcher uns weise und tugendhaft macht, zu jeder möglichen Willfährigkeit verpflichtet sei, und zwar so, daß dabei jener wirklich vermag zur Weisheit und sonstigen Tugend beizutragen, dieser aber auch wirklich in Beziehung auf Bildung und Weisheit zu gewinnen begehrt; wenn also dergestalt diese beiden Seiten der Sitte in Eins zusammentreffen, dann allein tritt der Fall ein, in welchem es löblich für den Geliebten ist, seinem Liebhaber zu Willen zu sein, sonst aber

nimmer. Bei einer solchen Absicht ist es auch nicht einmal etwas Schimpfliches getäuscht zu werden, bei jeder andern aber hat man Schande davon, mag man nun getäuscht werden oder nicht. Wenn zum Beispiel Jemand seinem Liebhaber, weil er ihn für reich hält, [p. 185] des Reichthums wegen zu Willen ist, und sich dann hinterher getäuscht sieht und kein Geld bekommt, weil der Liebhaber sich als arm erweiß, so mindert diese Täuschung die Schande nicht; denn ein Solcher scheint, so viel an ihm selbst liegt, zu erkennen zu geben, daß er für Geld dem Ersten Besten sich zu jedem beliebigen Dienste hergeben würde; dieß aber ist nicht schön. Aus demselben Grunde ist dagegen, wenn Jemand seinem Liebhaber zu Willen ist, weil er ihn für gut hält und selber durch die Freundschaft mit ihm besser zu werden hofft, und sich dann dabei getäuscht sieht, indem sich zeigt, daß jener schlecht ist und keine Tugend besitzt, dennoch diese Täuschung ehrenvoll; denn es scheint wiederum auch dieser für seinen Theil offenbart zu haben, daß er der Tugend wegen und um besser zu werden einem Jeden zu Jedem bereit wäre; dieß ist aber wiederum das Schönste von Allem. So ist es denn in jedem Falle schön, der Tugend wegen sich zu ergeben. Dieß ist die Liebe, welche von der himmlischen Göttin stammt und selbst himmlisch und von hohem Werthe für den Staat wie für den Einzelnen ist, indem sie den Liebenden zwingt viel Sorgfalt auf seine eigene Tugend zu verwenden, und eben so den Geliebten: alle andern Arten der Liebe aber entspringen von der anderen Göttin, der gemeinen. Dieß, lieber Phädros, ist es, was ich dir aus dem Stegreife über den Eros zu bieten habe.

Als nun Pausanias Pause machte — denn so lehren mich die hochweisen Leute*) die Gleichklänge aufzusuchen — fuhr Aristodemos fort, hätte eigentlich Aristophanes sprechen müssen; er sei aber gerade von einem Schlucken befallen gewesen, sei es weil er sich überladen*) oder aus irgend einer andern Ursache, und habe daher nicht reden können, sondern hätte sich mit diesen Worten zu dem Arzte Eryximachos gewandt — dieser hätte nämlich unmittelbar unter ihm gelegen —: „Lieber Eryximachos, du bist dazu verpflichtet entweder mir den Schlucken zu vertreiben oder für mich zu reden, bis er weggegangen ist.“**) Und Eryximachos habe erwidert: Nein, ich will vielmehr beides thun. Ich will nämlich an deiner Stelle reden und du hernach, wenn er vorübergegangen ist, an der meinigen; während ich aber rede, siehe du zu, ob der Schlucken aufhören will, wenn du längere Zeit den Athem anhältst; wenn aber nicht, so schlucke Wasser hinunter. Wenn er jedoch ganz hartnäckig ist, dann nimm etwas, womit du die Nase zum Niesen reizest, und wenn du ein- bis zweimal genießt hast, dann wird er aufhören, wenn er auch noch so hartnäckig ist.

Nun, so beginne nur deine Rede, antwortete Aristophanes: ich aber will deinen Rath befolgen.

12. Eryximachos nun habe folgendermaßen gesprochen. Demnach scheint es mir nöthig zu sein, da Pausanias zwar einen vortrefflichen Anlauf [p. 186] in seiner Rede genommen, aber sie nicht befriedigend zu Ende geführt hat, daß ich derselben den fehlenden Schluß hinzufüge. Denn daß es einen zweifachen Eros gebe, scheint

*) D. h. die Sophisten oder sophistischen Rhetoren.

*) Nämlich beim Gelage des vorigen Tages.

**) Zu dem Ersteren als Arzt, zu dem Letzteren als der nächste Tischnachbar. Platon unterbricht hier die natürliche Reihenfolge der Reden hauptsächlich darum, um den Eryximachos unmittelbar vor dem Beginne der seinen sich noch einmal in seiner ärztlichen Wichtigthuerei charakterisiren zu lassen, s. Hermann Plat. Phil. S. 680.

er mir mit richtiger Unterscheidung hingestellt zu haben; daß derselbe aber nicht bloß in den Seelen der Menschen die Liebe zu schönen Knaben und Weibern bewirkt, sondern auch die zu vielem Andern in vielem Andern, in den Körpern aller Thiere und in den Gewächsen der Erde, ja mit einem Worte in allen Dingen, das glaube ich aus unserer Kunst, der Arzneikunde, ersehen zu haben und aus ihr gelernt, wie groß und bewundernswürdig der Gott ist und über Alles seine Wirkungen ausdehnt in den Angelegenheiten menschlicher so wie göttlicher Art. Denn die Natur der Leiber zunächst hat diesen doppelten Eros an sich. Denn das Kranke und das Gesunde am Körper ist zugestandenermaßen verschieden und unähnlich. Das Unähnliche aber begehrt nach Unähnlichem und liebt Unähnliches. Ein anderer ist daher der Eros, der in dem Gesunden, ein anderer der, welcher in dem Kranken sich regt. Und da ist es nun wie eben Pausanias sagte, daß es schön und recht sei, den guten, verwerflich aber den zügellosen Menschen zu willfahren, eben so auch innerhalb der Körper selber Recht und Pflicht den guten und gesunden Theilen jedes Leibes zu willfahren — und hierin eben besteht das, was man Heilkunde nennt — denn schlimmen und kranken Theilen zu willfahren wäre verderblich, und man muß ihnen vielmehr entgegenarbeiten, wenn man ein rechter Heilkünstler sein will. Denn die Arzneikunst ist, um es mit einem Worte zu sagen, die Kenntniß der Liebesregungen des Körpers in Bezug auf Anfüllung und Ausleerung, nnd wer in diesen Dingen die rechte und die falsche Liebe zu unterscheiden weiß, daß ist der beste Arzneikundige; und der, welcher eine Veränderung darin hervorzubringen weiß, so daß statt der einen Liebe die andere erworben wird, und welcher versteht, da, wo keine Liebe vorhanden ist, aber vorhanden sein müßte, sie hervorzurufen, und eben so im entgegengesetzten Falle die vorhandene zu vertreiben, das dürfte der rechte Heilkünstler sein. Er muß

nämlich im Stande sein, das, was im Körper das Feindseligste ist, einander befreundet zu machen und in gegenseitige Liebe zu versetzen. Das Feindseligste aber ist das Entgegengesetzte, das Kalte dem Warmen, das Bittere dem Süßen, das Trockene dem Feuchten, und alles Uebrige von dieser Art. Indem diesem Allen unser Ahnherr Asklepios, wie unsere Dichter da*) sagen und ich es glaube, Liebe und Eintracht einzuflößen wußte, gründete er unsere Kunst. So wird denn also, wie gesagt, die gesammte Heilkunde von diesem Gotte gelenkt; [p. 187] eben so aber auch die Gymnastik und der Landbau.**) Von der Musik aber ist es sogar Jedem klar, der auch nur im Geringsten darauf merkt, daß es sich eben so mit ihr verhält, wie vielleicht auch Herakleitos***) sagen will, denn den

*) Mit Hinweisung auf die beiden anwesenden Dichter.

**) Dieß führt Eryximachos nicht weiter aus, weil der Zweck der Gymnastik gar kein anderer ist als der der Heilkunde — auch die Lehrer der Gymnastik gaben Gesundheitsvorschriften — und auch beim Ackerbau ganz analoge Verhältnisse obwalten.

***) Der berühmte Philosoph aus Ephesos um die Zeit der Perserkriege, der Dunkle zubenannt wegen seiner tiefsinnigen und alterthümlich ungefügen Sprache, welcher im Gegensatz gegen die Eleaten das ewige Werden, oder, wie er es ausdrückte, den ewigen Fluß aller Dinge und im Werden selbst den Gegenlauf des Entstehens und Vergehens lehrte. Das Letztere ist auch der Sinn des hier angeführten Spruches: das Auseinandergehen der Gegensätze und das Wiederzusammengehen in die Einheit bildet einen einzigen Proceß, und dieser ist erst die wahre, lebendige Einheit des Weltganzen, ähnlich wie Bogen und Leier so gefügt sind, daß erst aus der Vereinigung des Anspannens und Nachlassens der Sehne und der Saite die wirkliche Einheit ihrer Kraftthätigkeit im Schuß und im Ton hervorgeht. Platon läßt absichtlich

Worten nach drückt er es nicht richtig aus. Das Eine (Grundwesen) nämlich, sagt er, gehe, eben indem es auseinandergehe, mit sich selber zusammen, wie die Fügung eines Bogens und einer Leier. Es ist aber sehr unsinnig zu sagen, daß die harmonische Fügung selbst auseinander gehe und schon im Widerstreite vorhanden sei oder aus noch Auseinandergehendem und noch Widerstreitendem bestehe. Vielleicht jedoch wollte er dieß sagen, daß sie durch die Tonkunst aus dem Hohen und Tiefen, welches zuvor widerstreitend auseinander gieng, nunmehr aber in Uebereinstimmung gebracht wurde, entstehe. Denn nimmer kann doch wohl aus dem Hohen und Tiefen, so lange es sich noch widerstreitet, eine Harmonie hervorgehen. Denn Harmonie ist Einklang, Einklang aber eine Art der Eintracht; Eintracht aber kann unter Widerstreitendem, so lange es sich noch widerstreitet, unmöglich Statt finden; wiederum aber was sich widerstreitet und nicht in Eintracht ist, kann sich demnach auch nicht harmonisch fügen. Eben so wie auch der Tact aus dem vorher sich widerstreitenden, nachher aber in Uebereinstimmung gebrachten Schnellen und Langsamen entsteht. Jene Uebereinstimmung aber ruft, wie dort die Arzneikunde, so hier die Tonkunst hervor, indem sie gegenseitige Liebe und Eintracht einflößt, und es

---

den Eryximachos dieß dahin mißverstehen, als ob Herakleitos bei der Fügung der Leier an die Harmonie des Hohen und Tiefen gedacht hätte. Der Tadel des Eryximachos soll nichts desto weniger nach Platons Absicht etwas Richtiges haben: denn wenn Entstehen und Vergehen schlechthin in dieselbe Zeit zusammenfallen, so heben sie sich gegenseitig auf; aber Eryximachos setzt doch nur eine sehr verflachte und unklare Anschauung an die Stelle, die auch er überdem sophistisch in den Herakleitos selber hineinerklärt. Ueberdieß spricht auch er diese seine Kritik, wie p. 180A Phädros die des Aeschylos, in sehr anmaßender Form aus.

ist so die Tonkunst wiederum die Kenntniß der Liebesregungen in Bezug auf Tact und Harmonie. Und zwar ist in der Anordnung der Harmonie und des Zeitmaßes an sich es nicht schwer die Liebesregungen zu erkennen, und hierin waltet der zwiefache Eros nicht. Aber wenn es gilt, durch Harmonie und Zeitmaß auf die Menschen einzuwirken, sei es daß man selber schafft, was man das Tonsetzen nennt, oder die bereits geschaffenen Tonstücke richtig vorträgt, was man Spielen heißt, dann ist es schwer und bedarf eines tüchtigen Künstlers. Denn dann kommt wieder derselbe Satz in Anwendung, daß man den wohlgesitteten Menschen, und zwar so daß die, welche noch nicht wohlgesittet sind, es eben hierdurch werden, willfahren und ihre Liebesneigungen wohl in Acht nehmen muß, und dieß ist die edle, himmlische Liebe, welche von der (himmlischen) Muse Urania stammt, die andere aber, die der Buntẗonerin*) Polyhymnia, ist die gemeine; und diese muß man da, wo man sie anwendet, mit Vorsicht anwenden,**) damit der Hörer die Lust von ihr genieße, ohne daß sie Zügellosigkeit in ihm hervorbringt; eben so wie es in unserer Kunst schwierig ist, den Begierden, welche sich auf die Kochkunst beziehen, die rechte Lenkung zu geben, so daß man die Lust ohne Krankheit einernte. Und so muß man in der Musik und in

---

*) Polyhymnia „die vielerlei Töne hervorbringende" soll hier nach Eryximachos offenbar die sein, deren Töne eben deßhalb auch dem vielköpfigen Geschmacke des großen Haufens zusagen, also die „Allgemeine" Muse mit Beziehung auf die „Allgemeine Aphrodite" des Pausanias. Die Mythologie muß sich auch hier Gewalt anthun lassen.

**) Ein ähnlicher, der Unklarheit des Redenden angemessener Widerspruch, wie der vorhin beim Pausanias bemerkte; denn vorher sollte ja der krankhaften Liebe überhaupt nicht Gehör gegeben werden.

der Heilkunst, und in allen andern Künsten, die sich auf menschliche und auf göttliche Dinge beziehen, so weit es angeht, den zwiefachen Eros ins Auge fassen; denn sie sind beide in ihnen vorhanden [p. 188].

13. Ist doch auch die Einrichtung der Jahreszeiten voll von ihnen beiden, und wenn das was ich schon vorhin erwähnte, das Warme und das Kalte und Trockene und Feuchte, der sittigen Liebe zueinander theilhaftig wird und dadurch Einklang und richtige Mischung gewinnt, dann bringt es ein gesegnetes Jahr zu Wege und Gesundheit für die Menschen und die übrigen Geschöpfe, für Thiere und Pflanzen, und richtet nirgends Schaden an. Wenn aber der frevelhafte Eros in den Jahreszeiten die Oberhand gewinnt, dann verderbt er Vieles und richtet großen Schaden an. Denn Hungersnoth pflegt hieraus zu entstehen und wiederum andere viele dem ähnliche Gebrechen*) bei Thieren und Pflanzen; denn auch Reif und Hagel und Mehlthau entsteht aus der Maßlosigkeit und Unordnung, welche in solchen gegenseitigen Neigungen liegt, deren Kenntniß in Bezug auf den Lauf der Gestirne und die Jahreszeiten Sternkunde genannt wird.**) Ferner drehen sich nach dem Obigen auch alle Opfer und Alles, was unter der Obhut der Seherkunst steht — dieß aber ist alles Dasjenige, was sich auf die gegenseitige Gemeinschaft der Götter und Menschen bezieht — um nichts Anderes als um die Pflege und Heilung der Liebe. Denn jede Art von Frevelhaftigkeit pflegt zu entstehen, wenn man nicht dem

*) Die Uebersetzung folgt hier der Verbesserung Hermanns ἀλλ' αὖ ὅμοια.

**) Die Astronomie umfaßte derzeit auch die damalige Meteorologie, s. d. Staat VII, p. 527 D ff., insofern man aus der Stellung der Gestirne auf die kommende Witterung schließen zu können glaubte.

sittigen Eros willfährt und ihn ehrt und ihm den Vorrang einräumt in allem Thun, sondern dem anderen, sowohl gegen die Eltern, im Leben wie nach ihrem Tode, als gegen die Götter. Ueber dieß Alles ist der Seherkunst die Hut und die Heilung davon*) anvertraut, und so ist denn die Seherkunst wieder die Vermittlerin zwischen Menschen und Göttern, weil sie sich auf die Liebesregungen versteht, welche auf die Bewahrung wie auf die Verletzung des göttlichen Rechtes gerichtet sind. So vielfache und große — oder richtiger alle und jegliche — Macht besitzen, mit einem Worte gesagt, beiderlei Eros, derjenige aber von beiden, welcher sie zum Guten mit Weisheit und Gerechtigkeit an uns wie an den Göttern ausübt, dieser besitzt die größte Macht und verschafft uns jegliche Glückseligkeit, indem wir durch ihn sowohl mit einander zu verkehren und uns zu befreunden vermögen, als auch mit denen, welche größer sind als wir, mit den Göttern.

Vielleicht nun übergehe auch ich bei meinem Lobe des Eros noch Vieles; doch geschieht es wenigstens nicht mit Absicht. Drum, wenn ich etwas übergangen habe, so ist es deine Aufgabe, lieber Aristophanes, dieß zu ergänzen. Oder wenn du etwa in anderer Weise den Gott zu preisen im Sinne hast, so thue auch dieß, da du ja nun von deinem Schlucken auch befreit bist.

[p. 189] Darauf nahm, so erzählte Aristodemos, Aristophanes das Wort und erwiderte: Ja freilich, aufgehört hat er, aber nicht eher als bis ich das Niesen gegen ihn anwandte, so daß ich mich wundere, wie doch das Wohlgeordnete des Körpers einen solchen Lärm und Kitzel verlangt, wie ja das Niesen ist; denn da hörte er gleich auf, als ich das Niesen gegen ihn anwandte.

*) Die auch von Hermann verdächtigten Worte τοὺς Ἔρωτας sind unübersetzt geblieben.

Und Eryximachos habe versetzt: mein guter Aristophanes, siehe dich vor, was du thust. Du suchst mich lächerlich zu machen, während du gerade im Begriffe bist zu reden, und zwingst mich dadurch bei deiner eigenen Rede den Aufpasser zu spielen, ob du nicht auch etwas Lächerliches in ihr sagst, während du sonst hättest in Frieden sprechen können.

Du hast Recht, Eryximachos, erwiderte Aristophanes lachend, und ich nehme mein Wort zurück. Darum passe mir nun auch nicht auf; denn ich fürchte für meine kommende Rede, nicht etwa daß sie Lächerliches enthalten möge, denn das wäre mir ein Gewinn und meiner Muse eigen, sondern vielmehr Verlachenswerthes.

Nachdem du mir Eins versetzt hast, Freund Aristophanes, denkst du mir nun zu entwischen. Nein, sei auf deiner Hut und rede so daß du Rechenschaft geben kannst; vielleicht werde ich dann, wenn es mir ansteht, dich durchschlüpfen lassen.

14. Allerdings, lieber Eryximachos, habe nun Aristophanes begonnen, gedenke ich auf eine andere Weise als du und Pausanias zu reden. Mir nämlich scheinen die Menschen die Macht des Eros durchaus nicht erkannt zu haben; denn hätten sie das, so würden sie ihm wohl die größten Tempel und Altäre errichten und ihm die reichlichsten Opfer darbringen, während jetzt nichts von dem Allen ihm widerfährt, was doch vor allem Andern geschehen sollte. Denn er ist der menschenfreundlichste von den Göttern, indem er den Menschen ein Helfer und ein Arzt für diejenigen Uebel ist, deren Heilung dem Menschengeschlechte die größte Glückseligkeit gewähren dürfte. Ich will daher euch seine Macht zu enthüllen versuchen, und ihr mögt wiederum Andere hierüber belehren. Zuvörderst nun muß ich euch über die menschliche Natur und die Schicksale unterrichten, die sie erlitt.

Unsere ehemalige Naturbeschaffenheit nämlich war nicht dieselbe, wie jetzt, sondern von ganz anderer Art. Denn zunächst gab es damals drei Geschlechter unter den Menschen, während jetzt nur zwei, das männliche und das weibliche; damals kam nämlich als ein drittes noch ein aus diesen beiden zusammengesetztes hinzu, von welchem jetzt nur noch der Name übrig, während es selber verschwunden ist. Denn Mannweib war damals nicht bloß ein Name, aus Beidem, Mann und Weib, zusammengesetzt, sondern auch ein wirkliches eben so gestaltetes Geschlecht; jetzt aber ist es nur noch ein Schimpfname geblieben.*) Ferner war damals die ganze Gestalt jedes Menschen rund, indem Rücken und Seiten im Kreise herumliefen, und ein jeder hatte vier Hände und eben so viele Füße und zwei einander durchaus ähnliche Gesichter auf einem rings herumgehenden Nacken, zu den beiden [p. 190] nach der entgegengesetzten Seite von einander stehenden Gesichtern aber einen gemeinschaftlichen Kopf, ferner, vier Ohren und zwei Schamglieder, und so alles Uebrige, wie man es sich hiernach wohl vorstellen kann. Man ging aber nicht nur aufrecht wie jetzt, nach welcher Seite man wollte, sondern, wenn man recht schnell fortzukommen beabsichtigte, dann bewegte man sich, wie die Radschlagenden die Beine aufwärtsgestreckt sich überschlagen, so, auf seine damaligen acht Glieder gestützt, schnell im Kreise fort. Es waren aber deßhalb der Geschlechter drei und von solcher Beschaffenheit, weil das männliche ursprünglich von der Sonne stammte, das weibliche von der Erde, das aus beiden gemischte vom Monde, da ja auch der Mond an der Beschaffenheit der beiden anderen Weltkörper Theil hat;**) eben

*) Freilich in anderm Sinne als im Deutschen: ἀνδρογύνης hieß der, welcher seinen Leib als leidender Theil zu unnatürlicher Wollust Preis gab.

**) Die Sonne ist das Erwärmende und somit Belebende und Befruchtende, die Erde das von ihr Erwärmte und Befruch-

deßhalb waren sie selber und ihr Gang kreisförmig, um so ihren Erzeugern zu gleichen.*) Sie waren daher auch von gewaltiger Kraft und Stärke und gingen mit hohen Gedanken um, so daß sie selbst an die Götter sich wagten; denn was Homeros von Ephialtes und Otos erzählt,**) das gilt von ihnen, daß sie sich einen Zugang zum Himmel bahnen wollten, um die Götter anzugreifen.

15. Zeus nun und die übrigen Götter hielten Rath, was sie mit ihnen anfangen sollten, und sie wußten sich nicht zu helfen; denn sie wünschten nicht sie zu tödten und ihre ganze Gattung zu Grunde zu richten, gleichwie sie einst die Giganten mit dem Blitze zerschmettert hatten — denn damit wären ihnen auch die Ehrenbezeugungen und Opfer von den Menschen gleichzeitig zu Grunde gegangen — noch auch durften sie sie ungestraft weiter frevеln lassen. Endlich nach langer Ueberlegung sprach Zeus: ich glaube ein Mittel gefunden zu haben, wie die Menschen erhalten bleiben können und doch ihrem Uebermuth Einhalt geschieht, indem sie schwächer geworden. Ich will nämlich jetzt jeden von ihnen in zwei Hälften zerschneiden, und so werden sie zugleich schwächer und uns nützlicher werden, weil dadurch ihre Zahl vergrößert wird, und sie sollen nunmehr aufrecht auf zwei Beinen gehen. Wenn sie uns aber dann

tete, den Mond denkt sich endlich Aristophanes jedenfalls mit eigner Wärme begabt, aber ohne sie weiter zu verbreiten.

*) Die Erde hat nach Platon freilich gar keine Bewegung, man braucht aber auch nicht anzunehmen, daß er dem Aristophanes hier eine andere Ansicht unterlegen will. Die Auffassung ist hier in Bausch und Bogen; es genügt, daß auch die Erde rund ist, wenn auch nur Sonne und Mond sich bewegen. „So genau darf man einen aristophanischen Spaß nicht beim Worte nehmen" (Böckh, das kosmische System des Platon, S. 89).

**) Odyss. XI, 307 ff.

auch noch fernerhin fortzufrevеln scheinen und keine Ruhe halten wollen, dann werde ich sie von Neuem in zwei Hälften zerschneiden, so daß sie auf Einem Beine hüpfen müssen wie die Schlauchtänzer.*) Nachdem er das gesagt, schnitt er die Menschen (so leicht) entzwei, wie wenn man Arlesbeeren zerschneidet, um sie einzumachen, oder Eier mit Pferdehaaren.**) Wen er aber jedesmal zerschnitten hatte, dem ließ er durch Apollon das Gesicht und die Hälfte des Nackens umkehren nach der Seite des Schnittes zu, damit der Mensch durch den Anblick seiner Zerschnittenheit gesitteter würde, und befahl ihm dann das Uebrige zu heilen. Apollon kehrte also das Gesicht um, zog die Haut von allen Seiten nach dem was jetzt Bauch heißt hin, und band sie dann, indem er eine Oeffnung ließ, welche man jetzt bekanntlich Nabel nennt, wie einen Schnürbeutel mitten auf demselben zusammen. Und die meisten übrigen Runzeln [p. 191] glättete er und fügte so die Brust zusammen, indem er sich dabei eines ähnlichen Werkes bediente, wie der Holzfuß der Schuhmacher, auf welchem sie die Falten des Leders ausglätten; einige wenige aber ließ er zurück, nämlich eben die um den Bauch und den Nabel, zum Denkzeichen der einst erlittenen Strafe.

Als nun so ihr Körper in zwei Theile zerschnitten war, da trat jede Hälfte mit sehnsüchtigem Verlangen an ihre andere Hälfte

*) Am Feste der ländlichen Dionysien wurde dem Dionysos ein Bock geopfert, aus dessen Haut man einen Schlauch machte, denselben mit Wein anfüllte und mit Oel bestrich, und dann mit einem Beine auf demselben herumzuhüpfen versuchte. Virg. Georg. II, 383 ff.

**) Nicht übel ist die auch von H. Müller gebilligte Vermuthung Hommels, es sei ein Spiel bei Trinkgelagen gewesen, hartgesottenene Eier mit Pferdehaaren zu durchschneiden, wobei es vielleicht darauf ankam, gerade die Mitte zu treffen.

deßhalb waren sie selber und ihr Gang kreisförmig, um so ihren Erzeugern zu gleichen.*) Sie waren daher auch von gewaltiger Kraft und Stärke und gingen mit hohen Gedanken um, so daß sie selbst an die Götter sich wagten; denn was Homeros von Ephialtes und Otos erzählt,**) das gilt von ihnen, daß sie sich einen Zugang zum Himmel bahnen wollten, um die Götter anzugreifen.

15. Zeus nun und die übrigen Götter hielten Rath, was sie mit ihnen anfangen sollten, und sie wußten sich nicht zu helfen; denn sie wünschten nicht sie zu tödten und ihre ganze Gattung zu Grunde zu richten, gleichwie sie einst die Giganten mit dem Blitze zerschmettert hatten — denn damit wären ihnen auch die Ehrenbezeugungen und Opfer von den Menschen gleichzeitig zu Grunde gegangen — noch auch durften sie sie ungestraft weiter freveln lassen. Endlich nach langer Ueberlegung sprach Zeus: ich glaube ein Mittel gefunden zu haben, wie die Menschen erhalten bleiben können und doch ihrem Uebermuth Einhalt geschieht, indem sie schwächer geworden. Ich will nämlich jetzt jeden von ihnen in zwei Hälften zerschneiden, und so werden sie zugleich schwächer und uns nützlicher werden, weil dadurch ihre Zahl vergrößert wird, und sie sollen nunmehr aufrecht auf zwei Beinen gehen. Wenn sie uns aber dann

tete, den Mond denkt sich endlich Aristophanes jedenfalls mit eigner Wärme begabt, aber ohne sie weiter zu verbreiten.

*) Die Erde hat nach Platon freilich gar keine Bewegung, man braucht aber auch nicht anzunehmen, daß er dem Aristophanes hier eine andere Ansicht unterlegen will. Die Auffassung ist hier in Bausch und Bogen; es genügt, daß auch die Erde rund ist, wenn auch nur Sonne und Mond sich bewegen. „So genau darf man einen aristophanischen Spaß nicht beim Worte nehmen" (Böckh, das kosmische System des Platon, S. 89).

**) Odyss. XI, 307 ff.

auch noch fernerhin fortzufreveln scheinen und keine Ruhe halten wollen, dann werde ich sie von Neuem in zwei Hälften zerschneiden, so daß sie auf Einem Beine hüpfen müssen wie die Schlauchtänzer.*) Nachdem er das gesagt, schnitt er die Menschen (so leicht) entzwei, wie wenn man Arlesbeeren zerschneidet, um sie einzumachen, oder Eier mit Pferdehaaren.**) Wen er aber jedesmal zerschnitten hatte, dem ließ er durch Apollon das Gesicht und die Hälfte des Nackens umkehren nach der Seite des Schnittes zu, damit der Mensch durch den Anblick seiner Zerschnittenheit gesitteter würde, und befahl ihm dann das Uebrige zu heilen. Apollon kehrte also das Gesicht um, zog die Haut von allen Seiten nach dem was jetzt Bauch heißt hin, und band sie dann, indem er eine Oeffnung ließ, welche man jetzt bekanntlich Nabel nennt, wie einen Schnürbeutel mitten auf demselben zusammen. Und die meisten übrigen Runzeln [p. 191] glättete er und fügte so die Brust zusammen, indem er sich dabei eines ähnlichen Werkes bediente, wie der Holzfuß der Schuhmacher, auf welchem sie die Falten des Leders ausglätten; einige wenige aber ließ er zurück, nämlich eben die um den Bauch und den Nabel, zum Denkzeichen der einst erlittenen Strafe.

Als nun so ihr Körper in zwei Theile zerschnitten war, da trat jede Hälfte mit sehnsüchtigem Verlangen an ihre andere Hälfte

*) Am Feste der ländlichen Dionysien wurde dem Dionysos ein Bock geopfert, aus dessen Haut man einen Schlauch machte, denselben mit Wein anfüllte und mit Oel bestrich, und dann mit einem Beine auf demselben herumzuhüpfen versuchte. Virg. Georg. II, 383 ff.

**) Nicht übel ist die auch von H. Müller gebilligte Vermuthung Hommels, es sei ein Spiel bei Trinkgelagen gewesen, hartgesottenene Eier mit Pferdehaaren zu durchschneiden, wobei es vielleicht darauf ankam, gerade die Mitte zu treffen.

heran, und sie schlangen die Arme um einander und hielten sich umfaßt, voller Begierde (wieder) zusammenzuwachsen, und so starben sie vor Hunger und Vernachlässigung ihrer sonstigen Bedürfnisse, da sie Nichts getrennt von einander thun mochten. Und wenn etwa die eine von beiden Hälften starb und die andere noch übrig blieb, dann suchte diese sich eine andere und umfaßte dieselbe, mochte sie dabei nun auf die Hälfte eines ganzen Weibes, also das, was wir jetzt Weib nennen, oder eines ganzen Mannes treffen, und so gingen sie (mit einander) zu Grunde.

Da erbarmte sich Zeus und erfand einen andern Ausweg, indem er ihnen die Geschlechtsglieder nach vorne versetzte; denn bisher trugen sie auch diese nach außen und erzeugten und gebaren nicht in einander, sondern in die Erde wie die Cikaden.*) So verlegte er sie also nach vorne, und bewirkte dadurch die Erzeugung in einander, nämlich in dem Weiblichen durch das Männliche, zu dem Zwecke, daß, wenn dabei ein Mann auf ein Weib träfe, sie in der Umarmung zugleich erzeugten und so die Gattung fortgepflanzt würde; wenn dagegen ein Mann auf einen Mann, sie wenigstens von ihrem Zusammensein eine Befriedigung hätten und so, von derselben gesättigt, inzwischen ihren Geschäften nachgingen und für ihre übrigen Lebensverhältnisse Sorge trügen. Seit so langer Zeit ist demnach die Liebe zu einander den Menschen eingeboren und sucht die alte Natur zurückzuführen und aus Zweien Eins zu machen und die menschliche Schwäche zu heilen.

16. Jeder von uns ist demnach nur eine Halbmarke**) von

*) Wolf bemerkt hiezu, daß die Weibchen der Cikaden mit einem langen Stachel, den sie am Hintertheile haben, ein Loch in die Erde bohren und dann die Eier in dasselbe hineinlegen, wo sie denn von der Erde ausgebrütet werden.

**) Je zwei durch Gastfreundschaft verbundene Familien pflegten die beiden gleichen Hälften desselben Gegenstandes, gewöhnlich eines Würfels, unter einander zu vertheilen, um sich derselben als Erkennungsmarken bedienen zu können.

einem Menschen, weil wir zerschnitten, wie die Schollen,**) Zweie aus Einem geworden sind. Daher sucht denn Jeder beständig seine andere Hälfte. So viele nun unter den Männern ein Schnittstück von jener gemischten Gattung sind, welche damals man weiblich hieß, die richten ihre Liebe auf die Weiber, und die meisten Ehebrecher sind von dieser Art, und ebenso wiederum die Weiber, welche mannsüchtig und zum Ehebruch geneigt sind. So viele aber von den Weibern ein Schnittstück von einem Weibe sind, die richten ihren Sinn nur wenig auf die Männer, sondern wenden sich weit mehr den Frauen zu, und die mit Weibern buhlenden Weiber stammen von dieser Art. Die Männer endlich, welche ein Stück von einem Mann sind, die gehen dem Männlichen nach, und so lange sie noch Knaben sind, lieben sie, als Schnittlinge der männlichen Gattung, die Männer und haben ihre Freude daran, [p. 192] neben den Männern zu ruhen und von Männern umschlungen zu werden, und es sind dieß gerade die trefflichsten von den Knaben und Jünglingen, weil sie die mannhaftesten von Natur sind. Manche nennen sie freilich schamlos. aber mit Unrecht; denn nicht aus Schamlosigkeit thun sie dieß, sondern aus muthigem, kühnem und mannhaftem Geistestriebe, mit welchem sie dem ihnen Aehnlichen in Liebe entgegen-

*) H. Müller erinnert, daß Platon dieß Gleichniß aus Aristophanes selbst, Lysistr. V. 115, entnommen habe. Die Schollen oder Butten, eine Art von Fischen, aber sind die einzigen Thiere, die ihre beiden Augen, ihre beiden Nasenlöcher u. s. w. auf einer Seite des Kopfes haben, auch ein eben so schräges Maul u. s. w., so daß man sie beinahe für halbirt oder durchgeschnitten ansehen könnte. (So Blumenbach bei Wolf.)

kommen. Ein Hauptbeweis hiefür ist der, daß Solche allein, wenn sie herangewachsen sind, Männer werden wie sie das Staatswesen bedarf. Sind sie aber Männer geworden, dann pflegen sie die Knaben zu lieben, auf Ehe und Kindererzeugung dagegen ist ihr Sinn von Natur nicht gerichtet, sondern sie werden nur vom Gesetze dazu gezwungen; vielmehr würde es ihnen genügen, ehelos mit einander das Leben zuzubringen. Kurz, ein Solcher wird jedenfalls ein Knabenliebhaber, so wie ein Freund seines Liebhabers, indem er immer dem ihm Verwandten anhängt.

Wenn nun dabei einmal der liebende Theil, der Knabenliebhaber so wie alle Andern, auf seine wirkliche andere Hälfte trifft, dann werden sie von wunderbarer Freundschaft, Vertraulichkeit und Liebe ergriffen und wollen, um es kurz zu sagen, auch keinen Augenblick von einander lassen. Und diese, welche ihr ganzes Leben mit einander zubringen, sind es, welche doch auch nicht einmal zu sagen wüßten, was sie von einander wollen. Denn dieß kann doch wohl nicht die Gemeinschaft des Liebesgenusses sein, um dessen willen der Eine mit dem Andern so eifrig zusammen zu sein wünscht, sondern nach etwas Anderem trachtet offenbar die Seele von Beiden, was sie nicht zu sagen vermag, sondern nur ahnend zu empfinden und in Räthseln anzudeuten. Und wenn zu ihnen, während sie dasselbe Lager theilten, Hephästos mit seinen Werkzeugen hinanträte und sie fragte: „was wollt ihr Leute denn eigentlich von einander?“ und, wenn sie ihm dann es nicht zu sagen vermöchten, sie von Neuem fragte: „ist es das etwa, was ihr wünschet, möglichst „an demselben Orte mit einander zu sein und euch Tag und Nacht „nicht von einander zu trennen? Denn wenn es euch hiernach ver„langt, so will ich euch in Eins verschmelzen und zusammenschwei„ßen, so daß ihr aus Zweien Einer werdet und euer ganzes Leben „als wie ein Einziger gemeinsam verlebt, und, wann ihr sterbt,

„auch euer Tod ein gemeinschaftlicher sei, und ihr dann wiederum „auch dort im Hades Einer statt Zweier seid. Darum sehet zu, ob „dieß euer Begehr ist und ob dieß euch befriedigen würde, wenn „ihr es erlangtet;“ — wenn sie, sage ich, dieß hörten, dann würde gewißlich kein Einziger es ablehnen, oder zu erkennen geben, es sei etwas Anderes, was er wünschte, sondern jeder würde gerade das gehört zu haben glauben, wornach er schon lange Begehr trug, vereinigt und verschmolzen mit seinem Geliebten aus Zweien Eins zu werden.

Der Grund hievon nämlich liegt darin, daß dieß unsere ursprüngliche Naturbeschaffenheit ist und daß wir einst ungetheilte Ganze waren. Und so führt [p. 193] die Begierde und das Streben nach dem Ganzen den Namen Liebe. Und vorzeiten, wie gesagt, waren wir Eins; nun aber sind wir um unserer Ungerechtigkeit willen getrennt worden von dem Gott, wie die Arkader*) von den Lakedämoniern. Und es steht daher zu fürchten, wenn wir uns nicht gesittet betragen gegen die Götter, daß wir dann von Neuem zerspaltet werden, und so von Ansehen herumlaufen müssen, wie die auf den Grabsteinen ausgehauenen Reliefs, mitten durch die Nase durchgesägt wie halbirte Marken.

Deßwegen muß man Jedermann antreiben ehrfürchtig gegen die Götter zu sein, damit wir diesem Geschicke entgehen und dagegen dasjenige erlangen, zu welchem uns Eros Führer und Hort ist. Dem handle Niemand entgegen; es handelt dem aber entgegen,

*) Nämlich die Mantineer. Gleich nach dem antalkidischen Frieden, 385 v. Chr., zerstörten die Spartaner Mantinea und versetzten die Einwohner zerstreut in benachbarte Flecken. Ein starker Anachronismus, denn das Gastmahl bei Agathon war schon 31 bis 32 Jahre früher (s. Anm. zu Cap. 1 und die Einl. S. 269 f.).

wer sich den Göttern verhaßt macht. Denn wenn wir mit der Gottheit uns befreunden und versöhnen, so werden wir den uns eigentlich angehörigen Liebling finden und erlangen, was jetzt nur von Wenigen erreicht wird. Und Eryximachos möge mir dieß nicht, um meine Rede ins Lächerliche zu ziehen, so aufnehmen, als ob ich damit auf den Pausanias und Agathon anspiele*) — denn vielleicht gehören auch diese in der That zu den Wenigen und sind ihrem Ursprunge nach die Hälften Eines Mannes — ich habe vielmehr Alle, Männer und Frauen, im Sinn, wenn ich sage, daß so unser Geschlecht glückselig sein würde, wenn wir das Ziel der Liebe erreichten und Jeder den ihm eigenthümlichen Liebling erlangte und mit ihm in die alte Natur zurückkehrte. Wenn aber dieß das Höchste ist, so muß nothwendig in unsern jetzigen Zuständen das diesem Zunächstliegende das Beste sein; dieß aber ist, einen Liebling zu finden, der nach unserem Sinne geartet ist; und dem Gott, der uns dieß gewährt, müssen wir mit Fug und Recht lobsingen, dem Eros, welcher uns für die Gegenwart die größte Hülfe bereitet, indem er uns zu dem uns Verwandten hinleitet, für die Zukunft aber die größten Hoffnungen in uns erregt, er werde, wenn wir die

*) Wegen der langen Dauer ihres Liebesverhältnisses (s. d. Anm. zu Cap. 4 über den Pausanias), welches Aristophanes durch diesen heitern Scherz ins Komische zieht, denn unwillkürlich mußte dabei allen Anwesenden das lächerliche Bild eines aus Beiden zusammengewachsenen Urmenschen leibhaftig vor die Sinne treten. Dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, daß Aristophanes den Eryximachos bittet, die Sache ja nicht in diesem Lichte aufzufassen, wodurch er gerade erst recht auf diese Auffassung hinweist. Er verwahrt sich auch in der That nur dagegen, als wenn dieser persönliche Spott seine eigentliche Absicht gewesen wäre, so daß die ernste Anerkennung des Werthes einer dauernden Freundschaft darüber verloren ginge.

Ehrfurcht gegen die Götter bewahren, zu dieser ursprünglichen Natur uns zurückführen und unsere Schwäche heilend uns glücklich und selig machen.

Dieß, sprach er, lieber Eryximachos, ist meine Rede über den Eros, sehr verschieden von der deinigen. Wie ich dich nun schon bat, so ziehe sie nicht ins Lächerliche, damit wir auch von den Uebrigen hören, was ein Jeder sagen wird, nämlich Jeder von Beiden, denn nur Agathon und Sokrates sind noch übrig.*)

17. Wohl, ich will dir Gehör geben — so, erzählte Aristodemos, habe Eryximachos geantwortet — denn auch mir ist deine Rede zu Dank gesprochen. Und wenn ich nicht wüßte, daß Sokrates und Agathon**) stark sind in Sachen der Liebe, so würde ich gar sehr fürchten, daß es ihnen an Stoff gebrechen möge, da schon so

*) Strenge genommen auch noch Aristodemos, s. p. 175 A (nebst Anm.); aber Platon übersieht hier das dort Gesagte, theils weil sich die Rede eines so unbedeutenden Menschen in diesem Zusammenhange nicht mehr passend ausgenommen hätte, theils um so die Rede des Sokrates unmittelbar auf die der beiden Dichter folgen zu lassen und so eine möglichst enge Vergleichung von ihr mit denselben nahe zu legen. Darauf sind auch die Plätze gleich von vorne herein ziemlich berechnet, so wie das jetzt folgende Zwischengespräch mit Agathon und der Schluß. Dichter und Staatsmänner nehmen eben auch in der Rede des Sokrates den nächsten Rang in der Liebeskunst nach den Philosophen ein. S. auch die Einleit.

**) Agathon als noch jüngst wegen seiner Schönheit und seines Geistes viel umworbener Liebling, namentlich aber auch wegen des ungewöhnlich dauernden Verhältnisses zu Pausanias, welches eben deßhalb eine gewisse Berühmtheit erlangt hatte, da es auch von andern Schriftstellern wiederholt erwähnt wird, z. B. von Xenophon in seinem Gastmahl.

Viel und Mancherlei vorgetragen worden; nun aber bin ich trotzdem guten Muthes.

Sokrates aber habe ihm eingeworfen: du haſt eben deine Sache gut [p. 194] gemacht, mein Eryximachos; wenn du aber da ſtändeſt, wo ich jetzt, oder vielmehr wohl, wohin ich werde zu ſtehen kommen, wenn auch Agathon erſt geſprochen hat, dann würdeſt du gar ſehr fürchten und in der größten Noth ſein, eben ſo gut wie jetzt ich ſelber.

Du willſt es mir anthun,*) lieber Sokrates, habe Agathon erwidert, und mich durch den Gedanken in Verwirrung bringen, als ob die Zuhörerſchaft große Erwartungen von der Vortrefflichkeit meiner Rede hegte.

Ich müßte ſehr vergeßlich ſein, Freund Agathon, nachdem ich deinen Muth und deine Zuverſicht geſehen habe, mit welchen du die Bühne mit deinen Schauſpielern betratſt**) und einer ſo großen Zuſchauer- und Zuhörerſchaar ins Auge blickteſt, um ihr deine Reden zur Schau zu ſtellen, und nicht im Mindeſten außer Faſſung warſt, wenn ich nun dennoch hinterher glauben ſollte, du werdeſt in Verwirrung gerathen vor uns wenigen Leuten.

Aber wie, lieber Sokrates? habe Agathon entgegnet, hältſt du mich für ſo erfüllt von meinem Theaterſiege, daß ich nicht wiſſen

*) Anſpielung auf den bekannten Aberglauben, nach welchem man durch übermäßiges Lob den Neid und die Strafe der Götter auf das Haupt des Gelobten herabrief. (S. Stallbaum zu Phädon p. 95 B.)

**) Agathon war alſo in dieſem ſeinem Stücke ſelber mit als Schauſpieler aufgetreten, wie die älteren Tragiker in ihren eigenen Dramen ſtets thaten. Erſt Sophokles gab dieß wegen ſeiner ſchwachen Stimme auf. S. Bernhardy, griech. Littgeſch. II, S. 641.

ſollte, daß für einen Verſtändigen wenige Einſichtige mehr zu fürchten ſind, als viele Einſichtsloſe?

Ich würde nicht Recht daran thun, habe Sokrates verſetzt, lieber Agathon, wenn ich von dir etwas ſo Ungeſchicktes glaubte; vielmehr weiß ich recht wohl, daß, wenn du auf Einige träfeſt, die du für Kundige hielteſt, du dieſen größere Beachtung ſchenken würdeſt als der großen Menge. Ich weiß nur nicht, ob wir ſolche ſind; denn auch wir waren ja damals zugegen und gehörten mit zur großen Menge; wenn du aber auf andere wirkliche Kundige träfeſt, dann würdeſt du dich gewiß vor ihnen ſchämen, wenn du etwa glaubteſt etwas Tadelnswerthes zu thun. Oder meinſt du nicht?

Du haſt ganz Recht, erwiderte Agathon.

Aber vor der großen Menge würdeſt du dich etwa nicht ſcheuen, wenn du glaubteſt, etwas Tadelnswerthes zu thun?*)

Da ſei aber Phädros eingefallen und habe geſagt: mein lieber Agathon, wenn du dem Sokrates Rede ſtehſt, ſo wird ihm Nichts mehr daran liegen, ob etwas von dem, was wir uns jetzt hier vorgenommen haben, wirklich zur Ausführung kommt, wenn er nur Einen hat, mit dem er ein Geſpräch führen kann, zumal wenn es ein ſo ſchöner Mann iſt. Ich höre nun zwar den Sokrates auch gern ſich unterreden: jetzt aber habe ich die Verpflichtung für die Lobreden auf den Eros Sorge zu tragen und von einem jeden unter euch eine ſolche entgegenzunehmen; wenn ihr ſo eurer Pflicht gegen den Gott genügt habt, dann möget ihr Beide immerhin Geſpräche mit einander führen.

Gut geſagt, Phädros, habe Agathon erwidert, und mich ſoll

*) Dieſe ganze Zwiſchenunterredung ſetzt gewiſſermaßen das Geſpräch p. 174 C ff. fort (ſ. dort d. Anm.).

Nichts mehr abhalten zu reden; denn zu einem Wechselgespräche mit Sokrates wird auch späterhin öfter noch Zeit sein.

18. Ich will nun zuerst bemerken, wie ich glaube reden zu müssen, und dann erst wirklich reden. Es scheinen mir nämlich alle voraufgehenden Redner nicht sowohl den Gott verherrlicht, als die Menschen um der Güter willen glücklich gepriesen zu haben, von denen ihnen der Gott der Urheber ist; [p. 195] wie aber seine eigene Beschaffenheit ist, kraft welcher er ihnen diese Geschenke gewährte, hat keiner gesagt. Es gibt aber nur ein einziges richtiges Verfahren bei jeglicher Lobrede, wovon immer sie handeln mag, daß man nämlich darlegt, wie der in Rede stehende Gegenstand, und sodann wie seine Wirkungen beschaffen sind. So gebührt es denn auch uns zuerst den Eros, wie er an sich beschaffen ist, und sodann seine Gaben zu preisen.

So behaupte ich denn, daß zwar alle Götter glückselig sind, aber doch Eros, wenn es ohne Frevel und ungestraft zu sagen vergönnt ist, der glückseligste von allen, weil er der schönste und beste ist.

Der Schönste ist er aber aus folgenden Gründen. Zuerst ist er der jüngste von den Göttern, o Phädros. Den besten Beweis hiefür liefert er selbst, indem er in flüchtiger Eile das Alter flieht, welches doch offenbar schnell ist; wenigstens ereilt es uns schneller als es sollte. Das haßt nun Eros seiner Natur nach, und nähert sich ihm auch nicht einmal von Weitem. Mit der Jugend aber ist er immer verbunden und gehört selber zu ihr;*) denn der alte Spruch hat Recht, daß Gleich und Gleich sich gern gesellt. Wenn ich nun dem Phädros auch viel Anderes zugestehe, so doch dieß nicht,

*) Zu ἔστιν ist wohl mit Hommel und H. Müller νέος zu ergänzen.

daß Eros älter als Kronos und Japetos sei,*) sondern ich sage, daß er der jüngste von den Göttern ist und ewig jung, und daß jene alten Begebnisse unter den Göttern, von denen Hesiodos und Parmenides erzählen, unter der Herrschaft der Nothwendigkeit geschehen sind und nicht unter der des Eros, wenn anders sie überhaupt die Wahrheit erzählen. Denn Verstümmelungen und Fesselungen und so viele andere Gewaltthaten wären nicht unter ihnen vorgekommen, wäre Eros schon unter ihnen gewesen, sondern Freundschaft und Frieden hätten geherrscht, so wie nun, seitdem Eros unter den Göttern das Scepter führt.

Jung ist er also, neben seiner Jugend aber auch zart. Ja, es bedarf eines Dichters wie Homeros, um seine Zartheit zu zeichnen. Denn Homeros sagt, daß die Alte eine Göttin sei und zart, wenigstens ihre Füße seien zart, indem er singt:**)

leicht schweben die Füß' ihr; nimmer dem Grund' auch
Nahet sie, nein hoch wandelt sie her auf den Häuptern der Männer.

So scheint er mir ihre Zartheit an einem herrlichen Belege klar zu machen, nämlich, daß sie nicht auf dem Harten wandelt, sondern auf dem Weichen. Eben desselben Beleges wollen auch wir uns nun beim Eros bedienen für seine Zartheit. Denn nicht auf der Erde wandelt er, noch auf den Schädeln, die auch nicht so weich sind, sondern in dem Weichsten von Allem wandelt und wohnt er. Denn in den Gemüthern und Seelen der Götter und der Menschen hat er seine Wohnung gegründet, und ferner auch wiederum nicht in

*) Sprüchwörtliche Redensart, durch deren Anwendung Phädros' Behauptung ein komischer Anstrich gegeben wird.

**) Il. XIX, 92 ff. Mit diesem Citat wird auch hier wieder ein völlig sophistisches Spiel getrieben, ein ganz fremder Sinn hineingelegt und derselbe Anfangs gelobt, um ihn nachher desto ungestörter zu verspotten.

allen Seelen der Reihe nach, sondern wo er eine trifft, die ein hartes Gemüth hat, die flieht er, wo aber eine, die ein weiches hat, die bewohnt er. Da er nun aber mit seinen Füßen wie mit seinem ganzen Sein nur das Weichste von dem Weichsten berührt, so muß er nothwendig zart sein.

[p. 196] So ist er denn der Jüngste und der Zarteste, dazu aber auch geschmeidig in seinem Aeußern. Denn er würde nicht im Stande sein, sich (so, wie er thut) überall umzuschmiegen und sich heimlich in jede Seele hineinzuschleichen und wieder herauszuschleichen, wenn er ungelenk wäre. Ein gewichtiges Zeugniß für seine ebenmäßige und geschmeidige Körperbildung legt aber auch sein edler Anstand ab, welcher eingestandenermaßen dem Eros vorzugsweise von Allen zukommt, denn nur mit der Anmuth verträgt sich die Liebe.

Ferner die Schönheit seiner Farbe erhellt aus dem Verweilen des Gottes unter Blüthen; denn in einem blüthenarmen oder verblühten Leibe oder Geiste oder was es sonst sein mag, da verweilt Eros nicht; wo aber ein blüthenreicher und duftiger Ort ist, da weilt er und ruht er.

19. Für die Schönheit des Gottes zeugt nun dieß Alles schon hinlänglich, und noch viel Anderes ließe sich sagen; über die Tugend des Eros aber haben wir nunmehr zu reden. Das Größte ist, daß Eros weder Unrecht thut noch Unrecht erleidet, weder an einem Gott, noch von einem Gott, weder an einem Menschen, noch von einem Menschen. Denn gewaltsam leidet er weder selbst, wenn er etwas leidet, denn Gewalt berührt den Eros nicht, noch thut er Anderen, was er thut; denn freiwillig dient Jeder in Jedem dem Eros. Was man aber freiwillig dem zugesteht, dem Annehmen und Ablehnen freisteht, das erklären die Könige der Staaten, die Gesetze, für entsprechend der Gerechtigkeit.

Neben seiner Gerechtigkeit ist er aber auch der höchsten Besonnenheit voll. Denn darin stimmen Alle überein, Besonnenheit heiße: die Lüste und Begierden beherrschen, und über den Eros siege keine andere Lust; unterliegen sie ihm aber, so sind sie ja die Beherrschten, und er ist ihr Herrscher; wenn er aber über die Lüste und Begierden herrscht, dann sollte er darnach doch wohl ganz vorwiegend besonnen sein.

Doch auch an Tapferkeit kann sich mit dem Eros Ares selber nicht messen. Denn nicht der Kriegsgott hält den Liebesgott gefangen, sondern der Gott der Liebe den Gott des Krieges, nämlich der Liebe zur Aphrodite wie man sagt. *) Wer aber gefangen hält, ist überlegen Dem, der gefangen gehalten wird. Wer aber dem Tapfersten unter allen Uebrigen überlegen ist, der muß doch wohl der Allertapferste sein.

Ueber die Gerechtigkeit und Besonnenheit und Tapferkeit des Gottes haben wir nun also gesprochen; dagegen fehlt noch die Weisheit; so weit es möglich ist, müssen wir daher auch hier nicht zurückzubleiben versuchen. Und zuvörderst nun, damit auch ich meine Kunst zu Ehren bringe, wie Eryximachos die seinige **), ist der Gott ein so fertiger Dichter, daß er auch Andere dazu macht; denn wohl Jeder wird zum Dichter, den die Liebe berührt, wenn er auch zuvor den Musen fremd war. Dieß können wir wohl zum Beweise dafür gebrauchen, daß Eros selber ein schaffender Geist ist überhaupt in allen Künsten der Musen. Denn was Einer selber nicht hat, das kann er auch keinem Andern geben, und was Einer selber nicht weiß, das kann er auch keinen Anderen lehren. Aber auch [p. 197] die schöpferische Zeugung aller lebendigen Wesen,

*) Vgl. Odyss. VIII, 266 ff.
**) Cap. 12.

wer wollte leugnen, daß sie der Weisheit des Eros entspringt, daß diese es ist, durch welche alles Lebende erzeugt und geboren wird? Ferner in der Ausübung aller anderen Künste, wissen wir da nicht, daß, wer den Gott zum Lehrmeister hatte, zu Ruhm und Glanz hervorging, während der, den Eros nicht berührte, im Dunkel blieb? So erfand ja Apollon die Kunst des Bogenschießens und des Heilens und des Wahrsagens, aus Eifer und Liebe zur Sache getrieben, so daß also auch er hierin ein Schüler des Eros war, und die Musen die der Musik, und Hephästos die des Schmiedens, und Athene des Webens, und Zeus die der Leitung der Götter und Menschen. Deßhalb wurden auch die Angelegenheiten der Götter geordnet, seitdem die Liebe unter ihnen erwuchs, nämlich die Liebe zum Schönen; denn im Häßlichen waltet Eros nicht; zuvor aber geschahen, wie ich schon im Anfang bemerkte, viele Gewaltthaten unter den Göttern, wie man sagt, weil die Gewalt der Nothwendigkeit unter ihnen herrschte; seitdem dagegen dieser Gott geboren war, da erwuchs aus der Liebe zum Schönen alles Gute für Götter und Menschen.

So scheint mir denn Eros, indem er erstlich selbst der Schönste und Beste ist, sodann auch allen Anderen ähnliche Vorzüge zu verleihen, mein Phädros. Und ich fühle mich getrieben auch in Versen dieß auszusprechen, daß er der ist, welcher gewährt:

Süßen Frieden den Menschen und spiegelnde Glätte der Meerflut,
Ruhe von brausenden Stürmen, und friedlichen Schlummer dem Lager.*)

Er entlediget uns der Entfremdung und erfüllt uns mit Vertrau-

*) Wir folgen mit Hermann der Vermuthung W. Dindorfs: *κοίτῃ δ' ὕπνον νηνεδῆ*, mit Streichung der Interpunktion hinter *γαλήνην*, so daß Glätte und Ruhe von Stürmen gleichsam in einen Begriff verwächst.

lichkeit; denn er ist es, welcher alle Zusammenkünfte von solcher Natur unter uns veranstaltet, indem er bei den Festen, Reigentänzen und Opfern unser Führer ist, Mildheit uns gewährend, von der Wildheit uns entleerend, freigebig mit Wohlwollen, unergiebig an Uebelwollen, huldvoll den Guten, gern gesehen den Weisen, bewundernswürdig den Göttern, erstrebenswerth den Nichtbesitzenden, behaltenswerth den Besitzern, des Wohllebens, der Pracht, der Kostbarkeit, der Anmuth, des Reizes, des Verlangens Vater, achtsam für Gute, achtlos für Schlechte, im Wanken, im Bangen, im Verlangen, in Gedanken der beste Vorstand, Beistand, Helfer und Retter, aller Götter und Menschen Zier, der schönste und beste Führer, dem Jedermann folgen muß, schön lobsingend und einstimmend in den schönen Gesang, mit welchem er aller Götter und Menschen Sinne bezaubert.

Dieß ist meine Rede, lieber Phädros, die ich dem Gotte weihe, in welcher sich der Scherz mit dem nöthigen Ernste, so weit meine Kräfte reichen, vereinigte.

[p. 198] 20. Als Agathon geendet, sagte Aristodemos, sei ein allgemeiner Beifallsjubel unter den Anwesenden darüber ausgebrochen, wie würdig der junge Mann seiner selbst und des Gottes gesprochen. Da habe denn Sokrates den Eryximachos angesehen und ihn gefragt: scheint dir nun, Sohn des Akumenos, meine vorher gehegte Furcht grundlos gewesen zu sein? oder habe ich nicht vielmehr so eben ganz recht prophezeit, daß Agathon wundervoll sprechen, ich aber in Verlegenheit kommen würde?

Das Eine, habe Eryximachos erwidert, scheinst du richtig vorausgesagt zu haben, daß Agathon gut reden werde, das Andere aber, daß du in Verlegenheit gerathen werdest, glaube ich noch nicht.

Und Sokrates habe ihm eingeworfen: du Glücklicher, wie

sollte ich denn wohl nicht in Verlegenheit sein und jeder Andere (an meiner Stelle), wenn ich nach einem so schönen und so reichhaltigen Vortrage noch einen neuen halten soll? Das Uebrige ist freilich nicht Alles gleich sehr bewundernswerth, aber am Schlusse die Schönheit der Ausdrücke und Wendungen, welchen Zuhörer hätte die wohl nicht in Staunen versetzt? Ich wenigstens, wenn ich bedachte, daß ich selber auch nichts annähernd Schönes werde zu bieten im Stande sein, wäre vor Scham beinahe weggelaufen, wenn ich nur gekonnt hätte. Denn an den Gorgias erinnerte mich die Rede, und so ging es mir ganz nach den Worten des Homeros, ich fürchtete, es möge Agathon am Schluß das Haupt des gewaltigen Redners Gorgias (wie ein Gorgonenhaupt) *) gegen meine Rede wenden und mich stumm wie einen Stein machen. Und da bemerkte ich erst, wie lächerlich mein Versprechen gewesen war, auch meinerseits in eurer Reihe dem Eros eine Lobrede zu halten, und meine Behauptung, in Sachen der Liebe stark zu sein, da ich doch Nichts davon wußte, wie man es bei einer Lobrede auf jeden lebendigen Gegenstand anzufangen hat. Denn ich glaubte in meiner Einfalt, man brauche nur die Wahrheit zu sagen über dasjenige, was man gerade loben will, und dieß müsse die Grundlage bilden, hieraus aber müsse man das Schönste herauswählen und es möglichst angemessen ordnen. Und ich dachte mir Wunder was Großes damit, wie schön ich sprechen würde, da ich ja die wahre Aufgabe jeder Lobrede zu kennen meinte. Nun aber ist nicht dieß, wie es scheint, die richtige Weise, sondern man muß vielmehr dem Gegenstande das Größte und Schönste zuschreiben, mag es sich nun damit wirklich so verhalten oder nicht. Geschieht es auch mit Unrecht, so kommt doch darauf gar Nichts an. Wir sind nämlich, wie es scheint, vorher dahin übereingekommen, daß Jeder von uns sich nur den Anschein geben soll, den Eros zu preisen, nicht aber ihn wirklich zu preisen. Deßhalb, denke ich, sucht ihr daher alle mögliche Beredsamkeit hervor [p. 199] und häuft sie auf den Eros, und behauptet, er sei so oder so beschaffen und so großer Güter Urheber, um ihn als den Schönsten und Besten erscheinen zu lassen, nämlich den Unkundigen, denn den Kundigen doch wohl schwerlich. Und so klingt denn euer Lob recht schön und erhaben. Ich dagegen kannte hiernach die Art, wie man loben muß, nicht, und, ohne sie zu kennen, versprach ich euch, selber gleichfalls den Eros zu loben, wenn die Reihe an mir wäre. So gab euch also nur die Zunge das Versprechen und nicht der Geist. *) So fahre es denn hin. Denn nicht werde ich in dieser Weise weiter loben, denn ich vermöchte es nicht, gewiß nicht. Aber die Wahrheit will ich euch vortragen, wenn ihr wollt, in meiner Weise, und nicht in der eurer Reden, damit ich nicht Lachen errege. Siehe nun zu, lieber Phädros, ob dir auch mit einer solchen Rede gedient ist, welche dir über den Eros die Wahrheit anzuhören gibt, aber in einer solchen Wahl der Ausdrücke und Stellung der Redewendungen, wie sie sich ihr gerade **) darbieten wollen.

Aristodemos erzählte nun, daß Phädros und die Uebrigen ihn hierauf aufgefordert hätten so zu reden, wie er selber es für gut fände.

*) Nämlich das versteinernde Haupt der Gorgone Medusa, s. Odyss. XI, 633 f. Ueber Gorgias s. das platonische Gespräch seines Namens und die Uebers. des Phädros, S. 148 Anmerk.

*) Mit Anspielung auf den bekannten Vers des Euripides, Hippolyt. 612.

**) Wir lesen mit Hermann: ὁποία δὴ κ. τ. λ.

So erlaube denn, sei er fortgefahren, lieber Phädros, daß ich erst den Agathon nach einer Kleinigkeit frage, um in Uebereinstimmung mit ihm sodann meine Rede beginnen zu können.

Wohl, ich erlaube es dir, habe Phädros erwidert: frage ihn nur.

Hierauf habe denn Sokrates ungefähr hiemit begonnen.

21. Allerdings, mein lieber Agathon, scheinst du mir deine Rede vortrefflich angelegt zu haben mit deiner Bemerkung, daß man zuerst von dem Eros an sich zeigen müsse, wie er beschaffen ist, und dann erst von seinen Werken. Diesem Eingang stimme ich mit Freuden bei. Wohlan denn, sage mir von Eros, da du seine übrigen Eigenschaften gar schön und herrlich entwickelt hast, auch noch dieses: ist die Liebe in dieser ihrer Beschaffenheit Liebe von Etwas oder von Nichts? Ich meine damit nicht die Abstammung, als ob ich dich fragen wollte, ob Eros von einer Mutter oder von einem Vater her ist — denn das wäre eine lächerliche Frage, ob Eros von mütterlicher oder von väterlicher Seite her die Liebe ist*) — sondern wie wenn ich dir über „Vater" dieselbe Frage vorlegte: ist der Vater Vater von Etwas oder nicht? Du würdest mir nämlich dann doch wohl sagen, wenn du richtig antworten wolltest, daß er als Vater dieß von einem Sohne oder einer Tochter ist, oder nicht?

Gewiß, habe Agathon erwidert.

Ist es nun nicht mit der Mutter eben so?

Auch das habe er zugestanden.

Beantworte mir demnach noch einige Fragen, sei Sokrates fortgefahren, damit du noch besser begreifst, was ich will. Wenn ich dich nämlich fragte: wie weiter? Wie steht es mit dem Bruder?

*) Offenbar Polemik gegen den Eingang der Rede des Pausanias.

Ist er das, was er ist, nicht eben dadurch, daß er Bruder von Etwas ist? oder nicht?

Er sei es, habe Jener erwidert.

Und zwar von einem Bruder oder einer Schwester, nicht wahr?

Auch das habe er zugegeben.

Versuche nun darnach, hätte Sokrates weiter gesprochen, mir auch über die Liebe zu antworten. Ist sie die Liebe von Nichts oder von Etwas?

Freilich ist sie Liebe zu dem . . . [p. 200.]

Das behalte jetzt noch bei dir im Gedächtniß, sei ihm Sokrates ins Wort gefallen, welches ihr Gegenstand ist. Jetzt dagegen sage mir nur so viel: begehrt die Liebe eben dieses Gegenstandes, auf welchen sie gerichtet ist, oder nicht?

Freilich, habe er entgegnet.

Diesen Gegenstand nun, welchen sie begehrt und liebt, begehrt und liebt sie den, indem sie ihn besitzt, oder indem sie ihn nicht besitzt?

Indem sie ihn nicht besitzt, wie es scheint, sei die Antwort gewesen.

Siehe doch zu, habe ihn Sokrates berichtigt, ob es nicht statt des bloßen Scheines wirklich nothwendig so ist, daß das Begehrende dessen begehrt, wessen es ermangelt, oder, wenn es ihm nicht mangelt, dann es auch gar nicht begehrt. Mir nämlich scheint dieß ganz wunderbar nothwendig zu sein, lieber Agathon; wie aber dir?

Auch mir scheint es so, habe dieser geantwortet.

Wohl gesprochen. Wünscht nun wohl Jemand, wenn er schon groß ist, noch groß, oder, wenn stark, noch stark zu sein?

Das ist nach dem Zugestandenen unmöglich.

Nämlich wer dieß schon ist, der dürfte dessen wohl nicht mehr ermangeln.

Du hast Recht. —

Zwar könnte wohl gewissermaßen, habe Sokrates sich selber eingewandt, der Starke stark und der Schnelle schnell und der Gesunde gesund zu sein wünschen. Wenigstens könnte wohl Jemand von diesen und allen entsprechenden Fällen Solches glauben, daß die so Beschaffenen und im Besitz dieser Dinge Befindlichen dennoch das, was sie besitzen, auch zugleich begehren. Damit wir uns also nicht täuschen lassen, führe ich dieß noch weiter aus. Es besitzen nämlich diese, wenn du darauf achtest, Agathon, das von ihnen Besessene zur Zeit ganz nothwendigerweise wirklich, gleichviel, ob sie es wünschen oder nicht, und wer könnte dann noch darnach begehren? Wenn nun aber doch Jemand sagte, ich, der ich gesund bin, wünsche auch gesund, und ich, der ich reich bin, wünsche auch reich zu sein und trage Begehr nach eben dem, was ich besitze, so würden wir ihm entgegnen: nämlich du, guter Mann, der du Reichthum besitzest und Gesundheit und Stärke, wünschest dieselben auch für die Zukunft zu besitzen, denn gegenwärtig hast du sie, du magst wollen oder nicht. Prüfe also, wenn du dieß sagst: ich begehre das Vorhandene, ob du damit wohl etwas Anderes sagen willst, als dieß: ich wünsche, daß das jetzt Vorhandene es mir auch in Zukunft sei. Müßte er das nicht zugeben?

Agathon hätte dieß eingeräumt, erzählte Aristodemos.

Sokrates aber sei fortgefahren: dieser Wunsch nun aber, daß ihm dieß auch für die Zukunft erhalten bleibe, besagt der wohl etwas Anderes, als dasjenige lieben, was ihm noch nicht in seiner Gewalt steht und was er noch nicht besitzt?

Gewiß nicht, habe Jener geantwortet.

Also auch dieser so gut wie jeder andere Begehrende begehrt nach dem, was noch nicht in seiner Gewalt steht und für ihn noch nicht vorhanden ist und was er nicht besitzt und nicht ist und wessen

er ermangelt, und von dieser Art ist alles das, worauf Begierde und Liebe gerichtet sind?

Ja wohl, habe die Antwort gelautet.

Wohlan, habe Sokrates gesagt, verständigen wir uns noch einmal über das Bisherige. Erstens ist also die Liebe Liebe zu Etwas, und zweitens zu dem, woran sie Mangel leidet.

Ja, war die Antwort.

Jetzt erinnere ich dich ferner, welches nach deiner Rede der [p. 201] Gegenstand der Liebe war, oder, wenn du willst, will ich dich daran erinnern. Ich glaube nämlich, du sagtest ungefähr so, daß die Verhältnisse unter den Göttern geordnet worden wären durch die Liebe zum Schönen, denn zum Häßlichen gäbe es keine Liebe. Sagtest du nicht so ungefähr?

Ich that es, versetzte Agathon.

Und ganz recht thatest du daran, mein Freund, erwiderte Sokrates. Wenn sich dieß nun so verhält, so wäre die Liebe Liebe zur Schönheit, nicht aber zur Häßlichkeit?

Das gestand er zu.

Räumten wir nun nicht so eben ein, daß sie dasjenige liebe, was sie entbehrt und nicht besitzt?

Ja, sprach Agathon.

Folglich entbehrt Eros der Schönheit und besitzt sie nicht.

Nothwendigerweise, entgegnete er.

Wie nun, was der Schönheit entbehrt und sie keineswegs besitzt, das nennst du trotzdem schön?

Gewiß nicht.

Willst du also auch nun noch behaupten, daß Eros schön sei, wenn dem also ist?

Und Agathon habe gesagt: fast scheine ich, lieber Sokrates, von dem, was ich vorher sagte, (selber) nichts verstanden zu haben.

Und doch sprachst du schön, mein Agathon, erwiderte Sokrates. Aber eine Kleinigkeit beantworte mir noch. Scheint dir das Gute nicht auch schön zu sein?

Allerdings.

Wenn also Eros des Schönen ermangelt, das Gute aber schön ist, so dürfte er auch des Guten ermangeln?

Ich kann dir, lieber Sokrates, nicht widersprechen, habe Agathon versetzt, sondern möge es sich so verhalten, wie du sagst.

Nicht doch, warf ihm Sokrates ein, sondern der Wahrheit vermagst du nicht zu widersprechen,*) mein theurer Agathon; mit dem Sokrates würde dir dieß dagegen ein Leichtes sein.

22. Und so will ich denn auch dich von nun ab unangefochten lassen und will vielmehr die Ansichten über den Eros, welche ich von einer Mantineerin, der Diotima, hörte, welche in diesen, so wie in vielen anderen Dingen weise war und den Athenern einst bei Gelegenheit eines Opfers vor dem Ausbruche der Pest**) einen zehnjährigen Aufschub dieser Krankheit erwirkte,***) und welche auch

*) Wir würden von unserm christlichen Standpunkte aus, nach welchem wir vielmehr Gott selber als die Liebe bezeichnen, dieß schwerlich so unbedingt als Wahrheit zugestehen; allerdings beruht die Liebe auf einem Bedürfniß, aber eben so gut des Gebens, als des Empfangens, und Platon selber lenkt nachher nach dieser Richtung ein, wie er denn ja auch wiederholt von der Liebe Gottes zu den Menschen spricht, s. z. B. p. 212 A zu Ende.

**) Im Jahre 430, s. Thukyd. II. 47—54.

***) Diese Angabe dient nur dazu, der Diotima einen priesterlichen Charakter beizulegen, und spricht daher nicht gegen die Annahme, daß sie eine erdichtete Person sei, so wie überhaupt noch Niemand die hiefür von Hermann in der Gelegenheitsschrift De Socratis magistris geltend gemachten Gründe zu widerlegen auch nur versucht hat. Alle Erwähnungen der

mich in Betreff der Liebe belehrte, — also die Aeußerungen von jener will ich jetzt meinestheils,*) so gut ich vermag, mit Anknüpfung an das, worüber ich mit Agathon übereingekommen bin, euch wiederzugeben versuchen. Man muß nämlich in der That, wie du auseinandersetztest, mein Agathon, zuerst, was Eros an sich und wie er beschaffen ist, und sodann seine Wirkungen erörtern. Es scheint mir nun am Leichtesten dieß so zu thun, wie es einst die Fremde durch vorgelegte Fragen mit mir durchging. Denn auch ich äußerte mich gegen sie ungefähr auf ähnliche Weise, wie eben Agathon gegen mich, daß Eros ein großer Gott wäre und zu den Schönen gehöre, und sie widerlegte mich wiederum mit eben denselben Gründen, wie ich ihn, dahin, daß er meinen eigenen Worten zufolge weder schön noch gut sei. Ich aber warf ihr entgegen: Was soll das heißen, Diotima? Ist also Eros häßlich und schlecht?

Sie aber sprach: frevle nicht! Oder glaubst du, was nicht schön ist, das sei deßhalb auch nothwendigerweise schon häßlich?

Freilich glaube ich das. [p. 202]

Auch was nicht weise, deßhalb schon unwissend? Oder weißt du nicht, daß es ein Mittleres zwischen Weisheit und Unverstand gibt?

Diotima bei Späteren sind offenbar selber erst aus dieser Stelle geflossen. Jener priesterliche Charakter aber war außer dem in der Einleitung Bemerkten nöthig, weil dieser allein es zuließ, einer anständigen und sittsamen Frau Reden über die Liebe, und noch dazu so unverhüllter Art, in den Mund zu legen. Denn das Anstandsgefühl unter den Männern war zwar, wie aus den Proben in vorliegender Schrift selber zu ersehen, weit weniger zart, als das moderne; aber den gesitteten Frauen ward dagegen eben wegen ihrer untergeordneten Stellung desto weniger erlaubt.

*) Wir lesen ἐπ' ἐμαυτοῦ mit Bast u. A.

Und was wäre dieß?

Wenn man sich das Richtige vorstellt, ohne daß man Gründe für die Richtigkeit desselben anzugeben vermag, weißt du nicht, daß dieß einerseits noch kein Wissen ist — denn wie könnte etwas der Gründe Entbehrendes ein Wissen sein! — andererseits aber auch keine Unwissenheit? Denn wie sollte es wohl Unwissenheit sein, wenn man doch im Besitze des Richtigen ist! So ist also doch wohl die richtige Vorstellung ein solches Mittelding zwischen Einsicht und Unwissenheit.

Du hast Recht, versetzte ich.

Halte es also nicht für nothwendig, daß das Nichtschöne häßlich und das Nichtgute schlecht und böse sein müsse. So nimm denn auch vom Eros, wenn du selber zugestehst, daß er nicht gut, und nicht schön sei, deßhalb um Nichts mehr an, daß er häßlich und schlecht sein müsse, sondern nur daß er ein Mittleres zwischen Beiden sei, sprach sie.

Und doch, warf ich ein, stimmen Alle darin überein, daß er ein großer Gott sei.

Meinst du alle Unwissenden, fragte sie, oder auch alle Kundigen?

Alle ohne Ausnahme.

Aber wie sollte doch, erwiderte sie lachend, Freund Sokrates, von denen dahin gestimmt werden können, daß er ein großer Gott sei, die ihn nicht einmal für einen Gott halten!

Wer sind die? fragte ich.

Einer bist du, war ihre Antwort, und eine Andere ich.

Wie meinst du das? erwiderte ich.

Und sie sprach: ganz einfach. Sage mir nämlich nur: hältst du nicht alle Götter für glückselig und schön? Oder würdest du wagen zu behaupten, daß irgend einer von ihnen dieß nicht sei?

Beim Zeus, nein, entgegnete ich.

Nennst du aber nicht glückselig diejenigen, welche das Gute und Schöne besitzen?

Allerdings.

Nun hast du aber doch zugestanden, daß Eros aus Mangel am Guten und Schönen nach eben diesem strebt, dessen er ermangelt.

Das habe ich.

Wie sollte er also wohl ein Gott sein, da er des Guten und Schönen untheilhaftig ist?

Freilich kann er dieß dann nicht sein, wie es scheint.

Siehst du nun, sagte sie, daß auch du den Eros nicht für einen Gott hältst?

23. Was wäre denn also Eros? wandte ich ein: etwa ein Sterblicher?

Keineswegs.

Aber was denn?

Ganz nach dem Vorigen, ein Mittelwesen zwischen Sterblichem und Unsterblichem.

Was heißt das, Diotima?

Ein großer Dämon, lieber Sokrates; denn alles Dämonische ist eben das Mittelglied zwischen Gott und Mensch.

Welche Aufgabe hat es denn?

Dolmetsch und Bote zu sein von den Menschen bei den Göttern und von den Göttern bei den Menschen, von den Einen für ihre Gebete und Opfer, von den Andern für ihre Befehle und ihre Vergeltungen der Opfer, und so die Kluft zwischen Beiden auszufüllen, so daß durch seine Vermittlung das All sich mit selber zusammenbindet. Und durch dasselbe hat auch die gesammte Mantik ihren Fortgang, und die Kunst der Priester in Bezug auf Opfer und

Weihungen und Besprechungen, und die gesammte Wahrsagerei und [p. 203] Zauberei. Nämlich nicht unmittelbar tritt die Gottheit mit dem Menschen in Berührung, sondern durch seine Vermittelung geht aller Verkehr und alle Zwiesprach der Götter mit den Menschen im Wachen wie im Schlafe. Und wer dieser Dinge kundig ist, der ist ein dämonenbeseelter (und daher dem Höheren zustrebender), wer aber irgend eines anderen in Künsten oder Gewerben, der ist ein (bloß) handwerksmäßiger Mann. Solcher Dämonen gibt es nun viele und von mannigfacher Art, einer von ihnen ist aber auch Eros.

Von welchem Vater und welcher Mutter stammt er denn her? fuhr ich fort.

Das ist weitläufiger auseinanderzusetzen; indessen will ich es dir trotzdem mittheilen. Als nämlich Aphrodite geboren war, hielten die Götter einen Schmaus, und mit den anderen auch Poros (Betrieb), der Sohn der Metis (Weisheit). Als sie aber abgespeist hatten, da kam Penia (Armuth), um sich etwas zu erbetteln, da es ja festlich herging, und stand an der Thüre. Poros nun begab sich, trunken vom Nektar — denn Wein gab es damals noch nicht — in den Garten des Zeus und schlief in schwerem Rausche ein. Da macht Penia ihrer Bedürftigkeit wegen den Anschlag, ein Kind vom Poros zu bekommen: sie legt sich also zu ihm hin und empfing den Eros. Deßhalb ist Eros der Begleiter und Diener der Aphrodite, weil er an ihrem Geburtsfeste erzeugt ward und zugleich von Natur ein Liebhaber des Schönen ist, da ja auch Aphrodite schön ist. Als Sohn des Poros und der Penia nun ist dem Eros ein solches Loos zu Theil geworden. Erstens ist er beständig arm, und viel fehlt daran, daß er zart und schön wäre, wie die Meisten glauben, sondern er ist rauh und nachläßig im Aeußern, barfuß und obdachlos, und ohne Decken schläft er auf der bloßen Erde,

indem er vor den Thüren und auf den Straßen unter freiem Himmel übernachtet, gemäß der Natur seiner Mutter stets der Dürftigkeit Genosse. Von seinem Vater her aber stellt er wiederum dem Schönen und Guten nach, ist mannhaft, verwegen und beharrlich, ein gewaltiger Jäger und unaufhörlicher Ränkeschmied, welcher stets nach der Wahrheit trachtet und sie sich auch zu erwerben versteht, ein Philosoph sein ganzes Leben hindurch, ein gewaltiger Zauberer, Giftmischer und Sophist; und weder wie ein Unsterblicher ist er geartet noch wie ein Sterblicher, sondern an demselben Tage blüht er bald und gedeiht, wenn er die Fülle des Erstrebten erlangt hat, bald stirbt er dahin; immer aber erwacht er wieder zum Leben vermöge der Natur seines Vaters; das Gewonnene jedoch rinnt ihm immer wieder von dannen, so daß Eros weder Mangel leidet, noch auch Reichthum besitzt, und also vielmehr *) zwischen Weisheit und Unwissenheit in der Mitte steht. Es verhält sich nämlich damit folgendermaßen. Keiner der Götter philosophirt oder begehrt [p. 204] weise zu werden, denn sie sind es bereits, noch auch wenn sonst Jemand weise ist, philosophirt dieser. Eben so wenig philosophiren wiederum die Unverständigen, noch begehren sie weise zu werden. Denn das eben ist das Verderbliche am Unverstand, daß man, ohne schön, gut und verständig zu sein, dennoch sich selber genug dünkt. Wer nun nicht glaubt bedürftig zu sein, der begehrt auch dessen nicht, wessen er nicht zu bedürfen glaubt.

Wer sind denn also, Diotima, fragte ich, die Philosophirenden, wenn doch weder die Weisen noch die Unwissenden?

Das ist doch nun wohl auch einem Kinde klar, erwiderte sie,

*) Wir folgen mit Hermann der Lesart σοφίας τε, mit Weglassung des folgenden αὖ.

daß es die zwischen Beiden in der Mitte Stehenden sind, und zu ihrer Zahl gehört nun wiederum auch Eros. Denn gewiß zählt doch die Weisheit zu dem Allerschönsten; die Liebe aber ist auf alles Schöne gerichtet: folglich ist Eros ein Philosoph; als Philosoph aber steht er in der Mitte zwischen einem Weisen und einem Unwissenden. Ursache auch hievon ist ihm seine Geburt, denn er stammt von einem weisen und erfindungsreichen Vater, aber von einer unweisen und ungeschickten Mutter. So ist die Natur dieses Dämons beschaffen, mein lieber Sokrates; daß du dir aber den Eros ganz anders vorstellest, ist gar nicht zu verwundern. Du meintest nämlich, wie ich aus deinen Aeußerungen schließen zu können glaube, daß Eros das Geliebte und nicht das Liebende sei. Deßwegen, denke ich, erschien dir Eros so überaus schön. Denn das Liebenswürdige ist in der That das wahrhaft Schöne, Zarte, Vollendete und selig zu Preisende; das Liebende aber trägt eine ganz andere Gestalt an sich, und zwar die, welche ich so eben mit dir betrachtet habe.

24. Und ich versetzte: sei es denn, Fremdlingin, gewiß hast du Recht. Aber welchen Nutzen gewährt denn Eros in dieser seiner Beschaffenheit den Menschen?

Darüber will ich nun zunächst, sagte sie, lieber Sokrates, dich zu belehren versuchen. Es ist nun also Eros von solcher Beschaffenheit und Herkunft, und die Liebe ist, wie du sagst, auf das Schöne gerichtet. Wenn nun aber Jemand uns fragte: in wie fern ist denn die Liebe auf das Schöne gerichtet, o Sokrates und Diotima? was würden wir ihm antworten? Doch ich will es noch deutlicher ausdrücken: wer des Schönen begehrt, was ist Dem dabei der eigentliche Zweck seines Begehrens?

Daß es ihm zu Theil werde, war meine Antwort.

Diese Erwiderung, wandte sie ein, bedarf einer neuen Frage; was wird denn dem damit zu Theil, welchem das Schöne zu Theil wird?

Auf diese Frage, gestand ich, habe ich durchaus nicht mehr sogleich eine rechte Antwort zur Hand.

Nun, erwiderte sie, wie, wenn Jemand statt des Schönen das Gute setzte und dich dann fragte: wohlan, Sokrates, wer das Gute liebt, was begehrt der eigentlich damit?*)

Daß es ihm zu Theil werde, war meine Entgegnung.

Und was wird Jenem zu Theil, welchem das Gute zu Theil wird? [p. 205.]

Das, erwiderte ich, kann ich leichter beantworten: er wird glückselig.

Denn durch den Besitz des Guten, fügte ich hinzu, sind die Glückseligen glückselig. Und nun bedarf es nicht mehr der weiteren Frage: was erstrebt derjenige eigentlich damit, welcher glückselig zu sein wünscht? sondern hier scheint die Antwort am Ziele angelangt zu sein.

Sehr wahr, bemerkte ich.

Diesen Wunsch und diese Liebe aber — hältst du sie nicht für etwas allen Menschen Gemeinsames, und glaubst du nicht, daß Jedermann das Gute für immer zu besitzen wünscht? oder wie meinst du?

So wie du sagst, war meine Erwiderung: ich halte sie Allen für gemeinsam.

*) Der Sinn dieser Stelle ist klar; über die richtige Lesart aber wird sich kaum sicher entscheiden lassen. Am Liebsten möchten wir denen folgen, welche — mit Streichung des erstern ἐρῶ oder ἐρᾷ — einfach so lesen: ὁ ἐρῶν τῶν ἀγαθῶν τί ἐρᾷ;

Warum sagen wir, fuhr sie fort, lieber Sokrates, denn nicht von Allen, daß sie lieben, wenn anders sie doch Alle dasselbe und stets begehren, sondern nur von Einigen, von Andern aber nicht?

Das nimmt mich selber Wunder, sprach ich.

Laß es dich nicht wundern, berichtigte sie: wir nehmen nämlich von der Liebe nur eine besondere Art ab und benennen sie mit dem Namen des Ganzen, Liebe, für die übrigen Arten aber bedienen wir uns anderer Benennungen (ganz ähnlich, wie wir es auch in anderen Fällen machen).

Wie zum Beispiel? fragte ich.

Zum Beispiel im folgenden Falle. Du weißt doch, (daß Dichten eigentlich alles Schaffen bezeichnet, und)*) daß das Schaffen etwas gar Vielfältiges ist. Denn allem Demjenigen, was die Ursache dafür ist, daß irgend etwas aus dem Nichtsein in das Sein übergeht, legen wir eine schaffende Thätigkeit bei, so daß eigentlich auch die Werke sämmtlicher Künste Dichtungen und ihre Meister Dichter heißen müßten.

Du hast Recht.

Nichts desto weniger, fuhr sie fort, weißt du aber doch auch, daß sie nicht Dichter genannt werden, sondern andere Bezeichnungen empfangen, daß vielmehr von der ganzen Gattung ein kleiner Theil, nämlich der, welcher auf Tonkunst und Sylbenmaß sich bezieht, ausgeschieden und mit dem Namen belegt wird, welcher vielmehr dem

*) Die Uebersetzung mußte hier etwas freier ausfallen, weil unser deutsches Wort „dichten" nicht so sehr, wie das griechische ποιεῖν, die weitere Bedeutung neben der engeren bewahrt hat, sondern nur in gewissen Redensarten, z. B. Dichten und Trachten, Dichten und Sinnen, Dichten und Streben u. s. w.

Ganzen zukommen sollte. Denn nur dieser heißt Dichtkunst, und die ihn inne haben Dichter.

Du hast Recht, sprach ich.

So ist es demnach nun auch mit der Liebe. Im weiteren Sinne umfaßt sie Alles, was Streben nach dem Guten und der Glückseligkeit heißt,*) diese Liebe, die so stark und listenersinnend ist**) in einem Jeden; aber die, welche sich in vielfacher Art auf anderen Wegen ihr zuwenden, sei es nämlich der Liebe zum Gelderwerb oder zu Leibesübungen oder zur Philosophie, von denen gebraucht man weder den Ausdruck lieben noch Liebhaber (im engeren Sinne).

Du scheinst Recht zu haben, bemerkte ich.

Nun geht zwar eine Rede,***) fuhr sie fort, daß diejenigen lieben, welche ihre andere Hälfte suchen; meine eigene Rede aber sagt, daß die Liebe weder auf die Hälfte noch auf das Ganze gerichtet, wenn es nicht eben, lieber Freund, etwas Gutes ist. Denn die Menschen sind bereit sich ihre eigenen Hände und Füße abschnei-

*) Hinter εὐδαιμονεῖν ist mit Hermann und H. Müller eine Interpunction zu setzen.

**) δολερός, von den Leipziger Uebersetzern (bei Engelmann) gestrichen, ist für den Zusammenhang unentbehrlich, um schon hier die Reichhaltigkeit der Mittel und Wege zu bezeichnen; wohl aber ist nach Stallbaums Vermuthung δολερώτατος zu schreiben; der Ausfall einiger Buchstaben erklärt sich durch die Beschaffenheit des zunächst folgenden Wortes: in der Urhandschrift wird δολερως ερως gestanden haben.

***) Polemik gegen Aristophanes, die er auch selber recht gut (Cap. 30 Anf) gemerkt hat. Gut erinnert H. Müller, daß, da Diotima nicht selbst bei seiner Rede zugegen war, seine Fiction hier in der Gestalt einer alten Sage erscheinen muß. Zugleich aber wird hier angedeutet, innerhalb welcher Grenzen das von ihm Erörterte allerdings wahr ist.

zu lassen, wenn ihnen dieselben, ob auch immer ihre eigenen, so doch zum Uebel zu sein scheinen. Denn Niemand liebt, wie ich denke, das Eigene als solches, es müßte denn Jemand das Gute als das Angehörige und wahrhafte Eigenthum bezeichnen, das Schlechte aber als das Fremdartige. Nichts Anderes nämlich lieben die Menschen als das Gute; oder scheint es dir anders? [p. 206.]

Nein, beim Zeus, antwortete ich.

Das darf man also ohne Weiteres sagen, fragte sie, daß die Menschen das Gute lieben?

Ja, erwiderte ich.

Wie weiter? Müssen wir nicht noch hinzusetzen, daß ihre Liebe auf den Besitz des Guten gerichtet ist?

Das müssen wir.

Aber auch nicht bloß auf den Besitz, sondern auf den dauernden Besitz?

Auch das müssen wir hinzufügen.

Die Liebe ist also mit Einem Worte auf den dauernden Besitz des Guten gerichtet.

Sehr richtig bemerkt, entgegnete ich.

25. Wenn nun also, fuhr sie fort, dieß [beständig] der Gegenstand der Liebe ist, auf welche Weise muß man denn denselben verfolgen und welches Verfahren bei seiner Mühe und Anstrengung einschlagen, um derselben den Namen der Liebe im eigentlichen Sinne zu erwerben? Was für einer Thätigkeit gelingt dieß? Vermagst du mir das zu sagen?

Dann würde ich, liebe Diotima, warf ich ein, dich doch wohl nicht wegen deiner Weisheit bewundern und zu dir gegangen sein, um eben dieß zu lernen.

So will ich es dir denn sagen, sprach sie. Es ist dieß die Zeugung im Schönen, dem Körper wie dem Geiste nach.

Sehergabe gehört dazu, um zu wissen, was du meinst, versetzte ich: ich fasse es nicht.

So will ich es dir denn deutlicher sagen, erwiderte sie. Alle Menschen nämlich tragen Zeugungsstoff in sich, körperlichen so wie geistigen, und wenn wir zu einem gewissen Alter gelangt sind, so strebt unsere Natur zu erzeugen.

Im Häßlichen aber vermag sie nicht zu erzeugen, wohl aber im Schönen. Zeugung nämlich ist die Vereinigung des Mannes und Weibes*). Es ist dieß aber ein göttlicher Act, und dieß Beides liegt in den sterblichen Wesen als ein Unsterbliches, Schwangerschaft und Erzeugung. Es kann dieser Act aber da nicht vor sich gehen, wo es an Einklang fehlt. Im Widerspruch mit Allem, was göttlich heißt, steht nun aber das Häßliche, und nur das Schöne im Einklang.**) Eine leitende und entbindende Göttin ist daher die Schönheit bei der Geburt. Wenn nämlich das, was den Zeugungsstoff in sich trägt, dem Schönen sich nähert, dann empfindet es Lust und zerfließt in Wonne und gebiert und erzeugt; wenn aber dem Häßlichen, dann zieht es sich finster und traurig in sich selbst zurück und wendet sich ab und rollt sich zusammen und erzeugt nicht, sondern hält mit Schmerzen seinen Zeugungsstoff an sich. Darum trägt denn auch das Schwangere und schon vom Zeugungstriebe Strotzende eine so heftige Leidenschaft zu dem Schönen, weil es durch dasselbe großer Wehen entledigt wird. Es ist nämlich, mein

*) Ast, Rückert, Vögelin, Stallbaum wollen diesen Satz streichen. S. dagegen d. Einleit.

**) Hiemit finden auch die Ausführungen des Eryximachos p. 187 Aufnahme.

Sokrates, fuhr sie fort, die Liebe nicht, wie du glaubst, auf das Schöne als solches gerichtet.

Auf was denn sonst?

Auf die Erzeugung und Geburt im Schönen.

Es mag sein, erwiderte ich.

Es ist so, versicherte sie.

Warum denn aber auf die Erzeugung?

Weil die Zeugung das Ewige und Unsterbliche, so weit dieß vom Sterblichen erreicht werden kann, ist. Daher muß denn [p. 207] nach dem Zugestandenen die Liebe in und mit dem Guten auch zugleich auf die Unsterblichkeit gerichtet sein, wenn anders sie doch nach dem dauernden Besitze des Guten strebt. So ist denn nach dieser Darlegung nothwendig auch die Unsterblichkeit Gegenstand der Liebe.

26. Dieses Alles nun lehrte sie mich, so oft sie über die Liebe mit mir redete, und einstmals fragte sie mich: was hältst du wohl für die Ursache dieser Liebe und dieses Verlangens, mein Sokrates? Oder siehst du nicht, in wie heftiger Aufregung die Thiere sind, wenn der Trieb der Zeugung sie ergreift, die vierfüßigen sowohl wie die Vögel, wie sie alle krank sind vor Liebe, und wie dieser ihr Trieb nicht bloß auf die gegenseitige Vermischung gerichtet ist, sondern eben so gut darauf, das Erzeugte aufzunähren, und wie die schwächsten Thiere mit den stärksten für ihre Jungen zu kämpfen und für sie zu sterben bereit sind, und wie sie sich selbst vom Hunger verzehren lassen, um nur ihnen Nahrung zu bieten, und überhaupt Alles für sie thun? Von den Menschen nun, fuhr sie fort, könnte man wohl glauben, daß dieß aus Ueberlegung geschehe; was aber ist bei den Thieren der Grund, daß die Liebe sie so mächtig treibt? Kannst du mir das sagen?

Und ich erklärte wiederum, daß ich es nicht wisse, und sie

erwiderte: denkst du denn jemals tüchtig in der Liebeskunde zu werden, wenn du das nicht begreifst?

Aber eben deßwegen ja, liebe Diotima, wie ich eben schon sagte, komme ich zu dir, weil ich weiß, daß ich der Lehrer bedarf. Darum gib du mir den Grund hievon und von allem Anderen an, was sich auf die Liebe bezieht.

Wenn du also glaubst, sprach sie, daß die Liebe ihrer Natur nach sich auf dasjenige bezieht, worüber wir wiederholt übereingekommen sind, so laß dich dieß nicht Wunder nehmen. Denn auch hier (in den unvernünftigen Thieren) sucht die sterbliche Natur ganz nach eben dem obigen Grunde nach Vermögen fortzudauern und unsterblich zu sein. Sie vermag dieß aber eben nur auf diese Weise, durch die Zeugung, daß sie immer ein eben solches Junges an der Stelle des Alten zurückläßt. Denn selbst so lange man auch von jedem einzelnen unter den lebenden Wesen sagt, es lebe und sei dasselbe, so wie man von Kindesbeinen auf derselbe genannt wird bis zum Alter; so wird ihm diese Bezeichnung doch nur dem zum Trotze gegeben, daß man niemals dieselben Theile in sich faßt, sondern sie beständig erneuert und wieder abwirft: so Haare, Fleisch, Knochen, Blut und überhaupt den gesammten Körper. Und nicht bloß mit dem Körper steht es also, sondern auch in der Seele bleiben der Charakter, die Gewohnheiten, Meinungen, Begierden, Freude, Schmerz, Furcht, in einem Jeden niemals dieselben, sondern das Eine von ihnen ist erst im Entstehen, während das Andere schon wieder im Vergehen begriffen ist. Was aber noch viel merkwürdiger ist, [p. 208] auch selbst von den Erkenntnissen sind nicht etwa bloß die einen erst im Entstehen, während die andern schon wieder verschwinden, und wir sind nicht einmal in Bezug auf die Erkenntnisse dieselben, sondern jede einzelne Erkenntniß für sich erleidet den gleichen Wechsel. Denn was man nachsinnen nennt,

geschieht doch, weil eine Erkenntniß im Entschwinden begriffen ist; Vergessen nämlich ist das Entschwinden der Erkenntniß, das Nachsinnen aber setzt eine neue Erinnerung an die Stelle der abgegangenen und erhält so die Erkenntniß, so daß sie dieselbe zu bleiben scheint. Denn auf diese Weise erhält sich alles Sterbliche, nicht dadurch, daß er beständig und überall dasselbe bleibt, wie das Göttliche, sondern dadurch, daß das Abgehende und Veraltende stets ein Anderes, Neues von derselben Art zurückläßt, wie es selber war. Durch dieses Mittel, mein Sokrates, fuhr sie fort, hat das Sterbliche Theil an der Unsterblichkeit, der Körper sowohl wie alles Andere, das Unsterbliche aber auf einem anderen Wege.*) Wundere dich also nicht, wenn ein Jedes von Natur seine Sprößlinge werth hält; denn der Unsterblichkeit wegen haftet dieses eifrige Streben und diese Liebe an einem Jeden.

27. Und ich ward verwundert, als ich diese Lehre vernahm, und sprach: so weit wären wir denn; aber, weise Diotima, verhält sich dieß denn auch in Wirklichkeit so?

Sie aber erwiderte mir in der Weise der rechten Sophisten:**)

*) Sokrates nimmt in dieser ganzen Erörterung den Kern der Rede des Eryximachos als Moment in seine eigene Darstellung auf. Das herakleitische Werden aller Erscheinungsdinge wird hiernach als der empirische Grund der Liebe anerkannt. Um so mehr mußte aber dem Mißverständnisse vorgebeugt werden, als ob es überhaupt gar kein vom Werden freies Sein gäbe. Daher können wir der Aenderung des ἀθάνατον in ἀθύνατον durch Hermann u. A. durchaus nicht beistimmen. Hermann meint zwar: ἀθάνατον machina ad ἀθανασίαν nulla indiget; aber mit demselben Rechte kann man sagen: die ἀθανασία ist hier selber zugleich die μηχανή. Man sehe überdieß d. Einleit. S. 262 z. A.

**) D. h. in einem, der prüfenden Weise des Sokrates durchaus fremden, dogmatischen Lehrtone.

sei überzeugt davon, mein Sokrates. Denn auch wenn du auf den Ehrgeiz unter den Menschen hinblicken willst, so müßtest du dich über das Vernunftwidrige desselben wundern, wenn du nicht eben das von mir Bemerkte in Betracht ziehst*), sobald du erwägst, wie gewaltig die Liebe zum Ruhme und das Streben sie mitnimmt, sich einen großen und unsterblichen Namen für ewige Zeiten zu begründen, und wie hiefür Alle noch mehr als für ihre Kinder bereit sind Gefahren zu bestehen und ihr Vermögen zu opfern und jegliche Mühsale zu ertragen, ja sogar dafür in den Tod zu gehen. Denn glaubst du wohl, daß Alkestis für Admetos gestorben oder Achilleus dem Patroklos in den Tod gefolgt oder euer Kodros seinen Kindern in den Tod vorangegangen wäre, um ihnen die Herrschaft zu erhalten, wenn sie nicht erwartet hätten, das Andenken ihres Heldenmuthes würde ein unsterbliches sein, wie wir es jetzt in der That ihnen zollen?**) Weit gefehlt, fuhr sie fort, sondern für den unsterblichen Ruhm ihres Heldenmuthes und für ein solches ehrenvolles Andenken thun, meine ich, Alle Alles, um so mehr je edler geartet sie sind, denn sie lieben das Unsterbliche.

Diejenigen nun also, fuhr sie fort, welche dem Leibe nach zeugungslustig sind, wenden sich mehr zu den Weibern und suchen bei ihnen ihrer Liebe Befriedigung, um sich durch die Zeugung von Kindern Unsterblichkeit, Andenken und Glückseligkeit für alle Folge-

*) Nach Hermann: τῆς ἀλογίας πέρι, ἃ ἐγὼ εἴρηκα εἰ μὴ ἐννοεῖς, ἐνθυμηθεὶς κ. τ. λ.

**) Polemik gegen Phädros, der, abgesehen von Kodros, eben diese Beispiele gewählt hatte (Cap. 7), um ihn zu belehren, daß ohne tiefere sachliche Zwecke die bloß persönliche Zuneigung werthlos ist. Kodros war bekanntlich der letzte attische König, welcher sein Leben im Kampfe gegen die eingefallenen Dorer geopfert haben soll.

zeit, wie sie meinen, [p. 209] zu erwerben; die aber, welche es der Seele nach sind,.... Es gibt nämlich auch Solche, deren Seele noch zeugungslustiger ist als ihr Körper, in dem was der Seele zukommt zu erzeugen und fort und fort zu erzeugen. Was aber kommt ihr zu? Weisheit und alle andere Tugend. Deren Erzeuger nun sind gewiß alle Dichter*) und alle diejenigen Künstler, welche man als die schaffenden bezeichnet. Der bei Weitem höchste und schönste Theil der Weisheit, sprach sie weiter, ist aber der, welcher sich in der Verwaltung der Staaten und des Hauswesens zeigt und dessen Name maßhaltige Besonnenheit und Gerechtigkeit ist. Wenn also hiemit wiederum Jemand von Jugend auf in seinem Geiste schwanger geht, göttlicher Begeisterung voll, und wenn dann seine Jahre kommen, in denen er bereits zu gebären und zu erzeugen begehrt, dann sucht auch dieser, wie ich denke, nach dem Schönen, in welchem er fruchtbar werde, denn in dem Häßlichen wird er es niemals werden. Schöne Körper liebt er daher mehr als häßliche in seiner Zeugungslust, und wenn er eine schöne und edle und wohlbegabte Seele trifft, dann umfaßt er Beides in seiner Vereinigung mit außerordentlicher Liebe, und für einen solchen Menschen hat er sogleich eine Fülle von Reden, über die Tugend und darüber wie ein wackerer Mann beschaffen sein und was er betreiben müsse, bereit und sucht ihn zu bilden. Indem er nämlich mit dem Schönen in Berührung und Gemeinschaft kommt, wie ich denke, gebiert und erzeugt er, womit er schon lange schwanger ging, indem er anwesend und abwesend sich seiner erinnert, und in Gemeinschaft mit ihm zieht er das Erzeugte auf, so daß solche Menschen eine viel engere Gemeinschaft, als die auf den Kindern beruhende, und eine viel

*) D. h., wie H. Müller bemerkt, alle wirklich gottbegeisterten Dichter, s. das Folgende.

festere Freundschaft mit einander haben, weil sie ja schönere und unsterblichere Kinder mit einander gezeugt haben. Und ein Jeder möchte wohl lieber solche Kinder hinterlassen wollen, als die leiblichen, wenn er auf Homeros hinblickt und den Hesiodos und die übrigen vortrefflichen Dichter glücklich preist, daß sie solche Sprößlinge hinterließen, welche, von gleicher Beschaffenheit wie ihre Väter, denselben unsterblichen Ruhm und ein ewig dauerndes Andenken erhalten, oder, wenn du lieber willst, sprach sie, solche Kinder, wie sie Lykurgos in Lakedämon hinterließ, als die Retter Lakedämons und fast möchte ich sagen ganz Griechenlands. Eben so steht auch bei euch Solon in Ehren wegen der Erzeugung seiner Gesetze, und andere Männer an vielen anderen Orten unter Griechen und Nichtgriechen, welche viele und schöne Geisteswerke ans Licht förderten und so Tugenden aller Art erzeugten; ja Vielen von ihnen sind um solcher Kinder willen sogar schon Heiligthümer errichtet worden, wegen seiner leiblichen Kinder aber noch Keinem.

28. Bis so weit nun, mein Sokrates, magst auch du wohl in die Mysterien*) der Liebe eindringen: ob du aber den höchsten Grad der Weihe, [p. 210] auf welchen auch das Bisherige bereits hinarbeitet, wenn man nur den rechten Weg dabei einschlägt, zu erreichen befähigt bist, weiß ich nicht. Ich für meinen Theil wenigstens, sprach sie, will sie dir mittheilen und will es an Bereitwilligkeit nicht fehlen lassen; versuche du mir zu folgen, so gut du es vermagst. Es muß nämlich, fuhr sie fort, der, welcher auf dem richtigen Wege auf dieß Ziel hinstrebt, in seiner Jugend sich allerdings den schönen Körpern zuwenden, und zwar zuerst, wenn sein Führer ihn richtig leitet, einen solchen schönen Körper lieben und an diesem sich fruchtbar in schönen Reden erweisen; dann aber muß er inne

*) Bekanntlich diejenigen Götterdienste, an welchen nur die besonders zu denselben Eingeweihten Theil nehmen durften.

werden, daß die Schönheit an jedem einzelnen Körper der an jedem anderen Körper verschwistert ist, und wenn er doch überhaupt der Schönheit der Gestalt nachgehen soll, so wäre es ja großer Unverstand, wenn er nicht (endlich) die Schönheit an allen Körpern für eine und dieselbe erkennen würde. Wenn er aber zu dieser Einsicht gelangt ist, dann muß er sich als Liebhaber aller schönen Körper darstellen und von seiner gewaltigen Glut für einen einzigen nachlassen, vielmehr sie geringe schätzen und verachten. Hiernach aber muß er die geistige Schönheit für weit schätzbarer achten lernen als die des Körpers, so daß, wenn Jemand nur eine liebenswürdige Seele besitzt, mag auch dabei sein körperlicher Reiz nur geringe sein, dieß ihm genügt und er sie liebt und ihrer pflegt und Reden gebiert und aufzufinden sucht, so wie sie geeignet sind veredelnd auf Jünglinge zu wirken. Diese Stufe führt ihn aber wiederum nur dazu, daß er gezwungen wird das Schöne in den Bestrebungen, Sitten und Gesetzen zu beachten, und einzusehen daß dieß Alles mit einander verwandt ist, und so das körperliche Schöne für ganz geringfügig achten zu lernen. Von den Bestrebungen aber muß man ihn zu den Wissenschaften führen, damit er wiederum die Schönheit der Wissenschaften erkenne und, indem er so bereits auf das Schöne in seiner Fülle hinblickt, nicht mehr mit sklavischem Sinne der Schönheit im Einzelnen, sei es in Liebe zu *einem* Knäbchen oder *einer* Menschenseele oder *einer* vereinzelten Bestrebung, diene und sich so als unedel und geringe denkend erweise, sondern gleichsam auf die hohe See des Schönen hinaussteuernd und es also mit *einem* Blicke überschlagend, viel schöne und herrliche Reden und Gedanken in des Weisheitstrebens Fülle gebäre, bis er dadurch gekräftigt und bereichert, Alles in eine einzige Erkenntniß von folgender Art zusammenfaßt, welche auf ein Schönes gerichtet ist, wie ich es jetzt dir beschreiben will. Suche du, sprach sie,

deine Aufmerksamkeit darauf gespannt zu halten, so sehr du es nur immer vermagst.

29. Wer nämlich bis hierher in der Liebe geleitet ist, indem er in richtiger Folge und Art das viele Schöne betrachtete, der wird endlich, am Ziele dieses Weges angelangt, plötzlich ein Schönes von wunderbarer Natur erblicken, und dieß ist gerade dasjenige, mein Sokrates, zu dessen Erreichung alle früheren Mühen verwandt wurden. Zuvörderst ist es ein beständig Seiendes, was weder wird [p. 211] noch vergeht und weder zunimmt noch abnimmt, sodann nicht nach der einen Seite betrachtet schön, nach der andern unschön, noch auch bald schön und bald nicht, noch in Vergleich mit dem Einen schön, mit dem Andern aber häßlich, oder theilweise schön und theilweise häßlich, oder nach der Meinung Einiger schön, nach der von Anderen aber häßlich. Ferner wird sich ihm dieß Schöne nicht darstellen als ein Gesicht oder Hände oder was sonst zum Körper gehört, noch auch als eine Rede oder Erkenntniß, noch überhaupt als Etwas, was an einem Anderen ist, sei es an einem Einzelwesen oder auf der Erde und im ganzen Weltenraume oder wenn es noch anderswo sein könnte, sondern als rein in sich und für sich und ewig sich selber gleich, alles andere Schöne aber als seiner nur dergestalt theilhaftig, wie das Werdende und Vergehende dessen, welches in Nichts mehr oder weniger wird oder irgend etwas erleidet. Wenn also Jemand von dem Ersteren, und zwar zunächst von der rechten Knabenliebe, ausgegangen ist und nun das Urschöne selbst zu erblicken beginnt, dann dürfte er seinem Ziele ziemlich nahe gekommen sein. Denn dieß eben heißt ja den richtigen Weg der Liebe einschlagen oder von einem Anderen auf demselben geleitet werden, wenn man um dieses Urschönen willen von jenem vielen Schönen ausgeht und so stufenweise innerhalb desselben immer weiter vorschreitet, von einem zu zweien und von zweien zu

allen schönen Körpern, und von den schönen Körpern zu den schönen Bestrebungen, und von den schönen Bestrebungen zu den schönen Erkenntnissen, bis man innerhalb der Erkenntnisse bei jener Erkenntniß endigt, welche von nichts Anderem, als von jenem Urschönen selber die Erkenntniß ist, und so schließlich das allein wesenhafte Schöne erkennt.

Auf diesem Höhepunkte des Lebens, o mein lieber Sokrates, fuhr die Fremde aus Mantinea fort, auf welchem er das Ansichschöne betrachtet, hat das Leben des Menschen, wenn irgendwo, einen wahrhaften Werth. Wenn du dieß Schöne einstmals erblicken solltest, dann wird es dir nicht mit der Schönheit des Goldes und der Kleidung und mit schönen Knaben und Jünglingen vergleichbar erscheinen, bei deren Anblicke du jetzt außer dir geräthst und, wie viele Andere, bereit sein würdest, für den steten Anblick des Lieblings und das stete Zusammenleben mit ihm, wenn es nur möglich wäre, Essen und Trinken aufzugeben und ihn nur immerfort anzuschauen und mit ihm zu verkehren. Was sollen wir also wohl gar von dem glauben, dem es zu Theil würde das Ansichschöne lauter, rein und unvermischt zu erblicken, und nicht verunreinigt mit Fleische und Farben und allem übrigen irdischen Tande, sondern der das Göttlichschöne selbst in seiner ureigenen Gestalt zu erschauen vermöchte! Glaubst du wohl, sprach sie, daß das Leben eines Menschen geringe erscheinen könnte, welcher dorthin blickt und es mit [p. 212] den Werkzeugen anblickt und sich mit ihm vereinigt, mit denen es betrachtet sein und mit sich verkehren lassen will? Oder wirst du vielmehr inne, so schloß sie, daß es ihm hier allein gelingen wird, wenn er das Schöne mit dem Auge anschaut, welchem es allein wahrhaft sichtbar ist, nicht bloße Schattenbilder der Tugend zu gebären, da er ja auch nicht an einem Schattenbilde haftet, sondern die wahre Tugend, weil er sich mit der Wahrheit verbunden;

wenn er aber die wahre Tugend gebiert und auferzieht, daß es ihm dann gelingt ein Gottgeliebter zu werden, und, wenn irgend einem andern Menschen, so auch ihm unsterblich zu sein?

Solches, mein Phädros und ihr Uebrigen, sprach Diotima, und mich hat sie davon überzeugt, und da dieß der Fall ist, so suche ich wiederum Andere zu überzeugen, daß man zur Erreichung dieses Besitzes für das menschliche Geschlecht einen besseren Mitarbeiter als den Eros nicht leicht finden kann. Deßhalb nun behaupte ich, daß Jedermann den Eros zu ehren hat, und sich selber ehre meinerseits seine Kunst und übe sie vor allen und empfehle sie allen Andern und preise jetzt und immerdar, so weit ich es vermag, die Macht und die mannhafte Tugend des Eros.

Diese Rede nun also, mein Phädros, laß, wenn es dir gefällt, als Lobrede auf den Eros gelten; wenn aber nicht, so nenne sie, wie und mit welchem Namen es dich gut dünkt.

30. Als nun Sokrates also gesprochen, hätten die Uebrigen ihn gelobt, Aristophanes aber habe im Begriff gestanden Etwas zu erwidern, weil Sokrates in seinem Vortrage auf ihn mit der Erwähnung jener umlaufenden Rede gezielt hatte; da sei plötzlich an die Vorderthüre geklopft und dabei ein gewaltiges Geräusch, wie es schien, von Nachtschwärmern gemacht worden, und man habe die Töne einer Flötenspielerin gehört. Da habe nun Agathon befohlen: seht doch einmal nach, ihr Sklaven, und wenn es ein Bekannter ist, so ruft ihn herein; wenn aber nicht, so sagt ihm, daß wir nicht mehr trinken, sondern schon aufgehört haben. Und nicht lange nachher habe man in der Vorhalle die Stimme des Alkibiades gehört, welcher stark angetrunken war und laut schrie: wo ist Agathon? und verlangte, man solle ihn zu Agathon führen. So wäre er denn durch die Flötenspielerin, indem sie ihn unter dem Arm faßte, und durch mehrere andere von seinen Begleitern zu

ihnen geführt worden, und er sei in der Thüre stehen geblieben, mit einem dichten Kranze von Epheu und Veilchen bekränzt und mit sehr vielen Bändern auf dem Kopfe, und habe gerufen: ihr Leute, seid gegrüßt; wollt ihr einen sehr stark angetrunkenen Mann als Mitzecher aufnehmen? Oder sollen wir wieder von dannen gehen, nachdem wir den Agathon begränzt haben, zu welchem Zweck wir gekommen sind? Denn ich, sei er fortgefahren, konnte gestern nicht kommen: nun aber bin ich da mit den Bändern auf dem Kopfe, damit ich von meinem Haupte sie nehmend das Haupt des weisesten und schönsten Mannes, indem ich ihn öffentlich als solchen ausrufe,*) mit ihnen umwinde. Ja, ihr lacht wohl über mich, daß ich als wie ein Angetrunkener rede? Wenn ihr aber auch lacht, ich weiß doch, daß ich die Wahrheit sage. [p. 213] Aber nun sagt mir auf der Stelle, soll ich auf meine Bedingungen eintreten oder nicht? Wollt ihr mit mir zechen oder nicht?

Da hätten nun Alle aufgejubelt und hätten ihn einzutreten und sich niederzulagern aufgefordert und Agathon habe ihn dazu eingeladen. Und so sei er, von seinen Begleitern geführt, weiter vorgegangen, und zugleich habe er die Bänder abgenommen, um den Agathon mit ihnen zu bekränzen, und habe sie so in die Höhe gehalten, daß er vor ihnen den Sokrates nicht sehen konnte, und so habe er sich neben Agathon niedergelassen, mitten zwischen ihm und dem Sokrates; denn der Letztere sei zur Seite gerückt, um ihm Platz zu machen. Indem er sich nun also neben Agathon niederließ, habe er denselben umarmt und bekränzt. Darauf habe Agathon geboten: löset dem Alkibiades seine Sohlen ab, ihr Sklaven, damit er sich zu Dreien mit uns lagere.

Versteht sich, habe Alkibiades gesagt: aber wen haben wir

*) Nach Winkelmann und Hermann: ἀνειπών.

hier denn als dritten Trinkgesellen? Und zugleich habe er sich umgedreht und den Sokrates erblickt, bei seinem Anblick aber sei er aufgesprungen und habe ausgerufen: beim Herakles, was ist das! Sokrates schon wieder da? Hast du dich schon wieder hier gegen mich auf die Lauer gelegt, so wie du immer plötzlich da zu erscheinen pflegst, wo ich dich am Wenigsten vermuthe? Und wozu bist du jetzt hier? und*) wozu nimmst du wiederum gerade hier deinen Platz und nicht bei Aristophanes oder wenn noch ein Anderer da ist, der ein Spaßmacher ist oder sein will? sondern hast es wieder so einzurichten gewußt, daß du neben dem Schönsten von allen Anwesenden deinen Platz bekamst?

Sokrates aber habe sich zu Agathon gewandt: sieh doch zu, lieber Agathon, ob du mir nicht diesen Menschen vom Leibe halten kannst; so viel Noth macht mir seine Liebe. Denn von der Zeit ab, seit welcher ich ihn zu lieben begann, darf ich keinen einzigen schönen Mann mehr ansehen, geschweige denn mit ihm sprechen, oder aber der da begeht aus Neid und Eifersucht die wunderlichsten Dinge und schilt mich und hält sich kaum von Handgreiflichkeiten zurück. Siehe du also zu, daß er nicht auch jetzt wieder so Etwas unternimmt, sondern versöhne uns, oder, wenn er Gewalt gebrauchen will, so halte ihn zurück, denn ich habe die größte Angst vor der Raserei, in welche ihn seine Anhänglichkeit zu mir versetzt.

Nein, habe Alkibiades gesagt, zwischen mir und dir gibt es keine Versöhnung. Doch ich will hiefür dich später bestrafen; jetzt aber, Agathon — mit diesen Worten habe er sich zu dem Letzteren gewandt — gib mir einige von deinen Bändern zurück, damit wir auch dieses Manes wunderbares Haupt bekränzen**) und er nicht

*) καὶ für ὡς mit Hermann.
**) ἀναδήσωμεν mit Hermann.

mich tadeln könne, daß ich dich bekränzt, ihn aber, der mit seiner Rede Gewalt allen Menschen, und nicht blos gestern, wie du, sondern immerdar, obsiegt, hinterher unbekränzt gelassen habe.

Und zugleich habe er einige von den Bändern genommen, mit ihnen den Sokrates bekränzt und dann sich wieder niedergelassen.

31. Nachdem er sich aber niedergelassen, habe er von Neuem begonnen: heda, ihr Leute! ihr scheint mir nämlich noch sehr nüchtern zu sein. Das darf man euch nicht zulassen, sondern trinken müßt ihr; denn dahin sind wir übereingekommen. Ich wähle euch daher einen Präses, bis ihr gehörig getrunken habt, und zwar mich selbst. Wenn also Agathon einen recht großen Pokal hat, so lasse er ihn hereinbringen. Doch nein, ist gar nicht nöthig, sondern bringe du da, Bursche, rief er einem der Sklaven zu, einmal die Kühlschale*) dort her. — Es fiel ihm nämlich eine solche [p. 214] in die Augen, welche mehr als acht Kotylen faßte.**) Diese habe er sich füllen lassen und zuerst selber leer getrunken, dann aber befohlen, sie für den Sokrates voll zu schenken, und dabei bemerkt: gegen den Sokrates, liebe Leute, hilft mir das Kunststück zu Nichts, denn so viel ihm Einer auferlegt, so viel trinkt er aus und wird trotzdem doch niemals betrunken.

Sokrates nun habe ausgetrunken, nachdem ihm der Sklave eingeschenkt; Eryximachos aber habe sich mit der Frage an Alkibiades gewandt: wie wollen wir es aber nun machen? Sollen wir so gar Nichts beim Becher reden oder singen, sondern nur so ohne Weiteres wie die Durstigen trinken?

Alkibiades aber habe ihm erwidert: Ei, siehe da, Eryximachos!

*) Gefäße mit kaltem Wasser, und Schnee oder Eis, welche auf die Tische gesetzt wurden, um die Becher mit Wein hineinzustellen und so denselben kühl zu erhalten.

** D. h. ungefähr zwei preußische Quart.

sei mir willkommen, du bester Sohn des besten und verständigsten Vaters!

Ich danke dir, habe Eryximachos versetzt; aber sprich, wie wollen wir es machen?

Ganz wie du es befiehlst, dir muß man ja gehorchen;
denn ein heilender Mann ist werth wie Viele zu achten*).

Schreibe du uns also vor, was du willst.

So höre denn, habe Eryximachos entgegnet. Wir haben, bevor du kamst, die Uebereinkunft getroffen, es solle ein Jeder der Reihe nach rechts herum, sobald dieselbe an ihn käme, eine so schöne Rede, als er nur immer vermöchte, auf den Eros halten und ihn in derselben verherrlichen. Wir Andern nun haben Alle bereits gesprochen. Du aber, da du noch nicht geredet und doch schon ausgetrunken hast, bist jetzt verpflichtet zu reden und sodann berechtigt dem Sokrates aufzugeben, was dich gut dünkt, der aber wieder seinem Nachbar zur Rechten, und so alle Uebrigen.

Dein Vorschlag ist ganz schön, mein Eryximachos, habe Alkibiades eingewandt, wenn es nur nicht unbillig wäre, daß ein trunkener Mann mit den Reden Nüchterner wetteifern soll. Und überdieß, du Hochehrenwerther, glaubst du dem Sokrates irgend etwas von dem, was er soeben sagte? und weißt du nicht, daß vielmehr das gerade Gegentheil davon wahr ist? Denn er vielmehr, wenn ich in seiner Gegenwart irgend Jemanden, sei es einen Gott oder einen anderen Menschen, als ihn loben wollte, würde Hand an mich legen.

Freyle nicht! habe Sokrates gesagt.

Nein, beim Poseidon, wende mir Nichts dagegen ein, habe

*) Homer, Il. XI, 514.

Alkibiades erwidert: ich werde doch in deiner Gegenwart nie einen Andern preisen.

Nun, dann mache es so, habe Eryximachos vorgeschlagen, wenn es dir recht ist: halte eine Lobrede auf den Sokrates.

Ja, was sagst du dazu? habe Alkibiades versetzt, meinst du, ich soll es thun? Soll ich mich an den Mann machen und mich hier in eurer Gegenwart an ihm rächen?

He, Freund, habe da Sokrates begonnen, was hast du denn eigentlich im Sinn? Willst du mich in deiner Lobrede lächerlich machen, oder was willst du sonst thun?

Die Wahrheit will ich sagen. Ueberlege also, ob du mir das verstattest.

Gewiß, habe Sokrates erwidert: die Wahrheit verstatte ich nicht bloß, ich gebiete sie dir auch zu sagen.

Ich werde nicht zaudern. Und mache du es dabei so. Wenn ich etwas Unwahres sage, dann unterbrich mich, wenn du willst, und strafe mich Lügen dabei. Denn mit Absicht werde ich nichts Falsches berichten. Wenn ich jedoch das Eine hier und das Andere dort anführe, so wundere dich [p. 215] darüber nicht, denn in meinem Zustande ist es nicht leicht, deine Seltsamkeiten geläufig und in geordneter Reihenfolge aufzuzählen.

32. Indem ich den Sokrates zu loben versuche, ihr Männer, will ich dieß vermittelst eines Gleichnisses thun. Und er freilich wird vielleicht glauben, es geschehe dieß, um ihn lächerlich zu machen; in der That aber soll das Gleichniß der Wahrheit und nicht dem Spotte dienen. Ich behaupte nämlich, daß er ganz ähnlich jenen Silenen sei, welche man in den Werkstätten der Bildhauer findet, so wie diese Künstler sie mit Hirtenpfeifen oder Flöten darzustellen pflegen; wenn man sie aber nach beiden Seiten hin aus einander nimmt, dann zeigt es sich, das sie Götterbilder (als Gehäuse) einschließen.*) Und wiederum vergleiche ich ihn mit dem Satyr Marsyas. Daß du zunächst in deinem Aeußern diesen Allen ähnlich bist, lieber Sokrates,**) wirst du selber nicht bestreiten; daß du aber auch in allen andern Stücken ihnen gleichst, das will ich dir sofort beweisen. Du bist ein übermüthiger Schalk. Oder bist du es nicht? Wenn du es leugnest, will ich dir Zeugen beibringen. Und ferner du wärest kein Flötenspieler? Ja, sogar ein noch viel bewundernswürdigerer als Marsyas. Denn vermittelst fremder Werkzeuge nur bezauberte er die Menschen durch die Gewalt seines Mundes, und so auch jetzt noch ein Jeder, welcher seine Weisen spielt. Nämlich die Tonstücke des Olympos nenne ich zugleich die des Marsyas, da dieser sein Lehrer war.***) Mag nun jene ein

*) Hölzerne, inwendig hohle Büsten auf einem hohen, vierkantigen Untersatz (nach Art der Hermessäulen), welche von beiden Seiten geöffnet werden konnten und in denen man kleinere Bildwerke aufbewahrte. Silenen sind die alten, Satyrn die jungen Begleiter des Bakchos. Sie haben daher auch dieselbe Doppelseitigkeit des Wesens an sich, wie der Letztere selbst, trunkene ausschweifende Lüsternheit und Sinnlichkeit und zugleich die Trunkenheit der Begeisterung für alles Höhere; hierauf beruht gerade das ächt Komische in ihrem Wesen. Der Vergleich ist aber, wie Steinhart bemerkt, auch deßhalb höchst angemessen, weil auch sie zu den Dämonen gehören, denen die vorige Rede den Eros zurechnete, so daß dadurch ungezwungen eine nähere Beziehung des Sokrates auch zu dem Letzteren eingeleitet wird.

**) Aufgestülpte Nase, kahle Glatze, stiere Augen, langer Bart.

***) Die Flötenmusik stammte hauptsächlich aus Phrygien (Beweisstellen bei Lobeck Aglaophamus I, p. 298) und verbreitete sich in Griechenland wohl namentlich in und mit dem Bakchoscultc. Dieß nämlich will allem Anscheine nach die Sage ausdrücken, daß Satyrn, d. i. Begleiter des Dionysos,

Alkibiades erwidert: ich werde doch in deiner Gegenwart nie einen Andern preisen.

Nun, dann mache es so, habe Eryximachos vorgeschlagen, wenn es dir recht ist: halte eine Lobrede auf den Sokrates.

Ja, was sagst du dazu? habe Alkibiades versetzt, meinst du, ich soll es thun? Soll ich mich an den Mann machen und mich hier in eurer Gegenwart an ihm rächen?

He, Freund, habe da Sokrates begonnen, was hast du denn eigentlich im Sinn? Willst du mich in deiner Lobrede lächerlich machen, oder was willst du sonst thun?

Die Wahrheit will ich sagen. Ueberlege also, ob du mir das verstattest.

Gewiß, habe Sokrates erwidert: die Wahrheit verstatte ich nicht bloß, ich gebiete sie dir auch zu sagen.

Ich werde nicht zaudern. Und mache du es dabei so. Wenn ich etwas Unwahres sage, dann unterbrich mich, wenn du willst, und strafe mich Lügen dabei. Denn mit Absicht werde ich nichts Falsches berichten. Wenn ich jedoch das Eine hier und das Andere dort anführe, so wundere dich [p. 215] darüber nicht, denn in meinem Zustande ist es nicht leicht, deine Seltsamkeiten geläufig und in geordneter Reihenfolge aufzuzählen.

32. Indem ich den Sokrates zu loben versuche, ihr Männer, will ich dieß vermittelst eines Gleichnisses thun. Und er freilich wird vielleicht glauben, es geschehe dieß, um ihn lächerlich zu machen; in der That aber soll das Gleichniß der Wahrheit und nicht dem Spotte dienen. Ich behaupte nämlich, daß er ganz ähnlich jenen Silenen sei, welche man in den Werkstätten der Bildhauer findet, so wie diese Künstler sie mit Hirtenpfeifen oder Flöten darzustellen pflegen; wenn man sie aber nach beiden Seiten hin aus einander nimmt, dann zeigt es sich, das sie Götterbilder (als Gehäuse) einschließen.*) Und wiederum vergleiche ich ihn mit dem Satyr Marsyas. Daß du zunächst in deinem Aeußern diesen Allen ähnlich bist, lieber Sokrates,**) wirst du selber nicht bestreiten; daß du aber auch in allen andern Stücken ihnen gleichst, das will ich dir sofort beweisen. Du bist ein übermüthiger Schalk. Oder bist du es nicht? Wenn du es leugnest, will ich dir Zeugen beibringen. Und ferner du wärest kein Flötenspieler? Ja, sogar ein noch viel bewundernswürdigerer als Marsyas. Denn vermittelst fremder Werkzeuge nur bezauberte er die Menschen durch die Gewalt seines Mundes, und so auch jetzt noch ein Jeder, welcher seine Weisen spielt. Nämlich die Tonstücke des Olympos nenne ich zugleich die des Marsyas, da dieser sein Lehrer war.***) Mag nun jene ein

*) Hölzerne, inwendig hohle Büsten auf einem hohen, vierkantigen Untersatz (nach Art der Hermesſäulen), welche von beiden Seiten geöffnet werden konnten und in denen man kleinere Bildwerke aufbewahrte. Silenen sind die alten, Satyrn die jungen Begleiter des Bakchos. Sie haben daher auch dieselbe Doppelseitigkeit des Wesens an sich, wie der Letztere selbst, trunkene ausschweifende Lüsternheit und Sinnlichkeit und zugleich die Trunkenheit der Begeisterung für alles Höhere; hierauf beruht gerade das ächt Komische in ihrem Wesen. Der Vergleich ist aber, wie Steinhart bemerkt, auch deßhalb höchst angemessen, weil auch sie zu den Dämonen gehören, denen die vorige Rede den Eros zurechnete, so daß dadurch ungezwungen eine nähere Beziehung des Sokrates auch zu dem Letzteren eingeleitet wird.

**) Aufgestülpte Nase, kahle Glatze, stiere Augen, langer Bart.

***) Die Flötenmusik stammte hauptsächlich aus Phrygien (Beweisstellen bei Lobeck Aglaophamus I, p. 298) und verbreitete sich in Griechenland wohl namentlich in und mit dem Bakchoscult. Dieß nämlich will allem Anscheine nach die Sage ausdrücken, daß Satyrn, d. i. Begleiter des Dionysos,

guter Flötenspieler oder eine schlechte Flötenspielerin vortragen, immer fesseln sie vor allen und machen, weil sie selber göttlich sind, diejenigen kund, welche nach den Göttern und nach den Weihen Verlangen tragen.*) Du aber unterscheidest dich von ihm nur darin, daß du ohne Instrumente durch deine bloßen Reden das bewirkst. Von uns wenigstens geht es einem Jeden, wenn wir einen andern und auch noch so guten Redner hören, fast gar nicht zu Herzen; wenn aber dich oder den Vortrag deiner Reden durch einen Andern, mag dann der Vortrag auch noch so schlecht, und mögen Mann, Weib oder Knabe die Zuhörer sein, so fühlen wir uns hingerissen oder gefesselt. Ich wenigstens, ihr Männer, wenn ich nicht fürchtete ganz betrunken zu erscheinen, könnte es euch beschwören, was ich bei des Sokrates Reden empfunden habe und noch jetzt empfinde.

wie Marsyas und Olympos, sie erfunden hätten. Erst ein jüngerer, der Nationaleitelkeit dienender Zusatz ist es daher, daß ursprünglich Athene die Flöte erfunden, dann aber weggeworfen, und daß Marsyas so dieselbe nur gefunden habe. Auf diese Weise schrieben die Athener sich die Ehre der ersten Urheberschaft zu. Der musikalische Wettkampf des Marsyas mit dem Apollon bezeichnet endlich wohl den Gegensatz des Apollon- und Dionysoscultes, und eben damit der Cithern- und Flötenmusik, obwohl die letztere auch in den Dienst des Apollon frühzeitig Aufnahme fand. Schwerer ist es zu deuten, daß Apollon dem besiegten Marsyas die Haut abzog und einen Schlauch aus derselben machte; doch erinnert der Schlauch wiederum an den Gott des Weines.

*) H. Müller bemerkt hiezu: wahrscheinlich wurde Flötenspiel nach der phrygischen Tonweise des Olympos als Vorbereitung zur Einweihung in die eleusinischen Mysterien angewendet, und man sah diejenigen, auf welchen dasselbe einen ergreifenden Eindruck machte, als besonders geeignet an, diese Weihe zu empfangen.

Denn wenn ich ihn höre, dann pocht mir das Herz weit stärker als wenn ich vom Korybantentaumel*) ergriffen wäre, und Thränen entströmen meinen Augen bei seinen Reden. Ich sehe aber, daß auch sehr vielen Anderen dasselbe widerfährt. Wenn ich dagegen den Perikles und andere gute Redner hörte, so schienen sie mir zwar wohl gesprochen zu haben, so Etwas jedoch habe ich nie dabei empfunden, noch war meine Seele dabei in Aufregung oder klagte mein eigenes Herz mich an, daß ich mich in einem Zustande befinde, wie er eines freien Mannes unwürdig ist; aber von diesem Marsyas ward ich oftmals in eine solche Stimmung versetzt, so daß mir das Leben unerträglich erschien, [p. 216] wenn ich so bliebe, wie ich bin. Und hierin, Sokrates, wirst du mich nicht der Unwahrheit zeihen können. Und auch jetzt noch bin ich mir dessen bewußt, daß, wollte ich ihm mein Ohr leihen, ich nicht Kraft genug zum Widerstande haben, sondern daß mir von Neuem dasselbe widerfahren würde. Denn er würde mich zwingen zu gestehen, daß ich, während mir selber noch so Vieles fehlt, doch meine eigenen Angelegenheiten vernachlässige und statt dessen die der Athener betreibe. Mit Gewalt verstopfe ich mir daher die Ohren wie vor den Sirenen**) und fliehe schnell von dannen, damit ich nicht zur Stelle bei ihm sitzen bleibe und so bei ihm zum alten Manne werde. Und was mir Niemand zutrauen würde, daß ich mich nämlich vor irgend Jemandem schäme, das ist mir auch in der That bei ihm allein unter allen Menschen begegnet, denn vor ihm allein schäme ich mich wirklich. Denn ich bin mir bewußt, daß ich ihm nicht darin zu

*) Korybanten, Priester der phrygischen Göttin Kybele (deren Dienst aber auch nach Griechenland drang), welche das Fest derselben feierten, indem sie sich durch rauschende Musik und wilde Tänze in einen Zustand förmlicher Raserei versetzten.

**) S. z. Phädr. S. 142 Anm.

widersprechen vermag, als ob ich das unterlassen dürfte, wozu er mich ermahnt, sondern daß ich nur, wenn ich ihn verlassen habe, den Ehrenbezeugungen der Menge unterliege. Daher entlaufe ich ihm und fliehe ihn, und wenn ich ihn erblicke, dann schäme ich mich meines Abfalls von seinen Vorschriften. Und oft möchte ich wünschen ihn gar nicht mehr unter den Lebenden zu erblicken; wenn aber dieß einträte, dann bin ich überzeugt, daß ich einen noch viel größeren Schmerz darüber empfinden würde, und so weiß ich nicht, was ich diesem Mann gegenüber beginnen soll.*)

33. Solches nun haben ich und viele Andere von dem Flötenspiele dieses Satyrs erlitten. Vernehmt aber noch andere Dinge von mir, um zu erfahren, wie ähnlich er denen ist, mit welchen ich ihn verglichen habe, und welche wunderbare Gewalt er ausübt. Denn dessen seid gewiß, daß Niemand von euch diesen Mann wirklich kennt, ich aber will ihn euch kund machen, da ich nun einmal dieß zu thun begonnen habe. Ihr seht nämlich, wie sehr Sokrates in schöne Jünglinge verliebt ist und sie beständig umschwärmt und außer sich ist vor Entzücken über sie, und ferner, daß er sich das äußere Ansehen eines Unwissenden und Unkundigen in allen Dingen gibt. Ist dieß nun nicht ganz silenenhaft? Wenigstens ist dieß durchaus nur die äußere Hülle an ihm, gerade wie jene geschnitzten Silenen; wenn man ihn aber öffnet, so glaubt ihr es gar nicht, meine Tischgenossen, von wie großer (Weisheit und) Besonnenheit sein Inneres voll ist. Denn wißt, daß er (in Wahrheit) nicht das geringste Gewicht darauf legt, ob Jemand schön oder reich ist oder

*) Diese ganz eitle und kraftlose Sehnsucht des Alkibiades nach dem von ihm verlorenen, in Sokrates erschienenen Tugendideal erinnert, wie Steinhart richtig bemerkt, an den Abschnitt p. 191 AB in der Rede des Aristophanes.

irgend eine andere Auszeichnung von allen denen an sich trägt, die von der Menge gepriesen werden, sondern dieß Alles so sehr verachtet, wie Niemand es glauben sollte. Alle diese Besitzthümer hält er für werthlos und uns Alle achtet er geringe, das hütet er sich aber freilich zu sagen,*) vielmehr Ironie und Verstellung übt er sein ganzes Leben hindurch gegen alle Menschen aus und treibt mit ihnen sein Spiel. Ob daher irgend ein Anderer, wenn er Ernst macht und sein Inneres aufschließt, die in ihm verborgenen Götterbilder erblickt hat, weiß ich nicht; aber ich habe sie gesehen, und sie erschienen mir so göttlich und golden, [p. 217] so reizend schön und bewundernswerth, daß ich ohne Zaudern thun zu müssen glaubte, was Sokrates von mir verlangte. Da ich nun wähnte, daß er ernstlich nach dem Genusse meiner Reize strebte, so hielt ich dieß für einen herrlichen Fund und einen wunderbaren Glücksfall für mich, da ich glauben durfte, daß mir, wenn ich dem Sokrates zu Willen wäre, Alles zu Gebote stehen würde, was er selber wüßte; ich bildete mir nämlich eben auf meine Reize Wunder wie viel ein. Während ich daher bisher nicht ohne Gegenwart eines Dieners allein mit ihm zu bleiben pflegte, schickte ich jetzt in dieser Erwägung denselben fort und blieb mit ihm ganz allein. Denn ihr sollt jetzt die volle Wahrheit hören; drum merkt auf, und wenn ich irgend etwas Unwahres sage, Sokrates, so erhebe du dagegen Einspruch. Ich blieb also ganz allein mit ihm, Freunde, und erwartete nun, daß er sofort zu mir sprechen würde, wie wohl ein Liebhaber zu seinem Geliebten, wenn sie ohne Zeugen sind, zu sprechen pflegt, und freute mich schon darauf. Aber es geschah von alle dem

*) Wir übersetzen nach Hermann λέγων μὲν οὔ, ohne übrigens von der Richtigkeit dieser Vermuthung ganz überzeugt zu sein.

gar Nichts, sondern er sprach mit mir ganz wie sonst gewöhnlich, und, nachdem er den Tag mit mir zugebracht hatte, ging er nach Hause. Darauf lud ich ihn ein meine Leibesübungen zu theilen, und ich theilte sie auch wirklich mit ihm, um dabei zum Ziele zu kommen. Er übte sich also und rang mit mir ohne Jemandes Beisein. Und was bedarf es weiterer Worte? Auch hiebei richtete ich eben so wenig Etwas aus. Da ich nun auf keinem dieser Wege meinen Zweck erreichte, so glaubte ich dem Manne stärker zusetzen zu müssen und nicht nachlassen zu dürfen, da ich einmal angefangen, sondern ich wollte nun erfahren, wie es denn eigentlich mit der Sache stände. Ich lade ihn also ein, mit mir zu Abend zu speisen, indem ich ihm gerade wie ein Liebhaber seinem Geliebten nachstellte. Er aber sagte mir dieß nicht einmal sogleich zu, mit der Zeit indessen ließ er sich überreden. Als er nun das erste Mal zu mir kam, wollte er nach dem Essen wieder weggehen, und ich ließ ihn dießmal aus Scham auch noch wirklich fort. Das zweite Mal aber machte ich so meinen Angriff; nachdem er gegessen hatte, hielt ich ihn mit Gesprächen bis in die Nacht hinein auf, und als er endlich gehen wollte, stellte ich ihm vor, daß es schon zu spät wäre, und nöthigte ihn zu bleiben. So legte er sich denn auf dem Lager zur Ruhe, welches an das meine stieß und auf welchem er auch zu Tische gelegen hatte, und kein Anderer schlief in dem Zimmer, als wir. Bis hieher nun könnte ich die Sache wohl noch Jedermann erzählen; was aber nun folgt, würdet ihr schwerlich sobald von mir hören, wenn nicht erstens der Wein die Wahrheit sagte, selbst um die Gegenwart oder Nichtgegenwart der Sklaven unbekümmert,*) und wenn es mir ferner nicht ungerecht erschiene eine stolze That

*) Die Uebersetzung folgt der Erklärung von Hommel und H. Müller.

des Sokrates zu verschweigen, nachdem ich es einmal übernommen, ihm eine Lobrede zu halten. Endlich geht es mir überdieß hiebei wie den von einer Natter Gebissenen. Denn man sagt, daß der, welcher einen solchen Biß erlitt, es keinem andern zu beschreiben geneigt sei, was er in Folge desselben empfand, als den selber einmal Gebissenen, weil diese allein im Stande sein dürften es zu begreifen und verzeihlich zu finden, wenn er vor Schmerz [p. 218] im Reden wie im Thun zum Aeußersten getrieben ward. Ich aber bin von Etwas gebissen, was noch weit größere Schmerzen macht, und bin es gerade an dem empfindlichsten Theile. Denn ins Herz oder in die Seele oder wie soll ich es sonst nennen? hinein bin ich getroffen und gebissen worden von den Worten der Weisheit, welche, wenn sie ein jugendliches, nicht unbegabtes Gemüth ergreifen, sich grimmiger in ihm festbeißen als die Natter, und es zum Aeußersten forttreiben in Rede und That. Indem ich nun also einen Phädros, Agathon, Eryximachos, Pausanias, Aristophanes vor mir sehe ... was bedarf's noch den Sokrates selber zu nennen und alle Andere, die hier zugegen sind? Kurz, ihr alle seid (wie einst ich) von dem Wahnsinn und der Schwärmerei der Liebe ergriffen; darum sollt ihr Alle es hören, denn ihr werdet mir verzeihen, was ich damals that, und daß ich jetzt es erzähle. Die Dienerschaft aber, und wenn sonst ein Ungeweihter und Ungebildeter unter uns ist, die mögen recht starke Schlösser vor ihre Ohren legen.*)

34. Als nun nämlich, ihr Freunde, das Licht ausgelöscht war, und die Sklaven das Zimmer verlassen hatten, da glaubte ich ohne weitere Umschweife gegen ihn gerade heraus mit der Sprache über

*) Anspielung auf den Vers, durch welchen beim Beginne der eigentlichen Mysterienfeier den Ungeweihten verboten ward, die Räumlichkeiten derselben zu verlassen.

meine Absichten geben zu müssen. Ich stieß ihn daher an und fragte ihn: Sokrates, schläfst du?

Nein, erwiderte er.

Weißt du, was ich beabsichtige?

Nun, was denn? fragte er.

Es will mir scheinen, erwiderte ich, als ob du der einzige meiner Liebhaber bist, der es zu sein verdient, und als ob du dich scheust mir deine Wünsche zu gestehen. Ich aber denke so: es wäre, wie ich meine, thöricht, wollte ich dir hierin nicht eben so wohl zu Willen sein, als wenn du sonst irgend wie meiner bedarfst, sei es in Bezug auf mein Vermögen oder auf meine Freunde. Denn mir liegt Nichts mehr am Herzen, als dieß, ein möglichst tüchtiger Mann zu werden; hiezu aber glaube ich eine geeignetere Beihülfe nicht finden zu können, als die deinige; und ich scheue daher den Tadel, welcher mich bei allen Verständigen treffen müßte, wenn ich einem solchen Manne seine Wünsche versagte, mehr, als den, welchen der große Haufe der Unverständigen wegen ihrer Gewährung erheben wird.

Er aber, als er dieß vernommen, antwortete wiederum ganz mit seiner gewohnten Ironie: Mein guter Alkibiades, du scheinst mir wirklich gar nicht dumm zu sein, wenn es in der That so mit dir steht, wie du meinst, und ich wirklich eine solche Kraft in mir habe dich zu veredeln; denn wahrlich eine wunderbare Schönheit würdest du dann in mir erblicken, welche die Wohlgestalt an dir weit übertrifft. Wenn du also in Folge dieses Anblickes an ihr Theil zu nehmen und den Genuß deiner Schönheit gegen den der meinigen auszutauschen wünschest, so meikst du dabei recht wohl, daß du mich nicht etwa bloß um ein Geringes übervortheilst, sondern du suchst vielmehr um den Preis eines bloßen Scheines von Schönheit dir die wahre Schönheit zu erwerben [p. 219] und in der That eine

goldene Rüstung für eine eherne einzutauschen.*) Aber, mein Verehrter, siehe doch erst genauer zu, damit dir meine Werthlosigkeit nicht entgehe. Beginnt doch das Auge des Geistes erst dann scharfblickend zu werden, wenn das des Leibes seine Schärfe zu verlieren anfängt; davon aber bist du noch weit entfernt.

Wie es meinerseits steht, entgegnete ich, hast du nun gehört, und ich habe dabei kein Wort anders gesagt, als ich denke, überlege du also nun, was dir für mich und dich das Beste zu sein scheint.

Wohl gesprochen, versetzte er. Laß uns also in der Folge nach dieser Erwägung so handeln, wie es uns Beiden in diesem Stücke und in allen andern als das Beste erscheint.

Nachdem ich nun in dieser Wechselrede gleichsam meine Pfeile gegen ihn abgeschossen hatte, glaubte ich ihn getroffen zu haben. Ich stand daher auf und ließ ihn nicht weiter sprechen, sondern warf mein eigenes Oberkleid über ihn — es war nämlich gerade Winter — und legte mich unter seinen Mantel und schlang meine Arme um diesen wahrhaft dämonenbeseelten**) und wunderbaren Mann, und so lag ich die ganze Nacht neben ihm. Und auch hierin, Sokrates, wirst du mich wiederum nicht der Unwahrheit beschuldigen können. Als ich nun dieß Alles that, da zeigte dieser Mann seine Ueberlegenheit in einem staunenswerthen Grade und verachtete und verspottete, ja verhöhnte meine blühende Schönheit, auf welche ich mir doch Wunder wie viel eingebildet hatte, ihr Richter, denn Richter sollt ihr mir sein über des Sokrates Hochmuth. Denn bei allen Göttern und Göttinnen, ihr könnt es glauben, nachdem ich mein

*) Anspielung auf den Tausch der Rüstungen zwischen Diomedes und Glaukos. Homer. Il. VI, 234 ff.

**) Parallele mit p. 203 A.

Lager mit Sokrates getheilt hatte, stand ich wieder auf, ohne daß irgend etwas Weiteres vorgegangen wäre, ganz so, als ob ich bei meinem Vater oder einem älteren Bruder geschlafen hätte*)

35. Wie glaubt ihr aber wohl, daß jetzt meine Stimmung war, da ich mich für verschmäht hielt, aber zugleich den Charakter dieses Mannes und seine Besonnenheit und Seelenstärke bewunderte, so daß ich jetzt zuerst einen solchen Mann gefunden, wie ich ihn an Weisheit und Festigkeit niemals zu finden erwartet hatte! So vermochte ich ihm denn weder zu zürnen und seinen Umgang zu entbehren, noch bot sich mir andererseits ein Mittel dar ihn an mich zu fesseln. Denn das wußte ich wohl, daß er durch Gold noch viel unverwundbarer sei als Aias durch Eisen**), und das einzige Mittel, durch welches ich ihn in meine Gewalt zu bringen hoffte, hatte er so eben vereitelt. Rathlos also blieb ich und in der Gewalt dieses Mannes, wie wohl niemals sonst ein Mensch in der eines andern. Dieß Alles hatte sich nämlich schon unter uns zugetragen, bevor wir gemeinsam den Feldzug nach Potidäa***) mitmachten und dort Tischgenossen waren.

---

*) Man beachte übrigens, daß Alkibiades nach dieser ganzen Erzählung es gerade so macht, wie Pausanias dem Geliebten vorschreibt.

**) Nämlich der Telamonier Aias. Homeros kennt seine Unverwundbarkeit noch nicht; nach der spätern Sage aber erflehte der von Telamon gastlich aufgenommene Herakles für diesen, daß der von ihm zu zeugende Sohn so unverwundbar sein möge, als die von ihm selber getragene Haut des nemeischen Löwen. Pindar. Isthm. 6, 75 f.

***) Der bekannte Feldzug im Anfang des peloponnesischen Krieges. Potidäa, auf der makedonischen Halbinsel Chalkidike, Colonie von Korinth, aber zur Bundesgenossenschaft Athens gehörig, fiel 432 zu den Korinthern ab, ward aber nach

Dort nun war er zuvörderst in der Ertragung aller Strapazen nicht bloß mir, sondern auch allen Andern überlegen. So, wenn uns irgendwo, wie es im Felde zu geschehen pflegt, die Zufuhr abgeschnitten war, vermochte bei Weitem Niemand so gut, als er den Mangel an Speise [p. 220] auszuhalten. Wenn dagegen reichliche Lebensmittel vorhanden waren, so verstand er wiederum am Besten zu genießen, wie in allen andern Stücken, so namentlich auch darin daß er, ohne alle eigentliche Neigung zum Zechen, trotzdem, wenn er dasselbe mitzumachen genöthigt ward, es allen darin zuvorthat, und, was das Wunderbarste ist, kein Mensch hat jemals den Sokrates betrunken gesehen. Und hievon, glaube ich, werdet ihr auch bald selber eine Probe sehen. Wiederum die Beschwerden des Winters — und es war damals ein sehr rauher Winter — ertrug er nicht bloß im Uebrigen mit der wunderbarsten Leichtigkeit, sondern eines Tages, als die Kälte gerade am Stärksten war, wo sich Alle entweder gar nicht hinauswagten oder, wenn dieß ja Einer that, so doch in Wunder wie dichter Bekleidung und so, daß die Füße nicht bloß mit untergebundenen Sohlen versehen, sondern auch in Filz und Schafpelz eingewickelt waren, da ging er dagegen mit derselben Bekleidung hinaus, wie er sie auch sonst zu tragen pflegte, und schritt barfuß leichter über den gefrorenen Erdboden hin als die Andern mit ihren Sohlen, und die Krieger sahen ihn scheel an, als wollte er sich über sie erheben.

36. Das wäre nun Eins. Doch

wie er auch Jenes vollbracht' und bestand, der gewaltige Krieger, *)

auf jenem Feldzuge, auch das ist der Mühe werth zu hören. Näm-

---

langer Belagerung und Besiegung der Korinther vor ihren Mauern 429 wiedererobert, Thukyd. I, 61—63. II, 70.

*) Odyss. IV, 242.

lich in tiefes Nachdenken über irgend einen Gegenstand versenkt, blieb er von früh Morgens an auf demselben Flecke stehen und wich, da er das Gesuchte nicht finden konnte, nicht von der Stelle, sondern verharrte in unablässigem Nachsinnen. Inzwischen war es bereits Mittags geworden, als die Leute es merkten und staunend einander darauf aufmerksam machten, daß Sokrates nun schon vom frühen Morgen her im Nachforschen über irgend einen Gegenstand begriffen dastände. Endlich aber, als es schon Abend war, brachten einige Joner, nachdem sie zu Abend gegessen, ihre Matratzen heraus, theils um im Kühlen zu schlafen, denn es geschah dieß im Sommer, theils aber auch um ihn zu beobachten, ob er auch wohl in der Nacht dort stehen bleiben würde. Er aber blieb wirklich stehen, bis der Morgen graute und die Sonne aufging, dann aber ging er von dannen, nachdem er zuvor noch sein Morgengebet an den Sonnengott verrichtet hatte.

Wollt ihr ihn aber auch in der Schlacht geschildert hören? Denn auch hier ziemt es sich, ihm meine Schuld abzutragen. In jener Schlacht nämlich,*) in Folge deren die Feldhern mir sogar**) den Kampfpreis zuertheilten, hat vielmehr kein Anderer mich gerettet, als er, indem er den Verwundeten nicht verlassen wollte, sondern er brachte meine Waffen und mich selber in Sicherheit. Und ich für mein Theil bat daher damals auch die Feldherren, dir, mein Sokrates, den Preis zuzuerkennen, und du wirst auch hier meine Darstellung nicht tadeln, noch sie der Unwahrheit zeihen können. Als aber die Feldherrn aus Rücksicht auf meinen höheren

*) Bei Potidäa.

**) D h., wie das Folgende lehrt, obwohl vielmehr Sokrates denselben verdient hätte. Vgl. H. Müller.

militärischen Rang*) mir diese Auszeichnung zudachten, da war er noch bereitwilliger als sie, mir dieselbe zuzuwenden, anstatt sich. Der Mühe werth war es ferner, meine Freunde, den Sokrates zu sehen, als das Heer sich nach der Schlacht bei Delion**) auf der Flucht befand. Ich war nämlich gerade [p. 221] bei derselben als Reiter, er aber als Schwerbewaffneter thätig. Wie also sich Alle bereits zerstreut hatten, befand er sich noch Seite an Seite mit Laches auf dem Rückzuge. Ich nun komme darüber zu, und als ich sie erblicke, rufe ich sofort ihnen zu, guten Muthes zu sein, und versprach ihnen, daß ich sie nicht verlassen würde.***) Bei dieser Gelegenheit nun konnte ich den Sokrates noch besser als bei Potidäa in seiner ganzen Größe beobachten, da ich selbst, als Berittener, weniger in Furcht war, zunächst, wie sehr er dem Laches an besonnener Ruhe überlegen war, sodann aber schien er mir, um deine allbekannten Worte,†) Aristophanes, zu gebrauchen, auch dort, so wie hier (in der Stadt), „einherzustolziren und die Blicke stier nach allen Seiten zu werfen" und so in voller Ruhe Freund und Feind im Auge zu behalten, so daß es einem Jeden auch schon aus der Ferne klar werden mußte, er werde einen heißen Kampf zu bestehen haben, wenn er diesen Mann angreifen wollte. Deßhalb kam er

*) Weil nämlich Alkibiades, wie das folgende, über die Schlacht bei Delion Erzählte schließen läßt, zu Pferde diente. So übersetzt und erklärt richtig H. Müller.

**) Gegen die Thebaner im J. 424, s. Thukyd. IV, 89—101. Ueber das Folgende vgl. Laches p. 181 B.

***) Dieser gegenseitige aufopfernde Beistand, welchen sich Sokrates und Alkibiades leisten erinnert, wie Steinhart richtig bemerkt, an die Hauptgedanken von der Rede des Phädros.

†) Wolken 361. Aristophanes' Spott wird hiedurch, mit Schwegler zu reden, in ein ehrenvolles Zeugniß verwandelt.

denn auch unversehrt davon sammt seinem Gefährten; denn in der Regel pflegt man die nicht anzugreifen, welche sich also gerüstet zeigen, sondern die zu verfolgen, welche kopflos davonfliehen.

Viel andere wunderbare Eigenschaften und Handlungen könnte man noch an Sokrates lobend hervorheben, allein in allen übrigen Bestrebungen möchte man auch wohl von Andern etwas Aehnliches berichten können; daß er aber keinem von allen Menschen weder aus alter, noch aus gegenwärtiger Zeit vergleichbar ist, das verdient alle mögliche Bewunderung. Denn so wie Achilleus einst war, ähnlich, könnte man sagen, seien neuerdings Brasidas*) und viele Andere gewesen, und so wie neuerdings Perikles, also einst Nestor und Antenor und manche Andere; und auf dieselbe Weise kann man auch alle Uebrigen mit einander vergleichen. So wie aber dieser Mann ist mit seinen Seltsamkeiten, sowohl an sich selbst, als in seinen Reden, möchte man so leicht keinen ähnlichen finden, weder unter den Zeitgenossen, noch unter den Altvorderen, man müßte ihn denn, wie ich es gethan habe, mit keinem Menschen, sondern mit Satyrn und Silenen vergleichen, ihn selbst, so wie seine Reden.

37. Denn das habe ich nämlich zuvor noch zu bemerken vergessen, daß auch seine Reden ganz den auseinander genommenen Silenen gleichen. Denn höre Jemand nur die Reden des Sokrates an, so werden sie ihm zuerst sehr lächerlich vorkommen; in solche Ausdrücke und Bezeichnungen hüllen sie sich äußerlich ein, wie in das Fell eines neckischen Satyrs. Denn von Lastesel spricht er

*) Der ausgezeichnete spartanische Feldherr in der ersten Hälfte des peloponnesischen Krieges, welcher 422 siegend bei Amphipolis in der Blüte seiner Jahre fiel.

und von Schmieden und Schustern und Gerbern, und über denselben Gegenstand scheint er immer dasselbe zu wiederholen, so daß [p. 222] jeder Unkundige und Gedankenlose darüber lachen muß. Wenn man sie aber erschlossen sieht und in ihr Inneres hineindringt, dann wird man zunächst finden, daß sie allein unter allen Reden einen wahrhaften Inhalt haben, bald aber auch, daß sie die göttlichsten von allen sind und die mannigfaltigsten Gestalten der Tugend gleich Götterbildern umfassen und daß sie sich über das reichhaltigste Gebiet ausdehnen, ja Alles in sich schließen, was dem zu bedenken ziemt, welcher ein geistlich und sittlich durchgebildeter Mann werden will.

Solches ist es, ihr Freunde, was ich zum Lobe des Sokrates vorzubringen habe, und eben so habe ich den Tadel eingemischt, den ich gegen ihn führen muß, und habe euch erzählt, wie übermüthig er mich behandelt hat. Und doch ist er nicht mit mir allein so umgegangen, sondern auch mit Charmides, dem Sohne des Glaukon*) und mit Euthydemos**) dem Sohne des Diokles, und mit gar vielen Anderen. Diesen Allen hat er vorzuspiegeln gewußt, daß er ihr Liebhaber wäre, während er sich vielmehr selbst immer aus dem Liebhaber zum Geliebten zu machen weiß. Das laß nun auch dir gesagt sein, lieber Agathon, damit du dich nicht von ihm täuschen lassest, sondern, durch unseren Schaden belehrt, auf deiner Hut bist und nicht erst nach dem Sprüchworte, wie die Thoren, durch eigenen Schaden klug wirst.

*) S. über ihn das platonische Gespräch seines Namens und Xenoph. Denkw. III, 7.

**) Nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Sophisten, dessen Namen ein platonisches Gespräch trägt. Ueber ihn vielmehr Xenoph. Denk. IV, 2, vgl. I, 2, 29 f.

38. Als nun Alkibiades so gesprochen', sei ein allgemeines Gelächter über seine Offenherzigkeit entstanden, zumal daraus hervorzugehen schien, daß er noch immer in den Sokrates verliebt sei. Sokrates aber habe gemeint: du scheinst mir ganz nüchtern zu sein, Alkibiades. Denn sonst würdest du es wohl nicht so geschickt durch allerlei Winkelzüge zu verbergen versucht haben, zu welchem Zwecke du dieß Alles gesagt hast, und nur zu Ende so wie im Vorbeigehen darauf gekommen sein, als ob du nicht auch schon alles Vorige bloß deßhalb gesagt hättest, um mich mit Agathon zu entzweien, in dem Wahne, ich dürfe bloß dich allein lieben und keinen Anderen, Agathon aber dürfe bloß von dir allein geliebt werden und von keinem Anderen. Aber du bist nicht damit durchgekommen, sondern dein Satyr- und Silenendrama ist entlarvt worden. *) Darum, lieber Agathon, laß ihn keinen Gewinn davon haben, sondern sorge, daß Niemand uns Beide entzweie.

Agathon aber habe ihm erwidert: ich glaube, du hast ganz Recht, mein Sokrates; ich schließe dieß auch daraus, daß er sich zwischen uns Beiden niedergelassen hat, um uns so auch räumlich zu trennen. Das soll ihm aber Nichts helfen, sondern ich werde zu dir herüberkommen.

*) Außer der auf der Hand liegenden und der in der Einleitung erörterten Bedeutung hat dieser Scherz noch einen von H. Müller angemerkten Nebensinn. Bekanntlich wurden bei den Griechen bald Einzeltragödien zur Aufführung gebracht, bald aber auch drei zu einer sogenannten Trilogie eng verbundene Tragödien, an welche sich ein ihren Ernst erheiterndes Satyrdrama anschloß und so die Tetralogie vervollständigte. Aehnlich wie dieß letztere, verhält sich nun auch die Rede des Alkibiades zu den voraufgehenden Vorträgen, in denen der strenge Ernst in Ton und Haltung mindestens überwog.

Vortrefflich! habe Sokrates gesagt; nimm hier unter mir dicht an meiner Seite Platz.

O Zeus, habe Alkibiades ausgerufen, was habe ich schon wieder von diesem Menschen auszustehen! Ueberall will er mir seine Ueberlegenheit zeigen. O nein doch, du Lieber, wenn es nicht anders geht, so laß wenigstens den Agathon in der Mitte zwischen uns Platz nehmen.

Das geht nicht, habe Sokrates versetzt, denn du hast eben eine Lobrede auf mich gehalten, ich muß nun wieder eine solche auf meinen Nachbar zur Rechten halten; *) wenn nun Agathon unter dir Platz nimmt, so kann er mich doch wahrlich nicht noch einmal preisen, bevor er vielmehr von mir gepriesen worden ist. Darum laß ihn gewähren, [p. 223] du Vortrefflicher, und mißgönne dem jungen Manne meine Lobrede nicht, zumal da ich selber höchst begierig darauf bin, sie ihm zu halten.

Juchhe! habe da Agathon ausgerufen: Alkibiades, nun hält mich Nichts mehr zurück, sondern Nichts ist mir jetzt angelegentlicher als meinen Platz zu wechseln, damit ich von Sokrates verherrlicht werde.

Ja, da haben wir wieder das alte Spiel, sei die Antwort des Alkibiades gewesen: wenn Sokrates da ist, dann kann kein Anderer

*) Und so würde es dann weiter in der Reihe herumgegangen sein. Diese Lobreden würden dann in Bezug auf die übrigen Redner dieselbe Bedeutung gehabt haben, wie die des Alkibiades in Bezug auf den Sokrates. Vgl. p. 214 C. Indem Platon dieß andeutet, aber zugleich es nicht dazu kommen läßt, vergewissert er uns, daß dieser Zweck schon auf anderem Wege erreicht ist. S. d. Einl.

zum Mitbesitze eines Schönen gelangen. Und wie leicht hat er auch jetzt wieder einen so scheinbaren Vorwand gefunden, weßhalb Agathon neben ihm sich niederlassen muß!

39. Agathon sei hierauf aufgestanden, um neben Sokrates Platz zu nehmen: da sei plötzlich eine Menge von Nachtschwärmern vor der Thür erschienen, und da sie dieselbe geöffnet fanden, weil gerade Jemand hinausging, so seien sie zu ihnen eingedrungen und hätten sich bei ihnen niedergelassen. So hätte sich Alles mit Lärm erfüllt, alle Ordnung habe sich aufgelöst, und man sei genöthigt worden sehr vielen Wein zu trinken. Eryximachos, Phädros und mehrere Andere hätten sich deßhalb, wie Aristodemos erzählte, davon gemacht; ihn selbst aber habe der Schlummer überwältigt und er habe recht lange geschlafen, indem ja damals die Nächte lang waren und sei erst mit Tagesanbruch erwacht, als schon die Hähne krähten. Da habe er denn nun bemerkt, daß alle Anderen theils schliefen, theils fortgegangen waren, und daß nur Agathon, Aristophanes und Sokrates noch wach waren und aus einer großen Schale nach rechts herum einen Umtrunk hielten. Sokrates aber habe mit den beiden Andern ein Gespräch geführt. Der übrige Inhalt desselben, sagte Aristodemos, sei ihm nicht mehr gegenwärtig, denn er habe den Anfang noch nicht gehört und sei auch zwischen durch wieder eingenickt. In der Hauptsache aber, erzählte er, sei es darauf hinausgelaufen, daß Sokrates sie einzuräumen gezwungen habe, es sei Sache Eines und Desselben, des Komödien- und Tragödienschreibens kundig zu sein, und der kunstgerechte Tragödiendichter müsse auch zugleich Komödiendichter sein. Während er sie nun dieß einzuräumen nöthigte, und da sie ihm dabei nicht ganz zu folgen vermochten, seien sie eingenickt. Und zwar zuerst sei Aristophanes eingeschlafen, dann aber, als es schon heller Tag war, auch Agathon. Sokrates aber sei, nachdem er sie so in den Schlaf geredet, aufgestanden und fortgegangen, und er selber sei, wie er zu thun pflegte, ihm gefolgt. Dann habe derselbe sich in das Lykeion*) begeben und, nachdem er ein Bad genommen, ganz wie sonst dort den ganzen Tag verweilt, und sei erst nach so verbrachtem Tage nach Hause und zur Ruhe gegangen.

*) S. über dasselbe den Lysis, S. 205 A**.

Druck der J. B. Metzler'schen Buchdruckerei in Stuttgart.

VOLUME 4

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Zweihundertfünfundvierzigstes Bändchen.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1874.

Platon's
Werke

Erste Gruppe:

Gespräche zur Verherrlichung des Sokrates.

Viertes Bändchen.

Phaidon.

übersetzt

von

L. Georgii,
Dekan in Tübingen.

Zweite Auflage.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1874.

Phaidon.

Einleitung.

Die Grundidee des Phaidon wird wegen der Mannichfaltigkeit der stofflichen Gruppen, in welchen sie die Composition dieses Gesprächs in einer Weise gliedert, welche die für die Auffassung derselben erforderliche Begrenzung schwierig macht, verschieden bestimmt. Diese Verschiedenheit spricht sich schon in den ungleichen Ausdrücken aus, mit denen dasselbe von den Alten angeführt wird. Um die wohl nicht streng als Aufschrift zu nehmende Benennung, womit Varro[1]) das Gespräch als eine Schrift über die Flüsse der Unterwelt anführt, nur vorbeigehend zu berühren, so drückt sich dagegen schon in der Art, wie für dasselbe der allgemeine Gesichtspunkt einer Abhandlung über die Seele[2]) vorherrschend in Anspruch genommen wird, das Gefühl aus,

[1]) Varro de Ling. Lat. VII, 2. p. 88.

[2]) Aristot. Met. I, 7 u. And. nennen den Dialog Phaidon; Plut. Moral. p. 120 E. u. A. m. περὶ ψυχῆς, Cic. Tusc. I, 11 liber qui est de animo, 43.' in quo moritur Socrates. Spätere de immortalitate animae.

daß die Beschränkung seines Zwecks auf den Beweis der Unsterblichkeit der Seele zu enge sei, wie denn auch neustens gesagt worden ist, daß der Phaidon eine Psychologie in ihren weitesten Umrissen, nur ohne Rücksicht auf die innere Gliederung der Seele, enthalte.[1]) Aber abgesehen davon, daß dadurch der philosophische Hauptzweck des Dialogs, der immer in der Idee der Unsterblichkeit sich concentrirt, zu einem untergeordneten Momente herabgesetzt, „der zum Ziel führende Weg für das Ziel selber" genommen[2]) wird, so kommt bei dieser Auffassung besonders das mit überwiegender Stärke dominirende Element des Factischen, der die künstlerische Seite des Gesprächs bedingenden Handlung, allzu kurz weg. Aber auch Schleiermacher,[3]) der, besonders die Bedeutung hervorhebend, welche die philosophische Erkenntniß in der Gedankenentwicklung desselben behauptet, den Phaidon mit dem Symposion combinirt, und in beiden zusammen zu den vorhergegangenen Darstellungen des Sophisten und des Staatsmanns die dritte, die des Philosophen findet, verlegt, wenn er nun, wie für das Symposion das Streben das Unsterbliche mit dem Sterblichen zu verbinden, dagegen für den Phaidon das Sterbenwollen des Philosophen, sein Streben das Unsterbliche als soches aus dem Sterblichen zurückzuziehen, als Grundzweck auffaßt, die Hauptidee desselben in ein untergeordnetes Moment, indem die *μελέτη τοῦ θανάτου*

[1]) Susemihl Prodrom. S. 23.
[2]) Steinhart in Müller; Plat. sämmtl. WW. IV. S. 387.
[3]) Schl. II, 3. S. 6.

allerdings nur die sich ergebende praktische Folgerung aus der platonischen Idee der Unsterblichkeit ist, wie sie ja auch im Dialog nur theils als einleitender Gesichtspunkt theils in der Form der Paräneſe auftritt.

Wenn dagegen Steinhart mit Recht die Idee der Unsterblichkeit für die Bestimmung des Zwecks des Phaidon in den Vordergrund stellt, so spricht er zugleich mit demselben Recht das Verlangen aus,[1]) daß die Grundidee des Dialogs nur in einem Gedanken gesucht werde, der die künstlerische, wie die philosophische Seite desselben gleichmäßig beherrsche. Die innere und äußere Todesgeschichte des Sokrates, welche der Phaidon darstellt, nimmt in demselben ein so mächtig hervortretendes Interesse in Anspruch, sie steht ihrer Natur nach, wie in ausdrücklichen Bezügen mit der philosophischen Frage in so überall durchdringender Verbindung, daß es nicht genügt, sie als nebenhergehenden, wenn auch im Ganzen gleichberechtigten Zweck, wie Dieses z. B. von Ast geschieht,[2]) zu bestimmen.

Wenn aber nun Steinhart selbst nach beiden Seiten des Gespräches hin die Grundidee desselben theils in dem Ideal eines am Ziel seines Strebens nach Erkenntniß und Mittheilung derselben stehenden Weisheitslehrers findet, dem der Tod kein Uebel, sondern durch den Glauben an Unsterblichkeit der Weg zum wahren Heil, die Vollendung seines

[1]) A. a. O. S. 389.
[2]) Plat. Leb. u. Schr. S. 156.

eigenen, gottähnlichen Lebens ist, theils in dem Gedanken, daß die zur Erkenntniß erhobene Ueberzeugung von dem ewigen Leben der Seele, der Trägerin der Idee des Lebens und der unaufhörlich wirksamen Vermittlerin zwischen der Welt der Ideen und Erscheinungen, aller Philosophie Grundbedingung und höchstes Ergebniß sei:[1]) so treten auch hier beide Seiten des Dialogs nicht in völlige Verschmelzung zusammen, und wird gerade das Element des Persönlichen, wie es in diesem Sokrates so sehr überwiegt, gegen eine Abstraction auf die Seite geschoben. Sokrates erscheint da mehr nur als die zufällige und willkürliche Figur, an der Platon sein Philosophenideal zeichnet; seine Person und sein Geschick sind dabei verwendet worden, nur etwa, weil sie vor Anderen dazu paßte. — Die wirkliche Verschmelzung beider Gesichtspunkte wird nur dann erreicht, wenn dieser Sokrates zugleich in der allgemeinen und objectiven Bedeutung gefaßt wird, daß der Glaube an Unsterblichkeit, und was daran hängt, wesentlich durch seine Person sich vermittelt, daß dieser Glaube wesentlich als That und persönliche Wirkung des Sokrates erscheint, die er theils durch sein Geschick, theils durch seine Dialektik für das ethische und philosophische Bewußtsein errungen und gesichert hat. Wie sich in seinem Sterben das Uebergehen in ein besseres Leben, die Entfesselung zur philosophischen Befreiung, die Gesundung von der Krankheit des Leibeslebens als ein Factum[2]) hinstellt,

[1]) A. a. O. S. 390.
[2]) Vgl. Phaid. §. 5. 21. u. öft.

gleichsam den factischen Beweis bildet, so ist sein persönliches Geschick durchweg die Folie, auf der die philosophischen Beweise aufgetragen werden. Ueberall bricht durch die Fugen ihrer Entwicklung die Beziehung auf sein gegenwärtiges Geschick hindurch, bald in frohmuthiger Anwendung des gewonnenen Resultats auf sein Selbst, bald in ängstlicher Auffassung der Consequenzen, welche die Zweifelsgründe für ihn haben;[1]) ihre Widerlegung ist Rettung seiner Seele, seine letzte Argumentation sein eigener Schwanengesang.[2]) Die philosophische Action ist dadurch wesentlich zugleich eine persönliche, sie ist die Handlung, durch welche Sokrates seinem Verhängniß, gerade indem er ihm unterliegt, und damit dem Verhängniß des Todes überhaupt, seinen Stachel raubt. Jede weitere Begründung seines Beweises, wenn derselbe noch unvollkommen sich erwiese, soll das Werk seines Geistes sein, der dann wie der Stachel der todten Biene in den Seelen seiner Jünger fortwirkt.[3]) Die Grundtendenz des Phaidon ist nicht Aufstellung eines allgemeinen Ideals, sondern Sokrates als Heros und Vorkämpfer des Lebens als Ueberwinder des Todes durch die Macht der Philosophie.

Dieser Grundidee ordnen sich denn auch alle übrigen Bestandtheile des Gesprächs unter. Sokrates ist der Philosoph, der als Lebenszweck jenes Sterbenwollen zuerst an sich vollzieht, und den Cuenos einladet, ihm bald zu folgen.[4]) Er hat

[1]) Vgl. §. 38. 68. 76. 85. 90 und öfters. [2]) §. 77. [3]) §. 91. [4]) §. 11.

die Lösung der Seele von den Fesseln des Leibes durch Erkenntniß der Idee vor Allem an sich vollbracht, und die Schilderung seines Bildungsgangs hat nicht nur das subjective Interesse, seine geistige Geschichte zu geben,[1]) sie zeichnet zugleich den Weg, auf dem er selbst sich zur Unsterblichkeit durchkämpft, und seine Beweisführung ist das Ende dieses Weges. Die philosophische Tugend im Gegensatz gegen die gemeine, wie sie in seiner Person sich realisirt,[2]) bildet das praktische Complement zu jener speculativen Energie. Die Warnung vor Misologie, die Polemik gegen die Sophisten, sein Selbsttadel wegen momentaner Sophisterei, die Aufmunterung zweifelnder Einwürfe[3]) hat das Motiv im Hintergrunde, die von ihm gewonnene Bahn zum Glauben an Unsterblichkeit zu läutern und gründlich zu sichern. Die Art, wie andere Systeme, der Naturphilosophen, des Anaxagoras, der Pythagoreer, benützt werden, tritt durch die Weisung an seine Jünger in ihr klares Licht, bei Hellenen und Barbaren nach Solchen zu suchen, welche die Furcht des Todes beschwören können.[4]) In dieser Zeichnung des Sokrates als des Mannes, in dessen Persönlichkeit die Idee der Unsterblichkeit ihren Triumph feiert, wurzelt besonders der religiöse Ton, der sich durch den Phaidon hinzieht. Mit frommer Hin-

[1]) §. 102 ff.
[2]) §. 32—38.
[3]) §. 87 ff.
[4]) §. 60 f.

gebung hört er auf die Weisheit der Mysterien;[1]) er verwirft den Selbstmord mit Rücksicht auf die guten Götter,[2]) denen er verhaftet ist, und bis zur Superstition geht seine Frömmigkeit, wenn er durch seinen Traum sich zum Versemachen[3]) bestimmen läßt, um mit freiem Gewissen hinüber zu gehen. Selbst in den kleineren Zügen, der Entfernung der Xanthippe, der Abweisung des Rathes sich nicht zu erhitzen, der Zurechtweisung des um Minuten marktenden Kriton[4]), waltet diese Idee des Sokrates, der alle irdischen Lebensinteressen beseitigt hat, dessen letzter Athemzug dem Asklepios für seine Genesung die Weihegabe anordnet.

Aber welches factische Recht hat diese Zeichnung des Sokrates?

Es kann zwar nicht verkannt werden, daß die Zeichnung des Sokrates im Phaidon in manchen Zügen wesentlich über den historischen Sokrates erweiternd hinausgeht; dagegen kann ebenso wenig verkannt werden, daß Platon selbst wirklich die Intention hatte, in jenem diesen zu verherrlichen. Es ist auch sonst anerkannt, daß man keinen Grund habe, die historische Treue in der Schilderung des Factischen im Phaidon in Abrede zu ziehen.[5]) Treu ist auch wohl die Charakteristik der einzelnen Personen, wie sie Steinhart[6]) in der

[1]) §. 38. 40 u. öfters.
[2]) §. 14 f.
[3]) §. 11, 12.
[4]) §. 9. 20. 151.
[5]) Steinh. a. a. O. S. 395 ff.
[6]) A. a. O. S. 400. ff.

geistreichen Einleitung meisterhaft entwickelt, der Xanthippe, der wackern, verkannten Hausfrau, die ihren Gatten recht liebt, aber nicht versteht, des fortweinenden, dann laut jammernden Apollodoros, des biedern, praktischen Kriton, dann der beiden pythagoreischen Thebaier, des verständig hartnäckigen Kebes, des leichteren Simmias, des treuen Phaidon mit den üppigen Locken zu den Füßen des Meisters u. s. w. In diese Umgebung gestellt muß auch Sokrates wie in seinem Leiden, so in seinem Handeln und Reden ähnlich gefaßt werden, so daß Platon in ihm nicht nur ein Ideal schildern, sondern wirklich selbst sein Eigenstes direct an die Person des Sokrates angeknüpft wissen will. Die Solidarität, welche Platon zwischen der Person des wirklichen Sokrates und seiner eigenen Speculation, besonders der Ideenlehre, aufstellt, darf nicht als ein bloß formales Spiel, als eine schriftstellerische Fiction genommen werden; sie ist im Sinne Platon's ernsthaft zu nehmen, als Ausdruck des fast mystischen Zusammenhangs seines Geisteslebens mit dem seines Meisters, kraft dessen er dieses als absoluten Quellpunkt des eigenen festhielt. Wie er nun im Phaidros [1]) zu Beleuchtung dieses Verhältnisses nach seiner Doppelseite den Gesichtspunkt aufstellt, daß auch die zweite Rede, die durch die Wirkung der ersten in einer anderen Seele sich entwickelt, doch ein ächter Bruder dieser sei, so ist im Phaidon der wirkliche Sokrates, welchem Platon den letzten Beweis in den Mund legt, auch in dem Sinne der apollinische Schwan, als sein Gesang im letzten Moment

[1]) §. 140 ff.

seines Lebens zugleich den erst künftig sich vollendenden Ausdruck seines Denkens weissagend sich aneignet; er ist jedenfalls die Biene, deren Stachel in der Seele Platon's fortwirkt; seine Rede ist es, was dieser bis auf den Punkt fortführt, da es keines weiteren Fragens mehr bedarf, [1]) und die wohl ziemlich treue Schilderung von dem Bildungsgang des Sokrates wird gewiß mit Absicht gerade bis dahin geführt, von wo aus der Beweis aus der Ideenlehre kein Sprung mehr ist. In sinniger Weise bereitet sich Platon für dieses Verfahren dadurch freies Feld, daß er sich selbst als abwesend bezeichnet und das Gespräch als Relation eines Augenzeugen in eine gewisse Zeitferne rückt.

Dieser Grundidee des Phaidon entspricht denn auch der dramatische Charakter seiner Composition. Wenn die zumal in den drei Gesprächen, Phaidros, Symposion, Phaidon, in die Augen springende Verwandtschaft des platonischen Genius zur Poesie es nahe legt, derselben auch die Maße bestimmter Gattungen der Poesie anzubequemen, so versteht es sich von selbst, daß dieses sich zunächst nur auf die Form derselben bezieht und nur mehr oder weniger approximativ gemeint ist. Warum sollten wir nicht unter dieser Einschränkung im Phaidros, soweit er der poetischen Kunst angehört, vorherrschend das lyrische Element ausgeprägt finden, im Phaidros, der sich selbst unter die Inspiration der Sappho, des Anakreon und Stesichoros stellt, mit seiner Platane, seinem üppigen Rasen, dem plätschernden Ilissos,

[1]) §. 129.

seinen Statuen und Sagen, seinem blauen Mittagshimmel, und den summenden Cikaden, lyrische Momente, deren Zahl der weichliche, goldene, Liebe- und Redelustige Phaidros nur um Eines vermehrt, in deren Umgebung nun dieser Sokrates, selbst wie ein lyrischer Jüngling, „die Fülle seiner Brust" durch kein reagirendes Object gestört, in der Musik der Rede und des Wortes ausströmt, die bis zum Dithyrambos, bis zur pindarischen Herrlichkeit eines Epinikion auf den dreifachen Ringkampf der Seele, bis zum frommen Gebet sich steigert?[1]) Und sind Gastmähler die alten Herde des Epos gewesen, so neigt sich das Gastmahl schon um dieser Scenerie willen dieser Gattung zu, deren Stempel es denn auch in allen Zügen an sich trägt, in der Objectivität der rein erzählenden Darstellung, in der zwanglosen, durch Nichts angefochtenen Freiheit, womit die Personen des Gesprächs mit ihren Reden nach und neben einander sich ausbreiten, in dem behaglichen Ton, der gelassenen Heiterkeit, die das Ganze durchdringt, in der maßvollen, Uebereilung und Weitschweifigkeit gleich sehr vermeidenden, durch natürliche Ruhepunkte geordneten Fortbewegung der Handlung, in der sorgfältigen Ausmeißelung episodischer Züge (z. B. des divinatorischen Stehens des Sokrates, des Schluckens des Aristophanes, der Zwischenrede mit Agathon über das dramatische Publikum), in der ganz zufälligen Vermittlung der Hauptwendung durch das unvermittelte Auftreten des Alkibiades, dann besonders

[1]) Man vergleiche Pindars Ode an Theron Olymp. II. 60 ff. mit Phaidr. §. 56 ff. 61. 81.

noch in der epischen Schlußscene, in der alle Bewegung ein befriedigtes Ausklingen findet.

Dem Phaidon nun wird auch sonst vorherrschend der Charakter der Tragödie beigelegt. Hier tritt uns eine einfache in sich geschlossene Handlung entgegen, in der der tragische Conflikt eines äußeren Verhängnisses und der sittlichen Macht eines reagirenden Charakters zur Entwicklung kommt. Der objectiven Festigkeit jenes seiner Vollendung zuschreitenden Schicksals tritt dieses Subject in der ganzen Stärke selbstbewußter sittlicher Stärke zum Kampf gegenüber, in welchem es zwar nach seiner sinnlichen Existenz diesem Geschick unterliegt, demselben aber durch seine Reaction nicht nur eine versöhnende Endentwicklung gewinnt, sondern es geradezu zum Moment der Ueberwältigung seiner zerstörenden Bedeutung wendet. An die Stelle der episch losen Verknüpfung der Theile im Symposion tritt hier die Consequenz einer zwingenden, auf ein bestimmtes Ziel losdringenden Folge der Momente; an die Stelle der dort waltenden objectiven Ruhe und Behaglichkeit die subjective Leidenschaft, die im Kampf zweier streitenden Mächte durch die verschiedenen Tonarten des Schmerzens, der Furcht, des Mitleids zur Reinheit der entgegengesetzten Gefühle sich läutert. Diese beiden feindseligen Gewalten, zwischen welchen sich die Handlung entwickelt und das Pathos der Handlung bewegt, sind die höchsten Gegensätze, das Leben und der Tod. Es genügt darum nicht, diesen tragischen Charakter des Phaidon auf die Stimmung zu beschränken, welche die Umgebung des

Sokrates beherrscht.[1]) Sokrates ist in alle Wege selbst der tragische Held, der hier kämpfend und im Kampf sich mitläuternd auftritt. Noch hat er den Kampf des Lebens nicht hinter sich: jetzt galt es erst die Spitze desselben, den Kampf mit dem Tode, und zwar mit dem Tode nicht als einer bloßen Vorstellung, sondern als einem mit der ganzen Wucht gegenwärtiger Wirklichkeit über ihm schwebenden Leiden. Sein unabwendbares, mit dem heutigen Tage sich vollendetes Geschick bedingt das Pathos, dessen Träger Sokrates als Held, als Protagonist des Stücks ist; die Figuren des Kebes und Simmias repräsentiren den zweiten und dritten Schauspieler, welche die Bitterkeit des Leidens vermitteln, seinen Gang motiviren. Diese Bitterkeit besteht nicht darin, daß der Tod des Sokrates Aufhebung seiner sinnlichen Existenz ist, sondern daß dieser Tod den Anspruch macht, Vernichtung des Lebens überhaupt, und damit der ganzen philosophischen Persönlichkeit des Sokrates, zu sein. Darin, daß diese Rolle befreundeten Menschen übertragen ist, liegt ein Zug der Ironie, die den analogen Figuren des Dramas manchfach anhaftet. Die tragische Aufgabe des Sokrates ist nun der Kampf gegen dieses Verhängniß nicht in dem Sinne, daß um äußere Abwendung desselben gerungen wird, sondern daß dieses Geschick in der Betrachtung und Anschauung aufhört Tod zu sein, daß es vielmehr Verklärung zu höherem Leben wird. Der substanzielle Boden der Handlung ist darum

[1]) Steinh. a. a. O. S. 410.

ganz der Gedanke, die Actionen, in denen sich die Dialektik jenes Leidens und dieser idealen Ueberwindung desselben vollbringt, sind Operationen des Denkens, Zweifel, Beweise, Gegenbeweise, Ideen. Der Phaidon ist daher im strengen Sinn ein philosophisches Drama. Seine Entwicklung bewegt sich im Elemente der Allgemeinheit; aber darin liegt das dramatische Moment derselben, daß ihr Hintergrund immer stetig die Persönlichkeit des Sokrates ist. Die Seele, von der verhandelt wird, ist in erster Linie die Seele des Sokrates, der Tod, gegen welchen, die Unsterblichkeit, um welche gekämpft wird, ist *sein* Tod, ist *sein* Leben; die Zweifelsgründe der beiden Thebaier äußern ihre nächste Wirkung an seiner Persönlichkeit.

Der Construction des Drama's gemäß zerfällt nun auch der Phaidon in drei Hauptgruppen. Die erste, dem sogenannten Prolog entsprechend, umfaßt die einzelnen Facta und Reden, durch welche sich das Problem zu der Frage über den Glauben an Unsterblichkeit schürzt und unter denen die, ganz seine persönliche Stellung an die Spitze setzende, Vertheidigungsrede des Sokrates die bedeutendste ist. (§. 40.) Dann folgt der Hauptkörper des Gesprächs, den Epeisodien vergleichbar; dieser enthält die verschiedenen Beweise mit den Gegenreden des Simmias und Kebes, stufenmäßig geordnet und in der Schilderung der dem letzten Beweise vorhergehenden Scene zu wirklich tragischer Spannung fortgeführt, deren Lösung Sokrates durch Entwicklung der Theorie von der Seele als der Trägerin der Idee des Lebens vollbringt;

worauf der von dem Lichte der errungenen Unsterblichkeit schon umflossene Held in der Exodos, der Schlußscene, sein Geschick vollendet.

Selbst für das lyrische Element, das sonst dem Drama der Alten eigen ist, und im Chore sich repräsentirt, finden sich im Phaidon geeignete Partieen. Es ist eine richtige Bemerkung Steinhart's,[1]) daß die streng philosophischen Eröterungen von einer dreifachen Reihe ethisch-religiöser Betrachtungen durchflochten sind, in welchen die dialektische Sprache übergeht in den in seiner Unmittelbarkeit energischen und gehobenen Ton des praktischen Glaubens und religiösen Gefühls. Wollte man hierin die chorischen Elemente suchen, so böte sich die erste dieser Betrachtungen, womit Sokrates die ganze Erörterung beginnt und von der orphischen Anschauung aus, daß der Leib ein Gefängniß der Seele sei, die Formulirung des Problems vermittelt, als Parodos dar, während die zweite, welche nach dem Beweise, daß die Seele als einfaches, mit dem Göttlichen verwandtes Wesen unzerstörbar sei, eintritt, das Schicksal der reinen und unreinen Seelen zeichnend, ein würdiges Stasimon bildete, die Schlußrede aber, von der vergeltenden Weltordnung und den künftigen Zuständen, ganz diesem Charakter entspräche.

Es ist hier nicht der Ort, die sich von selbst darbietende Parallele in ihren Berührungs- und Differenzpunkten durchzuführen zwischen dieser philosophischen und der noch gewaltigeren religiösen Tragödie, welche die evangelische Geschichte enthält. Für den Geist des alten Hellenenthums konnte sich die Entwicklung der Idee der Unsterblichkeit nur als dialektischer Kampf gestalten; hierin liegt das Verdienst, aber auch die Schwäche und Grenze dieser Entwicklung. Ein Gefühl dieser Grenze spricht Sokrates nun nicht nur selbst in bestimmten Aeußerungen[1]) sondern auch eben darin, daß er in einer Art von Hindrängen auf factische Bewährung seines Glaubens immer von dem dialektischen Verfahren zu jenen ethisch religiösen Anschauungen übergeht, wie sie ihm die Mysterien der Orphiker, Pythagoreer, und der volksthümlichen Religion darbieten, in denen nun im Sinne Platon's, wenn gleich er die mythische Form derselben bis auf einen gewissen Grad Preis gibt, nur gar nicht bloße Allegorie zu finden ist, sondern welche nothwendig die Sprache seines Denkens und Glaubens bilden für seine eingehenden Beschreibungen rein transscendenter Zustände, für welche die Dialektik nicht ausreicht, in deren Bereich diese Welt des Idealen nur so weit fallen kann, als sie einen Widerhalt an der Welt der Erscheinung hat.

Die Beweise selbst werden verschieden gezählt, je nachdem man die Ausführung des Sokrates über die philosophische Lösung der Seele vom Leibe durch Erkenntniß und Tugend als eine erste, unmittelbare Form des Beweises auffaßt oder nicht. Von diesem abgesehen, folgen sich vier Be-

[1]) A. a. O. S. 414.

[1]) §. 24. 35. 37. 40. 56.

weise, der physische, von dem Kreislauf der Dinge in der Natur, der psychologische, von dem Begriff der Erkenntniß als Wiedererinnerung, der ontologische, von der Einfachheit und Unzerstörbarkeit des Wesens der Seele ausgehend. Diese drei Argumente bilden zusammen wieder Eines, indem der erste nur allgemein das Wiedererstehen des Lebens aus dem Tode, der zweite dagegen die Präexistenz der individuellen Seele, der dritte die Fortdauer derselben folgert, so daß sie sich zusammen ergänzen. Der Hauptbeweis, in dem die platonische Philosophie culminirt, ist dann der vierte, der von dem Begriffe der Seele als Trägerin der Idee des Lebens ausgeht.

Ueber die Zeit der Abfassung des Phaidon läßt sich nichts Sicheres ermitteln. Die Notiz über die Isolirung der Phliasier von athenischer Berührung gibt keinen Anhaltspunkt. Die lebendige und frische Auffassung der historischen Persönlichkeit des Sokrates, die noch im Phaidon herrscht, berechtigt noch nicht seine Abfassung in die unmittelbare Zeitreihe des geschichtlichen Hergangs zu rücken, während sie anderer Seits doch nicht wohl erlaubt, ihn der späten Periode des platonischen Schriftenthums zuzuweisen. Die philosophischen Differenzpunkte zwischen diesem und anderen Gesprächen, nach dem freilich weit nicht schlechthin objectiven Maßstab der höheren Reife und völligeren Durchbildung gemessen, lassen natürlich gleichfalls nur eine ungefähre Bestimmung zu. Man kann in dieser Hinsicht sicher sagen daß, z. B. mit dem Phaidros verglichen, der Phaidon unleugbar

eine viel gründlichere und ausgebildetere Bekanntschaft mit den Pytgagoreern und dem pythagoreischen System, eine durch andere Gedankenreihen wesentlich gemilderte Form der Betrachtung des Lebens als eines Abfalls[1]) und Anderes enthalte, was diesen als ein reiferes und späteres Werk erscheinen lasse. Von den auf diesem Wege sich darbietenden Anhaltspunkten aus wird die Abfassung des Phaidon nach der des Gastmahls und vor der des Philebos, des Staats und Timaios gesetzt.[2])

[1]) Vgl. Susemihl, Prodr. S. 7 ff. 84 ff. Hermann, Gesch. d. plat. Phil. I, S. 469 Anm. 366 f. S. 527 ff. Anm. 613 ff. u. öfter.

[2]) Steinh. a. a. O. S. 458 ff.

Inhalt des Phaidon.

Phaidon erzählt dem Echekrades von Phlius zuerst die Vorgänge, durch welche die Hinrichtung des Sokrates sich verzögerte.

Am Tage seines Todes versammelten sich seine Freunde bei ihm im Gefängniß, worauf die Erzählung Dessen, was Sokrates in ihrem Kreise noch that und sprach, mit einer Aufzählung der Anwesenden und einer Zeichnung ihrer Stimmung beginnt. Sie treffen die Familie des Sokrates, die dann entfernt wird (c. 1—3).

I. Entwicklung des Problems.

Die Lösung seiner Fesseln veranlaßt den Sokrates zu einer Betrachtung über das Verhältniß der Lust und des Schmerzes, wie beide sich entgegengesetzt, doch eines aus dem anderen entspringt. Die Bemerkung, daß Aisop eine Fabel daraus hätte machen können, veranlaßt den Kebes, im Namen des Euenos den Sokrates über die poetischen Versuche, denen er im Gefängniß sich widmete, zu fragen. Sokrates erwidert, er habe den Aisop in Verse gebracht, weil ihn ein Traumgesicht wiederholt zum Dichten aufgefordert habe, dem er, als einem höheren Befehl, um mit freiem Gewissen sterben zu können, nicht habe ungehorsam sein wollen. Euenos soll ihm bald folgen, wenn er wahrer Philosoph sei. Dieses veranlaßt ein Gespräch über den Selbstmord, in welchem Sokrates zwar diesen, da das Leben Eigenthum der Götter sei, für unerlaubt erklärt, zugleich aber den Satz aufstellt, daß der Philosoph dennoch gerne sterbe. Kebes findet darin einen Widerspruch, welchen Simmias persönlich auf Sokrates bezieht mit der Frage, wie er doch wohl die Götter, seine guten Herren, und auch sie selbst, seine Freunde, so leichten Muths verlassen möge (c. 3—7).

Sokrates vertheidigt sich nun damit, daß er hoffe, zu anderen guten Göttern und Menschen zu kommen, daß er an Fortdauer des Lebens glaube. Hierüber schickt er sich an, nachdem er die Warnung sich nicht durch Reden zu erhitzen abgewiesen, sich zu verantworten. Indem er den Tod definirt als Trennung der Seele vom Leibe, zeigte er, daß dieses das Ziel des Philosophirens sei. Da der Leib der Erkenntniß der Wahrheit überall im Wege stehe, suche der Philosoph sich seiner Einflüsse zu erwehren, die völlige Lösung aber bringe erst der Tod (c. 8—12). Auch die wahre Tugend, die nur der Philosoph übt, den nicht die Abwägung der größeren Lust oder Unlust, wie andere Menschen, zur Tugend treibt, ist eine Reinigung und Weihung für das Leben nach dem Tode (c. 13).

Kebes gibt dieser Lebensanschauung Beifall, aber nur unter der Voraussetzung, daß bewiesen werde, daß die Seele fortlebe (c. 14).

II. Philosophische Verhandlung.

Sokrates faßt das Problem in den Ausdruck, zu beweisen, daß die Seelen im Hades seien, d. h. nach dem Tode ein Dasein haben.

1. Physischer Beweis.

Die Seele wandert vom Leben zum Hades, von diesem wieder ins Leben; also ist sie im Hades; sonst könnte sie nicht wieder erstehen.

Dieses beruht auf dem allgemeinen Gesetz von dem Kreislauf der Dinge, dem doppelten Werden, wornach immer Entgegengesetztes aus Entgegengesetztem entsteht, also wie zwischen Schlafen und Wachen, so zwischen Leben und Todtsein ein steter Uebergang vom einen zum anderen statt findet (c. 15, 16).

Die Wahrheit dieses Gesetzes aber folgt daraus daß, wenn dieser Kreislauf nicht bestünde und Alles in Einer Richtung fortginge, alle gegensätzlichen Zustände aufhören müßten (c. 17).

Hieran schließt Kebes die Bemerkung, daß ein Dasein der Seele vor dem Leben auch aus dem Begriff des Lernens als einer Wiedererinnerung folge, und Simmias bestimmt den Sokrates, dieses Argument näher zu entwickeln (c. 18).

2. Psychologischer Beweis für die Präexistenz der Seele.

a) Der Begriff der Erinnerung ist Vorstellung eines abwesenden Gegenstandes vermittelst eines anwesenden (c. 18) und zugleich Vorstellung des Unterschieds von beiden (c. 19).

b) An den gleichen und ungleichen Dingen kommt man zugleich zur Vorstellung des an sich Gleichen, als eines nicht minder reellen Dritten, das aber, was es ist, vollkommen ist, nicht unvollkommen, wie die Dinge, die demselben zustreben (c. 19).

c) Die Möglichkeit der Erkenntniß aber, daß die Dinge, welche man durch die Sinne auffaßt, das an sich Gleiche, wie anderes an sich Seiende, in sich zu realisiren streben, setzt voraus, daß die Seele, ehe sie die Dinge sinn-

lich auffaßt, eine Kenntniß des an sich Seienden hatte, die sie also nur vor der Geburt haben konnte, mit dieser verlor, und später wieder findet, d. h. durch Erinnerung wieder auffaßt (c. 19, 20).

d) Nicht ist diese Erkenntniß erst mit der Geburt an den Menschen gekommen, weil sie ja sonst allen Menschen immer zu Gebote stünde, was nicht der Fall ist (c. 21).

e) Also mußte die Seele schon vor der Geburt sein (22).

Simmias und Kebes geben nun zu, daß die Präexistenz der Seele erwiesen sei, nicht aber sei es auch ihr Fortleben nach dem Tode (c. 23).

Sokrates verweist hiefür zunächst auf den ersten Beweis zurück, wornach die Seele, vordem lebend, wie sie ja aus dem Todtsein ins jetzige Leben kam, so nothwendig auch nach dem Tode sei, da sie ja wieder entstehen müsse (c. 23). Doch wolle er dieses noch besonders beweisen; zugleich ermahnt er sie, keine Mühe in Feststellung der Sache zu sparen (c. 24).

3. Ontologischer Beweis.

Auflösung kann nur das Zusammengesetzte erfahren, das Einfache nicht; denn nur Jenes ist veränderlich, Dieses bleibt sich immer gleich. Das Veränderliche aber ist zugleich das Sichtbare, sinnlich Wahrnehmbare, das sich gleich Bleibende das Unsichtbare (c. 25).

Die Seele nun gehört der letzteren Gattung an, denn

a) sie ist unsichtbar, der Leib sichtbar (c. 26);

b) sie ist dem Unveränderlichen näher verwandt, weil sie vom Körper befangen, ebenso unstät wird als, auf Jenes gerichtet, innere Stetigkeit und Ruhe gewinnt (c. 27);

c) sie ist dem Göttlichen verwandt, weil sie das Herrschende ist, wie der Leib das Dienende (c. 28).

Wenn daher schon der Körper mit dem Tode nicht sogleich vergeht, so noch viel weniger die Seele (29).

Hieran schließt sich sofort die ethische Betrachtung.

Vielmehr, wenn sie rein abscheidet, kommt sie zu dem ihr Aehnlichen, zu den Göttern (c. 29); wenn sie aber durch die Begierden des Körpers unrein geworden ist und das Wahre haßt, irrt sie in Gräbern umher (c. 30), bis sie nach bestimmter Zeit in einen, ihrer sittlichen Beschaffenheit entsprechenden Leib kommt (c. 31). Zu den Göttern kommt nur die Seele, welche die wahre Tugend übt, dem wahren Wissen nachstrebt und vom Leibe sich löst (c. 32—34).

Hierauf entsteht ein Schweigen, bis Sokrates die mit einander leise redenden Thebaier ermuntert, ihre Zweifel darzulegen, ohne Rücksicht auf sein

jetziges Geschick, da ihm wie dem singenden Schwan sein Ende nur ein Gegenstand der Freude sei (c. 35), worauf

1) Simmias ausführt, daß der gegebene Beweis ebenso gut von der Harmonie einer Leier gelten könnte, die doch diese nicht überdaure; und vielleicht sei auch die Seele nur eine solche Harmonie (c. 36).

2) Kebes, wenn die Seele auch schon früher war, so folge daraus nur, daß sie stärker und dauerhafter sei als der Körper; nicht gewiß aber sei, ob sie, wenn auch viele Körper überdauernd, nicht doch durch diese vielen Einkörperungen entkräftet werde und ihre Geburt also, wie eine Krankheit, der Anfang ihres Untergangs sei (c. 38).

Diese Bedenken bringen eine starke Wirkung hervor, die auch Echekrates beurkundet (c. 38).

Sokrates ermuntert nun in einer Zwischenrede mit Phaidon zum Kampf gegen die Zweifel, und warnt vor der Abneigung gegen philosophische Untersuchungen, die, wie der Menschenhaß, ja nur auf öfteren Erfahrungen von Täuschung beruhe und mit sophistischem Unwesen zusammenhänge (c. 39, 40).

A: Gegen Simmias.

Daß die Seele eine Harmonie sei, widerstreitet

a) der auch von Simmias zugegebenen Lehre von der Präexistenz, die nicht von der Harmonie gelten kann (c. 41);

b) dem Unterschied von Tugend und Laster, der sich nicht begreifen ließe, indem die Seele, da sie keine Gradunterschiede hat, wie die Harmonie, nur schlechthin Harmonie sein könnte, so daß entweder nur Gutes vorhanden oder das Schlechte also eine Disharmonie in der Harmonie wäre (c. 42);

c) dem specifischen Gegensatz zwischen der Natur der Seele und der des Körpers, kraft dessen jene diesem zuwider handeln kann, während die Harmonie von dem Instrument schlechthin abhängt (c. 43).

B: Gegen Kebes. Recapitulation seines Einwurfs (c. 44).

Zur Widerlegung desselben instruirt Sokrates

4) den Beweis aus dem Begriff der Seele als der Trägerin der Idee des Lebens dadurch daß er eine Darstellung seines speculativen Entwicklungsganges gibt, wie er, von allen Systemen unbefriedigt, auch von dem des Anaxagoras, in dessen Prinzip er den Schlüssel einer teleologischen Weltanschauung zu finden gehofft, während derselbe statt einer Endursache dann doch nur zufällige Mitursachen aufstelle, getäuscht, auf dem Wege des reinen Denkens mit Beseitigung der sinnlichen Erkenntniß zum Ziel zu kommen suchte (c. 45—48).

Hierauf entwickelt Sokrates folgende Sätze:

a) Jedes qualitativ Bestimmte ist das, was es ist, durch Theilnahme

an der Idee dieser Qualität, z. B. des Schönen, Großen, Geraden, nicht durch die zufällige Ursachen, durch welche diese Qualität hervortritt (c. 49).

b) Jede Idee schließt ihr Entgegengesetztes aus, z. B. Größe die Kleinheit, Gerades das Ungerade; sie nimmt ihr Gegentheil nie in sich auf, sondern muß vor ihm entweichen oder untergehen (c. 50, 51).

c) Nun gibt es auch gewisse concrete Substanzen, die zwar nicht in einem directen Verhältniß der Entgegensetzung stehen, doch aber eine in einem solchen Verhältniß stehende Qualität so untrennbar an sich tragen, daß sie den Gegensatz dieser Qualität schlechthin ausschließen, z. B. Feuer die Kälte, Schnee die Wärme, Drei das Gerade (c. 52, 53).

d) Eine solche Substanz ist die Seele. Sie ist mit der Idee des Lebens so absolut verbunden, daß, wenn sie gleich nicht den directen Gegensatz gegen den Begriff des Todes bildet, sie doch diesen schlechthin ausschließt, d. h. unsterblich ist (c. 54, 55).

e) Da das Unsterbliche aber zugleich seinem Wortsinn gemäß unvergänglich ist, so ist es auch die Seele (c. 56).

Hieran schließt sich die praktische Folgerung, daß, weil die Seele unsterblich ist, der Mensch ihrer Ausbildung die größte Aufmerksamkeit schenken müsse; denn nach dem Stande dieser entscheide ein künftiges Gericht die Reihe der Geschicke, durch welche die Wanderung der Seele in bestimmten Perioden wieder hieher geht, wobei die gute Seele ihrem Daimon willig in die Behausung der Götter folgt, die am Leib haftende aber, besonders die mit Verbrechen befleckte, widerstrebend an ihren Ort geführt wird (c. 57).

Hierauf gibt Sokrates seinen letzten mythisch-dogmatischen Excurs **über die Behausungen und Zustände des künftigen Lebens.**

Die Erde hat nämlich verschiedene Räume und Behausungen, welche an und in ihr, die ein runder, in der Mitte des Himmels durch ihr eigenes Gleichgewicht getragener Körper ist, durch verschiedene Vertiefungen gebildet werden. In einer solchen Vertiefung wohnen die Menschen. Von ihrem Aufenthalt ist die obere Region, die wahre Oberfläche der Erde, wohl zu unterscheiden, von welcher wir durch die irdische Luft ebenso getrennt sind, wie die Fische von uns durch die Wassermasse des Meers. So unrein und zerrüttet Alles bei uns ist, so rein und ideal ist Alles dort (c. 58), worauf die Herrlichkeiten der Dinge und Bewohner dort geschildert werden (c. 59). Sodann folgt eine Beschreibung der übrigen Erde, wie viele sie solche Vertiefungen hat, die zum Theil noch tiefer liegen als unser Aufenthalt, wie diese durch durchgebrochene Gänge in einander führen, wie der Centralschlund, der Tartaros, das ununterbrochene Ab- und Zuströmen der Gewässer und dadurch die Stürme vermittelt, wie die Erde von Wasser-, Feuer- und Schlammflüssen durchströmt ist

(c. 60), von denen die vier bedeutendsten sind der Okeanos, der Acheron mit dem acherusischen See, der die Vulcane speisende Pyriphlegethon, und der die grausenhafte stygische Gegend und den stygischen See durchströmende Kokytos (c. 61).

Daran schließt sich eine nähere Beschreibung des Gerichts. Die mittelguten Seelen kommen auf dem Acheron in dem acherusischen See, wo sie Vergeltung ihrer guten und bösen Thaten empfangen; die unheilbar schlechten werden für immer in den Tartaros geworfen; die noch heilbar schlechten kommen auf einige Zeit in den Tartaros, und werden dann, ie Todtschläger in den Kokytos, die Aelternmörder in den Pyriphlegethon getrieben, die sie nach dem acherusischen See führen. Gestatten es die von ihnen Verletzten, so dürfen sie in den See steigen und sind ihrer Qual los; wo nicht, so müssen sie jedes Mal wieder in den Tartaros zurück, bis Jenes geschieht. Die ganz guten aber kommen in die obere Region, und unter ihnen erreichen die durch die Philosophie gereinigten die höchste Stufe und leben fortan selig und körperlos (c. 62). Deßhalb muß man sich durch Philosophie und ächte Tugend bereiten auf den Gang zum Hades (c. 63).

Hierauf folgt die **Schlußhandlung.** Sokrates schickt sich zum Baden an, gibt seinen Schülern seine letzte Willensmeinung, nimmt das Bad, erhält noch einen Besuch seiner Familie, nimmt Abschied von dem Gerichtsdiener, trinkt unter den Thränen seiner Jünger den Giftbecher, und verscheidet (c. 63—66), worauf Phaidon seine Erzählung mit einem Lobspruch auf ihn schließt (c. 67).

Phaidon.[1]

Echekrates. Phaidon. Dann im Kerker des Sokrates: Sokrates, Kebes, Simmias, Kriton, Phaidon, Apollodoros und Andere; Xanthippe, der Thürhüter, der Diener der Eilfmänner.

Steph. I, p. 57.] 1. (§. 1.) Echekrates.[2] Warst du selbst bei Sokrates, o Phaidon, an jenem Tage, an welchem er das Gift trank im Gefängniß, oder hast du es von Jemand Anderem gehört?

Phaidon.[3] Ich war selbst dort, o Echekrates.

Echekrates. Nun, was ist es denn Alles, das der Mann noch geredet vor seinem Tode? und wie starb er? denn gern möchte ich es hören. Es reist ja gegenwärtig nicht leicht Jemand von

[1]) Die zweite Ueberschrift ist „von der Seele." Vgl. S. 393.

[2]) Echekrates von Phlius, einer Stadt im nordöstlichen Peloponnes, wird als Pythagoreer aufgeführt. Nach Ast's Vermuthung befindet sich Phaidon bei Echekrates auf Besuch, und Platon verlege die Erzählung des sehr pythagoreisirenden Gesprächs absichtlich nach Phlius, der alten Heimath der Familie des Pythagoras.

[3]) Phaidon aus Elis, Gründer der eleischen Schule.

den Phliasischen Bürgern nach Athen, noch ist in geraumer Zeit ein Gastfreund von da zu uns gekommen, der im Stande gewesen wäre, uns etwas Sicheres darüber zu berichten, außer eben, daß er Gift trinkend gestorben sei; von dem Weiteren wußte Niemand Etwas zu sagen.

(§. 2.) Phaidon. Also nicht einmal von der Verurtheilung habt ihr Etwas vernommen, auf welche Weise sie vor [p. 58] sich gegangen?

Echekrates. Ja, hievon hat uns Jemand berichtet, und freilich wunderten wir uns, daß nachdem dieselbe längst vor sich gegangen war, er doch offenbar erst viel später gestorben ist.[1] Was war es doch wohl damit, o Phaidon?

Phaidon. Ein glücklicher Zufall, o Echekrates, kam ihm zu Statten. Zufällig nämlich wurde den Tag vor der Verurtheilung der Spiegel des Fahrzeugs bekränzt, das die Athener nach Delos schicken.

Echekrates. Was ist es denn aber damit?

Phaidon. Es ist dieß das Fahrzeug, wie die Athener sagen, in welchem einst Theseus[2]) fuhr, um jene zweimal Sieben

[1]) Nämlich dreißig Tage nach der Verurtheilung. Vgl. Xen. Mem. IV, 8, 2.

[2]) Der König der Athener, Aigeus, hatte den Sohn des Königs Minos von Kreta, Androgeos, getödtet, worauf Minos gegen Athen zog, Megara eroberte und durch sein Gebet zu den Göttern, deren Liebling er war, Pest und Theurung über die Stadt brachte, bis diese sich auf das Gebot des Orakels anschickte, dem Minos Genugthuung zu leisten. Diese bestand darin, daß jährlich (oder alle neun Jahre) sieben Knaben und eben so viele Mädchen nach Kreta gesendet wurden, wo sie dem halb Stier halb Mensch gebildeten Ungeheuer Minotauros, der im Labyrinth hausenden unnatürlichen Geburt der

nach Kreta zu führen, und worin er sowohl diese rettete als auch selbst gerettet wurde. Dem Apollon nun gelobten sie, wie man erzählt, damals, sie werden, wenn sie gerettet würden, jedes Jahr künftig einen heiligen Zug [1]) nach Delos führen, welchen sie denn seitdem ununterbrochen und jetzt noch jedes Jahr dem Gotte schicken. (§. 3.) Sobald man nun mit dem heiligen Zug beginnt, ist es Gesetz bei ihnen, während dieser Zeit die Stadt rein zu halten, und Niemand von Staats wegen zu tödten, bevor das Fahrzeug nach Delos gekommen ist und wieder hieher zurück. Dieses geschieht aber manchmal erst nach langer Zeit, wenn Winde eintreten, welche sie [2]) aufhalten. Der Beginn des heiligen Zuges aber ist, wenn der Priester des Apollon den Spiegel des Fahrzeugs bekränzt, und Dieses traf sich, wie gesagt, den Tag vor der Verurtheilung. Und

Pasiphae, der Frau des Minos, als Speise Preis gegeben wurden. Theseus, des Aigeus Sohn, erlöste die Athener von diesem Tribut, als sie ihn zum dritten Mal bezahlen sollten, indem er den Minotauros mit Hilfe der Ariadne tödtete.

[1]) Solche heilige Züge oder Gesandtschaften, durch welche die stammverwandten Städte die Nationalfeste und heilige Orte beschickten hießen Theorieen. Sie wurden von Staats wegen ausgerüstet, oft mit großem Prunk. Die Aufzüge bestanden in Festchören, Geschenken, Opfern u. dgl. Neben der hier gemeinten kleineren, jährlich wiederholten delischen Theorie gab es noch eine größere, die alle vier Jahre zu dem großen delischen Feste geschickt wurde. Das Fahrzeug des Teseus wurde durch fortgeführte Reparaturen bis auf die Zeit des Demetrios Phalereus erhalten, und führte den Namen Theoris. Eine Beschreibung der großen Theorie s. Plut. v. Nic. 7.

[2]) Nämlich die Gesandten, welche Theoren genannt wurden.

deßwegen nun war dem Sokrates eine lange Frist gegeben zwischen der Verurtheilung und dem Tode.

2. (§. 4.) Echekrates. Was waren denn aber nun die näheren Umstände bei dem Tode selbst, o Phaidon? Welches waren denn die denselben begleitenden Reden und Handlungen? Welche von den Seinigen waren bei dem Manne? Oder gestatteten die Behörden [1]) ihnen nicht zugegen zu sein, sondern starb er von Freunden getrennt?

Phaidon. Mit Nichten, sondern es waren deren, und zwar viele, zugegen.

Echekrates. So sei denn so gefällig, uns das Alles so genau als möglich zu berichten, wofern es dir nicht gerade an Muße dazu gebricht.

Phaidon. Nun, Muße habe ich schon, und will es auch versuchen, euch zu erzählen. Denn die Erinnerung an Sokrates zu pflegen, sowohl selbst redend als einem Andern zuhörend, ist mir ja doch das Allerliebste.

(§. 5.) Echekrades. Nun ja, und an Denen, o Phaidon, die dir zuhören werden, findest du noch Andere von gleicher Gesinnung. [2]) So versuche es denn, Alles so ausführlich, als es dir möglich ist, vorzutragen.

Phaidon. Fürwahr, ich meines Theils befand mich, so lange ich dabei war, in einer wunderbaren Gemüthsverfassung. Denn weder wandelte mich Mitleid an, wie Einen, der bei dem Tode eines ihm nahestehenden Mannes zugegen ist; glücklich ja war

[1]) Es sind hier die Eilfmänner gemeint, die einen Gerichtshof für Criminalverbrechen bildeten, auch die Aufsicht über die Gefangenen führten.

[2]) Hieraus sieht man, daß noch Andere außer Echekrades zugegen waren.

sichtbar der Mann, o Echekrates, sowohl nach seinem Benehmen als nach seinen Reden; so furchtlos und edel endete er, daß es mir klar vor der Seele stand, auch den Weg in das Haus des Hades trete er nicht ohne eine göttliche Schickung an, sondern ihm, wenn [p. 59] je irgend Einem sonst, werde es auch bei seiner Ankunft dort wohl ergehen. Deßwegen also wandelte mich auch gar keine Regung von Mitleid an, wie es doch wohl hätte für einen Leid tragenden Zeugen natürlich scheinen sollen; noch aber auch wieder ein Gefühl der Lust, während wir uns doch mit Philosophie beschäftigten, wie wir gewohnt waren, denn auch jetzt waren unsere Reden von dieser Art; sondern eine überaus seltsame Gemüthsstimmung beherrschte mich, eine ungewohnte Mischung, aus Freude und Traurigkeit zugleich bestehend, wenn ich beherzigte, daß dieser Mann nun alsbald enden werde. Und so ziemlich Alle, die wir zugegen waren, befanden uns ungefähr in solcher Verfassung, bisweilen lachend, manchmal aber weinend, in ganz besonderem Maße aber Einer von uns, Apollodoros:[1]) — du kennst ja den Mann und seine Art.

Echekrates. Wie sollte ich nicht?

(§. 6.) Phaidon. Dieser also benahm sich durchgängig so, und ich selbst war tief ergriffen, wie die Uebrigen.

Echekrates. Welche aber, o Phaidon, waren denn etwa zugegen?

Phaidon. Dieser Apollodoros also war von den Einheimischen da und Kritobulos und dessen Vater Kriton[2]), ferner auch

[1]) Apollodoros aus Phaleron, einer der anhänglichsten Freunde des Sokrates, dessen unmännliche Haltung in seinem Schmerz Platon mißbilligen will. Seine maßlose Liebe zur Philosophie verschaffte ihm den Beinamen des Rasenden.

[2]) Kriton, ein reicher Athener, durch seine Freigebigkeit und treue Anhänglichkeit gegen Sokrates ausgezeichnet, suchte in dem nach ihm benannten Gespräch den Sokrates durch Flucht aus dem Gefängniß zu retten. Diogenes führt von ihm siebenzehn sokratische Gespräche an. Sein Sohn Kritobulos ist sonst unbekannt; nach der Apologie wollte er sich für den Sokrates verbürgen.

Hermogenes und Epigenes[1]) und Aischines[2]) und Antisthenes[3]). Aber auch Ktesippos[1]) der Paianier war da und Menexenos[4]) und noch etliche Andere von den Einheimischen. Platon aber, meine ich, war krank.

[1]) Diogenes macht irriger Weise, vielleicht auf die obige Stelle hin, den Hermogenes, Epigenes und Ktesippos gleichfalls zu Söhnen des Kriton. Hermogenes ist wahrscheinlich derselbe, der im Kratylos und in Xenophons Gastmahl vorkommt, Sohn des Hipponikos, Bruder des reichen Kallias, obgleich selbst arm und daher Menschenfeind. Epigenes kommt auch in der Apologie und in Xenophons Denkw. vor, aus Kephisos, Sohn des Antiphon. Ktesippos wohl derselbe, der im Lysis auftritt.

[2]) Aischines, der Sokratiker genannt, zum Unterschied vom Redner, aus dem attischen Demos Sphettos, Sohn des Lysanias, war sehr arm, lebte eine Zeit lang am Hof des Dionysios, nach dessen Sturz in Athen von Unterricht und Redenschreiben für Andere. Seine sieben Gespräche, denen Feinheit des Ausdrucks nachgerühmt wird, sind verloren gegangen.

[3]) Antisthenes, Anfangs Schüler des Gorgias, schloß sich später an Sokrates an, dessen moralische Lebensansichten er bis zur Verachtung aller zeitlichen Güter und sogar aller äußeren Wohlanständigkeit trieb, welche Grundsätze den Charakter der von ihm gestifteten kynischen Schule bestimmten. Er lehrte in Kynosarges, einem Gymnasium, nordöstlich vom Lykeion. Seine Schriften sind bis auf zwei rhetorische Vorträge, die auch zweifelhaft sind, verloren gegangen.

[4]) Menexenos, von dem ein Gespräch Platons den Namen hat, ist derselbe, der im Lysis auftritt.

Echekrates. Aber Fremde waren noch Einige zugegen?

Phaidon. Ja, Simmias freilich, der Thebaier, und Kebes und Phaidondes[1]) und von Megara Eukleides und Terpsion.[2])

(§. 7.) Echekrates. Und weiter? Aristippos[3]) und Kleombrotos[4]) waren doch zugegen?

[1]) Alle drei Thebaner, S. u. K. Schüler des Pythagoreers Philolaos, weßhalb sie Platon in diesem so sehr pythagoreisirenden Gespräch das Wort hauptsächlich führen läßt. Ueber Simmias vgl. Phaidros §. 42. Kebes schrieb nach Diogenes drei Dialoge, von denen Einer, *πίναξ*, das Bild, noch vorhanden ist. Phaidondes kommt noch bei Xen. Mem. I, 2, 48 vor.

[2]) Eukleides von Megara, war ein so eifriger Schüler des Sokrates, daß er denselben, als der Verkehr zwischen Athen und Magara bei Todesstrafe verboten war, bei Nacht in weiblicher Kleidung besuchte, und das Gehörte jedes Mal genau aufzeichnete und verbesserte, wie er im Theaitet p. 143 selbst sagt. Nach Sokrates Tod fanden dessen Schüler, auch Platon, bei ihm Zuflucht. Er stiftete die Schule der Megariker, auch Eristiker und Dialektiker genannt, und suchte die Lehre des Parmenides von dem absoluten Eins mit der sokratischen zu combiniren. — Ueber Terpsion s. den Theaitet.

[3]) Aristippos aus Kyrene, woher die von ihm gestiftete Schule die kyrenaische heißt, Sohn eines reichen Handelsmanns, wandte sich, von Sokrates angezogen, der Philosophie zu, ohne sich die Grundsätze desselben übrigens streng anzueignen, wie er denn für das höchste Gut das Vergnügen erklärte, dessen Wesen er jedoch vorzüglich in geistige Bildung und Unabhängigkeit von äußeren Dingen setzte. Die Alten zeichnen ihn als feinen Welt- und Lebemann, der deßhalb auch der Todesscene im Kerker des Sokrates fern geblieben sei. Er ließ sich zuerst von den Sokratikern für seinen Unterricht bezahlen, und schwelgte auch am Hof des Dionysios.

[4]) Kleombrotos von Ambrakia soll sich, nachdem er den

Phaidon. Nicht doch; man sagte, sie seien in Aigina.

Echekrates. War aber sonst noch Jemand da?

Phaidon. Dieses sind, meine ich, so ziemlich die, welche zugegen gewesen.

Echekrates. Wie denn also? welches, sagst du, waren die Reden?

3. Phaidon. Ich will es versuchen, dir Alles von Anfang an zu erzählen. Immer nämlich, auch die vorhergehenden Tage, pflegten wir, ich und die Anderen, den Sokrates zu besuchen, indem wir uns früh Morgens im Gerichtshause versammelten, in welchem auch seine Verurtheilung statt gefunden hatte; denn es war in der Nähe des Gefängnisses. (§. 8.) Wir warteten nun jedes Mal, bis das Gefängniß geöffnet wurde, indem wir uns unter einander die Zeit vertrieben; denn es wurde nicht sehr frühe geöffnet. Sobald aber geöffnet war, giengen wir zum Sokrates hinein und brachten nun den Tag großentheils mit ihm zu. Und damals hatten wir uns sogar noch zeitiger versammelt. Denn den Tag vorher, als wir des Abends aus dem Gefängniß kamen, hatten wir erfahren, daß das Fahrzeug von Delos angelangt sei. Wir hatten demnach mit einander verabredet, so zeitig als möglich an den gewohnten Ort zu kommen. Auch kamen wir, und der Pförtner, der uns einzulassen pflegte, trat zu uns heraus und sagte, wir sollten uns

Phaidon gelesen hatte, selbst ins Meer gestürzt haben, um den Leiden des Lebens zu entfliehen, Cic. Tusc. I, 34. Kallim. Epigr. 24, ein Zug, der sich freilich für den Gefährten des Aristippos, der er hier ist, nicht recht paßt. — Die von Manchen bemerkte Nichterwähnung Xenophon's erklärt sich daraus, daß derselbe um diese Zeit seinen Feldzug in Asien machte.

gedulden und nicht eher hineingehen, bis er selbst es uns heiße. Denn, sagte er, die Eilse machen den Sokrates [von seinen Fesseln] los und kündigen ihm an, daß er auf diesen Tag sterben müsse. Er verzog aber nun nicht lange, bis er kam und uns hineingehen hieß.

(§. 9.) Als wir nun [p. 60] eintraten, trafen wir den Sokrates eben los gemacht, die Xanthippe[1]) aber, du kennst sie ja, mit seinem Söhnchen bei ihm sitzen. Als uns nun Xanthippe erblickte, brach sie in Weherufe aus und sagte Allerlei in der Art und Weise, wie die Weiber pflegen; als: „O Sokrates, zum letzten Male denn sprechen dich jetzt die Freunde und du sie!" Und Sokrates, den Blick auf Kriton wendend, sagte: „O Kriton, es sollte sie Jemand hinweg nach Hause bringen." Da führten sie Einige aus des Kriton Gefolge, schreiend und an die Brust schlagend, hinweg.

Sokrates aber, auf seinem Lager sich erhebend, bog sein Bein zusammen und rieb es mit der Hand und sagte, indem er es rieb: Wie scheint es doch, ihr Männer, etwas Seltsames zu sein um Das, was die Menschen Angenehm nennen! wie wunderlich ist es doch geartet in seiner Person zu Dem, was ihm entgegengesetzt zu sein scheint, dem Widrigen, — darin nämlich, daß Beide zwar nicht zugleich bei dem Menschen sein wollen, doch aber, wenn Jemand das Eine verfolgt und ergreift, er nahezu gezwungen ist,

[1]) Platon, Xenophon u. A. wissen nur von Einer Frau des Sokrates, so daß die zweite, Myrto, ihm wohl nur angedichtet ist. Xanthippe, auch Xen. Sympos. II, 10 erwähnt, wird schon von den Alten wohl mit Uebertreibung und in Folge des Reizes, den es hatte, die Frau des Sokrates so zu schildern, als zankſüchtig gezeichnet. Ueber seine Kinder s. p. 116 vgl. Apol. p. 34.

immer auch das Andere zu ergreifen, gleich als ob sie, die doch Zweie sind, in Einem Endpunkt zusammengeknüpft wären. (§. 10.) Und mir dünkt, sagte er, wenn Aisopos[1]) dieselben ins Auge gefaßt hätte, so würde er wohl eine Fabel daraus verfaßt haben, wie der Gott, indem er sie, die mit einander im Streit begriffenen, habe versöhnen wollen, als er es nicht vermochte, nun ihre Endpunkte in Eins zusammengeknüpft habe, und daß deßwegen, wenn bei Jemand das Eine vorhanden sei, nachher auch das Andere nachfolge. Wie ja nun auch bei mir selbst, nachdem von der Fessel vorher in meinem Beine das Schmerzhafte gewesen, sichtlich da in seinem Gefolge das Angenehme zu kommen scheint.

4. Nun nahm Kebes das Wort und sagte: Beim Zeus, o Sokrates, du thust eben wohl daran, mich zu erinnern. Nach den Gedichten nämlich, welche du gemacht hast, indem du die Sprüche[2]) des Aisopos, wie auch den Vorgesang auf den Apollon[3]) in Verse

[1]) Aisopos, ein Phrygier, lebte um 570 v. Chr., war Sklave, zuletzt des Philosophen Jadmon, der ihn frei ließ, besuchte dann den Hof des Kroisos, der ihn nach Delphi schickte, wo er wegen Gottlosigkeit vom Fels Hyampe herabgestürzt wurde. Weitere Notizen von seiner Mißgestalt u. dgl. sind Mährchen. Seine Fabeln sammelte Demetrios Phalereus um 300 v. Chr.

[2]) Diogenes theilt folgende Verse aus einer solchen versificirten Fabel mit (II, 42).

Einstmals sagt' Aisopos den Bürgern der Stadt Korinthos,
Ueber die Tugend nie sitze das Volk zu Gericht!

[3]) Ein Prooimion, eine Art kleinerer hymnischer Gesänge, die vor einem größeren vorgetragen wurden; dann überhaupt ein Hymnos, besonders auf Apollon. Nach Diogenes begann der Hymnos des Sokrates so:

Heil dir, delphischer Gott und Artimes, hehre Geschwister!

brachtest, haben mich Manche schon gefragt, und nur neulich erst Euenos [1]), was du doch wohl dabei gedacht habest, daß du, seitdem du hieher gekommen bist, diese Gedichte gemacht hast, der du doch vorher niemals gedichtet? (§. 11.) Wenn dir nun darum zu thun ist, daß ich dem Euenos Etwas zu antworten wisse, wenn er mich wieder fragen sollte, — so sprich, was ich sagen soll!

Sokrates. Sage ihm denn, sprach er, o Kebes, das Wahre, daß ich es nicht in der Absicht, gegen ihn und seine Gedichte als Nebenbuhler aufzutreten, gedichtet habe; ich wüßte ja wohl, daß Dieses keine leichte Sache wäre, sondern um gewisse Traumerscheinungen auf die Probe zu stellen, was sie wohl bedeuten, und mich einer frommen Schuld zu entledigen, wenn sie mir etwa doch vielleicht die Anweisung geben wollten, diese Art von Musik zu treiben. Es verhielt sich nämlich damit ungefähr also: zu wiederholten Malen besuchte mich in meinem vergangenen Leben eine, und zwar immer dieselbe, Traumerscheinung, bald in diesem bald in einem anderen Gesichte sich zeigend, immer aber Dasselbe sagend: „O Sokrates, sprach sie, treibe und übe Musik!" (§. 12.) Und in der früheren Zeit freilich nahm ich an, daß sie mich eben zu [p. 61] Dem, womit ich mich beschäftigte, ermuntern und aufmuntern wolle, und daß Denen gleich, welche die Wettlaufenden noch aufmuntern, auch mich die Traumerscheinung noch zu Dem, womit ich mich beschäftigte, ermuntere, nämlich eben Musik zu treiben, sofern ja die Philosophie die größte Musik sei, ich aber mich damit beschäftigte. Jetzt aber, nachdem meine Verurtheilung statt gehabt hat, und des Gottes Fest mir noch zu sterben verwehrt, dünkte es mir, ich dürfe, wofern die Traumerscheinung mich doch vielleicht etwa anweisen wollte, diese gemeine Art von Musik zu treiben,

[1]) Vgl. Phaidros §. 112.

ihr nicht ungehorsam sein, sondern müsse sie eben treiben. Denn es sei sicherer, nicht von hinnen zu gehen, bevor ich mich dieser frommen Schuld entledigt habe, Gedichte machend, dem Traume gehorsam. So habe ich denn zuerst auf den Gott gedichtet, dessen Opfer eben gerade statt fand; nächst dem Gotte aber, indem ich bedachte, daß der Dichter, wenn er anders ein Dichter sein wolle, Fabeln dichten müsse, nicht aber Reden, und daß ich selbst kein Fabeldichter sei, habe ich also deßhalb diejenigen Fabeln, die mir am Nächsten zur Hand und im Gedächtniß waren, nämlich die des Aisopos, und zwar jedesmal die ersten besten, die mir beifielen, zum Gegenstand meines Dichtens gemacht.

5. (§. 13.) Dieses nun, o Kebes, melde dem Euenos, er möge gesund bleiben, und wenn er weise sei, mir recht bald nachkommen, ich aber gehe, wie es scheint, noch heute von hinnen; denn die Athener gebieten's.

Und Simmias sagte: Was doch lässest du, o Sokrates, da dem Euenos entbieten? Denn oft schon bin ich mit dem Manne zusammengetroffen, und nach Dem nun, was ich da wahrgenommen habe, zu schließen, wird er wohl keineswegs gewillt sein, dir Folge zu leisten.

Sokrates. Wie so? erwiderte er; ist Euenos kein Philosoph?

Doch wohl, dünkt mir, sagte Simmias.

Sokrates. Nun denn, so wird er auch wollen, sagte er, und wie Euenos, so auch Jeder, der sich mit Würde in dieser Beschäftigung zu benehmen weiß. Doch freilich wird er sich nicht etwa selbst Gewalt anthun; denn dieß, sagen sie, sei nicht erlaubt.

Und zugleich, in dem er dieses sprach, ließ er die Beine vom Lager auf den Boden herab, und so sitzend, führte er nun die weitere Unterredung.

Es fragte ihn nun Kebes: Wie meinst du Dieses, o Sokrates, daß es nicht erlaubt sei, sich selbst Gewalt anzuthun, daß aber doch der Philosoph dem Sterbenden mit Willen nachfolge?

(§. 14.) Sokrates. Wie so, Kebes? Habt ihr denn, du und Simmias, über dergleichen Fragen Nichts vernommen, so lange ihr mit Philolaos [1]) zusammengewesen seid?

Kebes. Nichts Bestimmtes wenigstens, o Sokrates.

Sokrates. Nun ja, auch ich spreche hierüber vom Hörensagen; was ich nun da zufällig gehört habe, will ich neidlos mittheilen. Denn es ziemt sich ja auch ganz besonders wohl für Einen, der dorthin auszuwandern im Begriff steht, zu untersuchen und sich Vorstellungen darüber zu bilden, wie wir etwa meinen, daß es sich mit der Auswanderung dorthin verhalte; denn was möchte man wohl auch sonst thun in der Zeit bis zum Untergang der Sonne? [2])

6. Kebes. Weßhalb also soll es denn wohl nicht erlaubt sein, sich selbst zu tödten, o Sokrates? Ich habe nämlich zwar über die Frage, die du da aufgestellt hast, schon den Philolaos, als er bei uns verweilte, aber auch schon einige Andere behaupten gehört, daß man Dieses nicht thun dürfe; etwas Sicheres aber habe ich darüber noch niemals von irgend Jemand gehört.

[p. 62] (§. 15.) Sokrates. Nun, du mußt nur den guten Willen haben, sagte er; möglich, daß du es dann hören wirst. Freilich wird es dir wohl wunderbar vorkommen, daß der Satz besser

[1]) Philolaos, aus Kroton, einer der bedeutendsten Pythagoreer, lebte im fünften Jahrhundert vor Chr., hielt sich auch in Theben auf. Er zuerst soll die pythagoreischen Lehren schriftlich aufgezeichnet und dieses Buch später Dion auf Platons Veranlassung erkauft haben. Vgl. Böckh, Philolaos des Pythag. Lehren.

[2]) Die Hinrichtungen wurden nach Sonnenuntergang vollzogen.

Todtsein denn Leben allein ohne alle weitere Ausnahme schlechthin wahr sei, und daß er für den Menschen durchaus nicht, wie in anderen Fällen, nur manchmal und für Manche gelten soll. Für die aber, denen also besser wäre, todt zu sein, kommt es dir wohl wunderbar vor, daß es für diese Menschen nicht recht sein solle, selber sich Gutes zu thun, sondern daß sie einen anderweitigen Gutthäter abwarten sollen.

(§. 16.) Und Kebes, ein wenig schmollend, sagte: Weiß Gott! indem er dabei sich der ihm eigenen Mundart bediente.

Und wohl mag dieß, sagte Sokrates, so hingesagt, widersinnig zu sein scheinen; dennoch aber hat 's vielleicht einigen Sinn. Zwar nun das in den Geheimlehren [1]) hierüber mitgetheilte Wort, daß wir, die Menschen, in einer Art von Gewahrsam [2]) seien, aus dem sich Keiner selbst lösen und entlaufen dürfe, erscheint mir als ein schweres und nicht leicht zu durchschauendes Wort; wohl aber dünkt mir das, o Kebes, wohl gesprochen zu sein, daß es Götter gebe, die für uns sorgen, und wir, die Menschen, den Göttern als ein Theil ihres Eigenthums zugehören. Oder dünkt dir's nicht so?

Mir wohl, sagte Kebes.

Sokrates. Und nun, fuhr er fort, würdest nicht auch du, wenn Eines von Denen, die dein Eigenthum [3]) sind, sich selbst

[1]) Es sind hier wohl nicht die Eleusinischen Mysterien, wie Manche meinten, zu verstehen, sondern die Geheimlehren der Pythagoreer, die mit orphischen Sprüchen zusammenhängen. Vgl. Cic. Cat. Mai. 20.

[2]) Andere nehmen φρουρά als Wachposten, wie Cicero a. a. O. Der Satz scheint das zu geben, was Kebes von Philolaos gehört hatte, dessen Ansicht Sokrates nach Dem, was Dieser vorhin von ihm gesagt hatte, nicht klar genug findet.

[3]) Der Ausdruck ist vom Verhältniß der Sclaven genommen.

tödten würde, ohne daß du eine Andeutung gegeben, es sei dein Wille, daß es sterbe, übel auf dasselbe zu sprechen sein, und es strafen, wenn dir irgend eine Strafe dafür zu Gebot stünde?

Kebes. Allerdings, sagte er.

Sokrates. Von diesem Gesichtspunkt aus also ist es vielleicht doch nicht so widersinnig, daß man sich selbst nicht eher tödten solle, als bis der Gott irgend eine Nothwendigkeit sendet, wie die, welche da jetzt für uns vorhanden ist.

7. (§. 17.) Nun ja, sagte Kebes, Dieses läßt sich hören. Was du indessen eben zuvor gesagt hast, von dem gerne Sterben-Wollen der Philosophen, Das, o Sokrates, sieht wie eine Ungereimtheit aus, wenn anders, was wir eben gesagt haben, einen guten Sinn hat, daß es nämlich einen Gott gebe, der für uns sorgt und daß wir sein Eigenthum seien. Denn daß nicht vielmehr gerade die Vernünftigsten aus diesem Dienstverhältniß mit Widerwillen scheiden sollten, in welchem diejenigen sie beaufsichtigen, die ja die besten Aufseher alles Seienden sind, nämlich Götter, das hat keinen Sinn. Denn sicher meint ein Solcher nicht, daß er sich selbst besser versorgen werde, wenn er frei geworden; sondern nur ein unverständiger Mensch etwa könnte meinen, man müsse seinem Gebieter entfliehen, ohne daß er dabei bedächte, daß man wenigstens dem Guten nicht entfliehen soll, sondern so viel möglich ausharren; seine Flucht würde deßhalb eine unsinnige sein. Wer aber Verstand hat, dürfte wohl Verlangen tragen, immer bei Dem zu sein, was besser als er selbst ist. Und so wird also, o Sokrates, ja das Gegentheil von Dem richtig sein, was eben vorhin gesagt wurde: für die Vernünftigen nämlich ziemt es sich, mit Widerwillen zu sterben, für die Unvernünftigen aber mit Freuden.

(§. 18.) Sokrates nun, indem er dieses hörte, dünkte sich mir an der Geschäftigkeit des [p. 63] Kebes zu vergnügen, und

den Blick auf uns richtend, sprach er: Immer spürt doch Kebes irgend welche Gründe auf, und will sich nur gar nicht gleich von Dem überzeugen lassen, was Jemand sagt.

Und Simmias sagte: Aber wirklich, o Sokrates, dieses Mal scheint auch mir selbst Etwas an Dem zu sein, was Kebes sagt. Denn in welcher Absicht sollten doch wahrhaft weise Männer Gebietern, die besser, als sie selbst sind, entfliehen und sich gerne von denselben losmachen? Auch scheint mir Kebes es mit seiner Rede auf dich abgesehen zu haben, daß du es so leicht nimmst, sowohl uns zu verlassen, als, wie du selbst zugibst, so gute Oberherren, Götter.

Sokrates. Ganz gerichtlich, sagte er, redet ihr ja. Denn wie ich glaube, wollet ihr sagen, daß ich mich hierüber zu vertheidigen habe, wie vor einem Gerichtshof.

Allerdings, sagte Simmias.

8. (§. 19.) Sokrates. Wohlan denn, fuhr er fort, so will ich versuchen, vor euch mich überzeugungskräftiger zu vertheidigen, als vor meinen Richtern. Ja, sagte er, o Simmias und Kebes, wenn ich nicht glaubte, erstens zu anderen ebenso weisen als guten Göttern zu kommen, sodann auch zu gestorbenen Menschen besser als die hienieden, so wäre es wohl Unrecht von mir, nicht Widerwillen gegen den Tod zu hegen. Nun aber sollt ihr wohl wissen, daß ich hoffe, sowohl zu guten Männern zu gelangen, — doch möchte ich Dieses nicht ganz sicher behaupten; — daß ich aber zu den Göttern, und damit zu sehr guten Gebietern, kommen werde, Das, sollt ihr wohl wissen, möchte ich, wenn irgend Etwas von dieser Art, ganz sicher behaupten. Und aus diesem Grund theile ich jenen Widerwillen nicht,[1]) sondern ich lebe der guten

[1]) Wie Andere, die diesen Glauben nicht haben.

Hoffnung, daß es für die Gestorbenen noch Etwas gebe, und zwar, wie ja schon von Alters her gesagt wird, etwas viel Besseres für die Guten als für die Schlechten.

(§. 20.) Wie nun, sagte Simmias, o Sokrates? hast du im Sinne, diese Ansicht für dich zu behalten und so von hinnen zu gehen, oder wolltest du sie wohl auch uns mittheilen? denn mir wenigstens dünkt, ein gemeinsames Gut sollte auch Dieses für uns sein. Und für dich wird zugleich Das denn eine Vertheidigung sein, wenn du von Dem, was du sagst, uns überzeugen wirst.

Sokrates. Nun ja, so will ich es versuchen, sagte er. — Vorerst aber wollen wir nach dem Kriton da sehen, was Das ist, was er mir schon lange her sagen zu wollen scheint.

Was weiter, o Sokrates, sagte Kriton, als lange her schon sagt Der, der das Gift reichen soll, [1]) zu mir, man solle dich aufmerksam machen, so wenig als möglich zu sprechen; er versichert nämlich, Die, welche sprechen, erhitzen sich mehr; und dazu solle man es bei dem Gift nicht noch kommen lassen; widrigenfalls seien Die, die etwas Dergleichen thun, zuweilen genöthigt, auch zwei und drei Mal zu trinken.

Und Sokrates sagte: Laß ihn gehen; möge er nur seines Amtes warten, als müsse er zweimal geben, wenn es aber nöthig, auch drei Mal.

[1]) Der Aufwärter der Eilfmänner. Das Motiv der Warnung soll der Eigennutz des Mannes sein, der das Gift auf seine Kosten zu bereiten hatte, die sich auf zwölf Drachmen beliefen. War sein Beweggrund Mitleid, so weist man darauf hin, wie auch sonst rohe Figuren durch die Beiziehung zu Sokrates im Verlauf der Handlung in einem edleren Licht erscheinen. (Steinhart, S. 400.)

(§. 21.) Nun, das wußte ich ungefähr schon, sagte Kriton; aber schon lange her macht er mir damit zu schaffen.

Sokrates. Laß ihn, sprach er.

Euch aber, als meinen Richtern, will ich nun Rede stehen, wie ich mit gutem Grunde dafür halte, daß ein Mann, der sein Leben wirklich mit Philosophie zugebracht hat, getrosten Muthes, wenn es mit ihm [p. 64] zum Sterben kommt, sei, und der guten Hoffnung lebe, daß er, sobald er gestorben, dort die größten Güter davon tragen werde. Wie nun Dieses sich wohl also verhalte, o Simmias und Kebes, will ich versuchen darzulegen.

9. Fast nämlich will es scheinen, als ob es den übrigen Menschen unbekannt sei, daß Diejenigen, welche sich auf rechte Weise mit Philosophie befassen, selbst gar nichts Anderes betreiben, als zu sterben und todt zu sein. Wenn nun Dieses wahr ist, so wäre es doch sicher sonderbar, im ganzen Leben nichts Anderes zu begehren, als Dieses, wenn es aber nun da selbst kommt, widerwillig zu sein über Das, was man lange her begehrt und betrieben hat.

(§. 22.) Da lachte Simmias und sagte: beim Zeus, o Sokrates, du hast mich, dem doch jetzt eben das Lachen ganz und gar nicht nahe liegt, lachen gemacht. Denn ich glaube, wenn die Leute so Dieses hören würden, so würden sie ja wohl der Ansicht sein, es sei das ganz vortrefflich auf Die, welche philosophiren, gesagt, auch würden sie zumal bei uns [1]) ihre ganze Zustimmung dazu geben, daß in Wirklichkeit Die, welche philosophiren, zu sterben

[1]) Die unphilosophischen Thebaier oder Boioten; Schl. versteht die Athener darunter, weßhalb man auch schon ὑμῖν, „bei euch," lesen wollte, als Anspielung auf die Verurtheilung des Sokrates. Oder redet Simmias communicativ im Sinn der ganzen, meist atheniſchen. Versammlung.

gelüſte, wie es ihnen denn auch gar nicht unbekannt ſei, daß ſie es werth ſeien, Dieſes zu erleiden.

Sokrates. Und ſie hätten wohl erſt noch Recht, o Simmias, abgeſehen von dem „ihnen nicht unbekannt ſein.“ Denn unbekannt iſt ihnen, ſowohl in wiefern die wahrhaften Philoſophen zu ſterben gelüſtet, als in wiefern ſie des Todes werth ſind, und welches Todes. So wollen wir denn, ſagte er, Jene gehen laſſen, und uns unter uns beſprechen. — Glauben wir, daß der Tod Etwas ſei?

Allerdings, ſagte Simmias, das Wort aufnehmend.

(§. 23.) Sokrates. Doch wohl nicht etwas Anderes, als die Trennung der Seele von dem Körper? Und daß das Todtſein eben dieſes ſei, daß, von der Seele getrennt, der Leib geſondert für ſich ſelbſt und auch die Seele, vom Leibe getrennt, geſondert für ſich iſt? Der Tod iſt doch nicht etwas Anderes als Dieſes?

Simmias. Nicht wohl, ſondern eben Dieſes, ſagte er.

Sokrates. Beachte denn, mein Guter, ob nun auch du derſelben Anſicht biſt, wie ich! Denn von hier aus, glaube ich, werden wir das, was wir betrachten, um ſo beſſer verſtehen. Scheint es dir eines philoſophiſchen Mannes Sache zu ſein, ſich um die ſogenannten ſinnlichen Vergnügungen zu bemühen, z. B. um die von Speiſen und Getränken?

Im Geringſten nicht, o Sokrates, ſagte Simmias.

Sokrates. Wie aber? etwa um die von Liebeswerken?

Simmias. Keineswegs.

(§ 24.) Sokrates. Und weiter? dünkt dir wohl, ein ſolcher Mann werde auf die übrigen Arten des Leibes zu warten einen großen Werth legen? z. B. auf Beſitzthümer an ausgezeichneten Kleidern und Schuhen und die ſonſtigen für den Leib berechneten Schmuckmittel, — dünkt dir, er werde ſie werth halten

oder unwerth achten, ſo weit nicht durchaus nöthig iſt, Etwas davon zu haben?

Simmias. Unwerth achten, dünkt mir, ſagte er, wird ſie wenigſtens der wahre Philoſoph.

Sokrates. Dünkt dir nicht überhaupt, ſagte er, die Betriebſamkeit eines Solchen werde nicht auf den Leib gerichtet ſein, ſondern ſo viel als ihm möglich iſt, von dieſem abſtehen, und der Seele ſich zuwenden?

Simmias. Mir wohl!

Sokrates. Offenbar alſo erſcheint fürs Erſte in ſolchen Beziehungen der Philoſoph als Einer, der [p. 65] die Seele ſo viel als möglich von der Gemeinſchaft des Leibes ablöst und zwar in einem ihn vor den übrigen Menſchen auszeichnenden Grade.

Simmias. Sichtbar.

(§. 25.) Sokrates. Und doch wohl, o Simmias, urtheilen die meiſten Menſchen, für Einen, der an ſolchen Dingen nichts Vergnügliches findet, und keinen Theil daran nimmt, habe es keinen Werth zu leben, ſondern dem Todtſein nahe ſtehe Der, welcher ſich Nichts um diejenigen Vergnügungen bekümmert, die durch den Leib beoingt ſind.

Simmias. Ganz richtig, was du ſagſt.

10. Sokrates. Wie ſteht es aber nun mit der Erwerbung der Vernünftigkeit ſelbſt? iſt der Leib, wenn man ihn beim Unterſuchen als Gehilfen mit beizieht, hinderlich oder nicht? Was ich damit ſagen will, iſt: Hat das Geſicht und Gehör eine gewiſſe Wahrheit für die Menſchen? oder iſt es der Fall, und auch die Dichter[1]) ſchwatzen uns ja immer derlei vor, daß wir nichts

[1]) Olympiodor nennt den Parmenides, Empedokles und Epicharmos.

Genaues weder hören noch sehen? wiewohl, wenn von den am Leibe haftenden Sinnenthätigkeiten diese nicht genau und nicht deutlich sind, die anderen es sicher noch weniger sind; denn sämmtlich sind sie ja wohl schlechter als diese. Oder kommt es dir nicht so vor?

Simmias. Allerdings, sagte er.

(§. 26.) Sokrates. Wann also, fuhr er fort, kommt die Seele mit der Wahrheit in Berührung? denn wenn sie mit Hilfe des Leibs Etwas zu betrachten unternimmt, dann wird sie offenbar von ihm betrogen.

Simmias. Du hast Recht.

Sokrates. Wird ihr nun nicht, wenn irgend anderswo, durch vernünftiges Denken Etwas von dem, was in Wahrheit ist, offenbar?

Simmias. Ja.

Sokrates. Nun aber denkt sie doch am Besten, wenn Nichts von Diesem sie bekümmert, weder Gehör noch Gesicht, weder Schmerz noch irgend eine Lust, sondern sie so viel als möglich für sich selbst ist und den Leib bei Seite läßt, und, soweit sie vermag, ohne Gemeinschaft und Berührung mit ihm zu haben, dem Seienden nachtrachtet.

Simmias. So ist es.

Sokrates. Nicht wahr, auch hierin achtet die Seele des Philosophen den Leib überaus werthlos und flieht vor ihm; dagegen sucht sie, allein für sich zu sein?

Simmias. Sichtbar.

(§. 27.) Sokrates. Was aber ist es mit Folgendem, o Simmias? Behaupten wir, es gebe etwas Gerechtes an sich, oder nicht?

Simmias. Doch ja, wir behaupten es, beim Zeus!

Sokrates. Und ferner etwas Schönes und Gutes?

Simmias. Wie sollten wir nicht?

Sokrates. Hast du nun schon Etwas von dieser Art mit den Augen gesehen?

Simmias. Mit Nichten, erwiderte er.

Sokrates. Aber durch irgend eine andere der durch den Leib vermittelten Sinnenthätigkeiten bist du in Berührung damit gekommen? Ich rede aber jetzt von Allem der Art, als Größe, Gesundheit, Stärke, und mit Einem Wort von allem Uebrigen, was eben Jedes nach seinem Wesen ist. Wird nun durch den Leib hievon das vollkommen Wahre geschaut? Oder verhält es sich also: wer von uns am Meisten und Genauesten sich anschickt, Jedes, worüber er Betrachtung anstellt, an sich zum Gegenstand seiner Geistesthätigkeit zu machen, der dürfte wohl dem Erkennen eines Jeden am Nächsten kommen?

Simmias. Allerdings.

(§. 28.) Sokrates. Sollte nun Dieses nicht Der am Reinsten thun, der so viel als möglich mit dem Geiste selbst an Jedes geht, ohne weder das Gesicht bei der Thätigkeit des Geistes mit einzusetzen, noch irgend welche andere Sinnenthätigkeit neben dem Denken [p. 66] beizuziehen, sondern sich lauterer Geistesthätigkeit an sich bedienend, jeden Gegenstand des Seienden auch lauter und an sich zu erjagen unternimmt, getrennt so viel als möglich von Augen und Ohren, und, um es kurz zu sagen, von dem ganzen Körper, der ja die Seele nur stört und sie Wahrheit und Vernünftigkeit nicht gewinnen läßt, wenn er dabei Theil nimmt? [1]) Wird nicht dieser, o Simmias, wenn irgend Einer auch sonst, es sein, der das Seiende erreicht?

[1]) And. wenn sie in Gemeinschaft mit ihm ist.

(§. 29.) Es geht über Alles, sagte Simmias, wie wahr du sprichst, o Sokrates!

11. Sokrates. Ist es nun nicht nothwendig, sagte er, daß aus allem Diesem den ächten Philosophen sich eine Ansicht bilde, gemäß der sie auch unter einander folgendermaßen sprechen: Fast will es scheinen, als gäbe es nur eine Art von Fußsteig, der uns mit unserem Denken beim Untersuchen [1]) zum Ziele führt [2]), weil, so lange wir den Körper haben und unsere Seele mit einem solchen Uebel zusammengeknetet ist, wir niemals Dasjenige in genügendem Maße erwerben können, wornach wir Verlangen tragen. Dieses aber, sagen wir, sei das Wahre. Denn tausendfältige Unmüßigkeiten verursacht uns der Körper wegen der nothwendigen Nahrung; ferner, wenn irgend Krankheiten uns befallen, hindern sie uns in jener Jagd auf das Seiende; aber auch mit Liebesschmerzen, mit Begierden, Besorgnissen, mit allerlei Bildern und vieler Tändelei füllt er uns an, (§. 30.) so daß wir, wie man zu sagen pflegt, wahrhaftig und wirklich vor ihm niemals und in Nichts zur Besinnung zu kommen vermögen. Denn auch Kriege und Aufstände und Schlachten haben keine andere Ursache, als den Leib und seine Begierden. Denn um den Erwerb von Geld und Gut entstehen uns alle Kriege; Geld und Gut aber zu erwerben, sind wir wegen des Körpers genöthigt, indem wir der Abwartung desselben dienstbar sind. Und hienach finden wir all' dieser Dinge wegen keine Muße zur Philosophie. Das Schlimmste von Allem aber ist, daß, wenn wir auch einmal eine müßige Stunde vor ihm

[1]) And. bei vernunftmäßigem Forschen; And. unter Anleitung der Vernunft; H. Schmidt; vermittelst der Annahme, daß wir ꝛc.

[2]) And. dahin leitet, daß. Allein der Satz ὅτι, ἕως u. s. w. ist Motivirung des Ausdrucks ἀτραπός.

finden, und wir uns zur Betrachtung irgend eines Gegenstandes wenden, er bei unseren Untersuchungen wieder überall dazwischen fällt und uns dadurch Störung und Verwirrung bereitet und aus der Fassung bringt, so daß wir vor ihm das Wahre nicht ersehen können. Vielmehr hat sich uns in Wirklichkeit gezeigt, daß, wenn wir jemals Etwas rein erkennen wollen, wir uns von ihm lostrennen, und mit der Seele unmittelbar die Dinge an sich beschauen müssen. Und dann erst, wie es scheint, wird uns Das werden, wornach wir Verlangen tragen und was wir als Gegenstand unserer Liebe bezeichnen, die Vernünftigkeit, wenn wir nämlich gestorben sind, wie diese Rede zeigen will, so lange wir aber leben, nicht. (§. 31.) Denn wenn es unmöglich ist, zugleich mit dem Körper Etwas rein zu erkennen, so tritt von beiden Fällen der eine ein, entweder daß wir überhaupt niemals in den Besitz des Wissens gelangen, oder erst wenn wir gestorben sind. Denn dann wird die Seele für sich sein, gesondert vom Körper, vorher aber nicht. Und so [p. 67] lange wir leben, werden wir, scheint es, so dem Wissen am Nächsten kommen, wenn wir so viel möglich mit dem Leibe weder Verkehr haben noch Gemeinschaft pflegen, so weit es nicht durchaus nothwendig ist, noch uns mit seiner Natur anfüllen, sondern uns rein von ihm halten, bis der Gott selbst uns erlösen wird. Und also rein und von des Leibes Unvernunft losgetrennt, werden wir dann, wie anzunehmen ist, mit eben Solchen zusammen sein, und werden durch uns selbst Alles lauter erkennen. Dieses aber ist doch wohl das Wahre. Denn den Nichtreinen ist wohl nicht erlaubt, Reines zu berühren.

In dieser Weise, meine ich, o Simmias, müssen nothwendig alle in rechter Art Wißbegierigen unter einander reden und urtheilen. Oder dünkt es dir nicht so?

Simmias. Durchaus so, o Sokrates.

12. (§. 32.) Und nun, sagte Sokrates, wenn Dieses wahr ist, o Freund, so ist ja große Hoffnung vorhanden für Den, der dahin gelangt, wohin ich jetzt reise, daß er dort, wenn irgend wo sonst, das in genügendem Maße erwerbe, um was wir uns im vergangenen Leben so viele Mühe gemacht haben, so daß an die mir jetzt anbefohlene Wanderung eine gute Hoffnung sich knüpft, auch für jeden anderen Mann, der das Bewußtsein hat, daß sein Geist, wie wenn er gereinigt wäre, in Bereitschaft sei.

Allerdings, sagte Simmias.

Sokrates. Wird aber nicht Das als eine Reinigung zu betrachten sein, was längst in unserer Rede besprochen worden, daß man die Seele so viel als möglich vom Leibe sondert, und sie gewöhnt, sich überall her aus dem Körper in sich selbst zu sammeln und zusammenzuziehen, und nach Kräften sowohl jetzt in der Gegenwart als in der Zukunft allein für sich zu wohnen, vom Leibe, wie von Fesseln, losgemacht.

Simmias. Allerdings, sagte er.

(§. 33.) Sokrates. Und nun, wird nicht Dieses eben Tod genannt, nämlich Lösung und Sonderung der Seele vom Körper?

Simmias. In alle Wege, erwiderte er.

Sokrates. Sie zu lösen aber, wie wir sagen, streben immer am Meisten und allein Die, welche in rechter Weise philosophiren, und gerade Das ist die Beschäftigung der Philosophen, Lösung und Sonderung der Seele vom Körper. Oder nicht?

Simmias. Sichtbar.

Sokrates. Wäre es nun nicht, wie ich zu Anfang gesagt habe, lächerlich, wenn ein Mann sein Leben lang an sich selbst arbeitete, so zu leben, daß er dem Todtsein so nahe als möglich wäre,

und nun, wenn dieses käme, Widerwillen dagegen äußern würde? Wäre das nicht lächerlich?

Simmias. Wie sollte es nicht?

Sokrates. In der That also, sagte er, o Simmias, üben sich die auf die rechte Weise Philosophirenden im Sterben, und das Todtsein ist ihnen am Wenigsten unter den Menschen furchtbar. Betrachte es aber nun von diesem Gesichtspunkt aus! Wenn sie nämlich mit dem Leibe in allen Stücken sich abgeworfen haben, und das Verlangen tragen, die Seele allein für sich zu haben, wäre es nicht ein großer Unsinn, wenn sie nun, da Dieses geschieht, sich fürchten und Widerwillen äußern, ja wenn sie nicht mit Freuden dorthin gehen wollten, wo sie die Hoffnung haben, bei ihrer Ankunft Das, was [p. 68] sie während des Lebens geliebt haben, zu erlangen, — geliebt aber haben sie die Vernünftigkeit, — von der Verbindung mit Dem aber, mit Dem sie sich abgeworfen hatten, getrennt zu sein? (§. 34.) Oder, wegen menschlicher Lieblinge und Weiber und Söhne, wenn sie gestorben, haben schon Viele freiwillig in den Hades zu gehen Lust gehabt, von jener Hoffnung getragen, dort Diejenigen, nach denen sie Verlangen hegten, zu sehen und mit ihnen zusammen zu sein; wenn aber Jemand Vernünftigkeit wirklich liebt, und nun dieselbe Hoffnung fest erfaßt hat, nirgends sonst werde er auf eine der Rede werthe Weise derselben theilhaft werden, als im Hades, Der sollte nun im Sterben Widerwillen äußern und nicht vielmehr mit Freuden eben dahin gehen? Meinen wenigstens sollte man es, wenn er wirklich, o Freund, ein Philosoph ist! Denn fest wird er Dieses glauben, daß er nirgends sonst der Vernünftigkeit rein theilhaftig werden werde, als eben dort. Verhält sich aber Dieses so, wie ich eben gesagt habe, wäre es nicht überaus widersinnig, wenn ein Solcher sich vor dem Tod fürchtete?

13. Simmias. Ueberaus freilich, beim Zeus, erwiderte er.

(§. 35.) Sokrates. Ist dir also nicht, wenn du einen Mann, mit dem es zum Sterben kommt, Widerwillen zeigen siehst, Dieses ein sicherer Beweis, daß er eben nicht ein Weisheitsfreund war, sondern irgendwie ein Leibesfreund? Sicher wird ja eben Derselbe auch ein Geldfreund und Ehrenfreund sein, entweder Eines von diesen oder Beides.

Simmias. Allerdings, sagte er, ist Dem so, wie du sagst.

Sokrates. Und nun, sagte er, o Simmias, kommt nicht auch das, was man Tapferkeit nennt, Denen vor Allem zu, welche jene Richtung haben?

Simmias. Ganz gewiß wohl, sagte er.

Sokrates. Und nun auch die Mäßigkeit, was auch die Menge Mäßigkeit nennt, die Tugend, von den Begierden sich nicht hinreißen zu lassen, sondern geringschätzig gegen dieselben und geordnet sich zu verhalten, — kommt sie nicht Denjenigen allein zu, welche den Leib am Meisten geringschätzen und philosophisch leben?

Simmias. Nothwendig, sagte er.

(§. 36.) Sokrates. Denn wenn du, fuhr er fort, die Tapferkeit und Mäßigkeit der Anderen ins Auge fassen willst, so wird sie dir eine sonderbare zu sein dünken.

Simmias. Wie so, o Sokrates?

Sokrates. Du weißt, fuhr er fort, daß die Anderen Alle den Tod für eines der größten Uebel halten?

Simmias. Gar wohl, sagte er.

Sokrates. Aus Furcht also vor größeren Uebeln halten die Tapfern unter ihnen den Tod aus, wenn sie ihn aushalten?

Simmias. Dieß ist so.

Sokrates. Weil sie ihn also fürchten und aus Furchtsamkeit sind Alle tapfer außer den Philosophen. Und doch ist es sonderbar, daß Jemand aus Furchtsamkeit und Feigheit tapfer sein soll.

Simmias. Allerdings.

Sokrates. Wie aber? Sind nicht die Geordneten unter ihnen ganz in demselben Fall? Sie sind mäßig aus irgend einem Grunde von Unenthaltsamkeit, wiewohl wir sagen, dieß sei gewiß unmöglich. Allein doch trifft es sich bei ihnen, daß der Zustand dieser thörichten Mäßigkeit ganz jenem Falle ähnlich ist. Denn aus Besorgniß, einiger Lüste beraubt zu werden, und aus Verlangen nach diesen enthalten sie sich anderer, von anderen beherrscht. Man nennt nun allerdings das Regiertwerden von den Lüsten Unenthaltsamkeit; doch aber trifft es sich bei ihnen, daß sie nur, weil sie von Lüsten beherrscht sind, andere Lüste beherrschen. Dieses [p. 69] aber ist Dem ähnlich, was eben gesagt wurde, Dem nämlich, daß sie gewissermaßen aus Unenthaltsamkeit sich zu mäßigen wissen.

Simmias. Es scheint so.

(§. 37.) Sokrates. O seliger Simmias, nur daß es dir nicht entgeht, wie Dieses eben nicht der rechte Tausch, um Tugend zu gewinnen, ist, daß man nämlich Lüste um Lüste, und Sorgen um Sorgen, und Furcht um Furcht eintauscht, und Größeres um Kleineres, wie bei Münzen, — wie vielmehr die rechte Münze, gegen die man alles Dieses eintauschen muß, einzig und allein jene ist, nämlich die Vernünftigkeit, und Alles, was mit diese und mit dieser erkauft und verkauft wird, wirklichen Werth hat, — wie Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit und überhaupt wahrhaftige Tugend nothwendig mit Vernünftigkeit gepaart ist, gleichviel ob Lust und Furcht und alles Andere dieser Art damit verknüpft ist oder nicht, — wie aber, wo diese Zustände von Vernünftigkeit gesondert sind und unter einander zum Gegenstand des Tausches gemacht werden, die solcher Maßen beschaffene Tugend nichts als eine Art

Schattenriß und in Wirklichkeit sklavischer Art ist, die gar nichts Gesundes und Wahres an sich hat, — wie aber das Wahre in Wirklichkeit eine Art Reinigung von allem Derartigen ist, — ja wie die Mäßigkeit, die Gerechtigkeit, die Tapferkeit und die Vernünftigkeit [1]) selbst eine Art Reinigungszustand [2]) ist! (§. 38.) Und fast scheint es, daß auch Jene, welche uns die heiligen Weihen bestellt haben, keine schlechten Leute seien, sondern daß sie schon in der That seit alter Zeit uns bedeuten, wer als ein Ungesühnter und Ungeweihter zum Hades komme, wer im Pfuhle [3]) liegen, wer aber gereinigt und geweiht dorthin komme, Der werde bei Göttern wohnen. Denn es sind ja, sagen die der Weihen Kundigen, der Thyrsosträger zwar Viele, der Bacchen aber Wenige. [4]) Diese aber sind meiner Meinung nach Niemand Anderes, als Die, welche in rechter Weise philosophirt haben, deren Einer denn zu werden, auch ich nach Vermögen Nichts im Leben unterlassen, sondern auf jede Weise mich bestrebt habe. Ob ich aber mich in rechter Weise bestrebt, und Etwas ausgerichtet habe, das werden

[1]) Nach Wyttenbach p. 175 soll auch diese Unterscheidung der vier Cardinaltugenden pythagoreisch sein. — *Τὸ δ'ἀληθές* nimmt Wyttenb. a. d. O. = re vera.

[2]) Es gab bei den mystischen Weihen verschiedene, nach Einigen fünf Grade, einer davon soll *καθαρμός*, der Reinigungsgrad, geheißen haben. Die Mysterien, auf die hier angespielt ist, sind nicht die Eleusinien, sondern die Sühnen und Weihen der Orphiker oder der Dionysien.

[3]) Eine den orphischen Mysterien angehörige Vorstellung.

[4]) Ein orphischer Spruch, dessen Sinn ist, es gibt Viele, welche die Mysterien mitfeiern, aber Wenige erlangen die wahre religiöse Weihe. Der Thyrsos war ein in einen Fichtenzapfen endigender Stab, den die Bacchanten an den Dionysien trugen. Bacchen sind die Geweihten der höheren Grade.

wir, dorthin gelangt, deutlich inne werden, so Gott will, gar bald, wie mir dünkt.

(§. 39.) Dieses nun, sagte er, o Simmias und Kebes, habe ich zu meiner Vertheidigung zu sagen darüber, daß ich füglich es nicht schwer nehme noch Widerwillen dagegen zeige, euch und die Gebieter hienieden zu verlassen, überzeugt, daß ich auch dort nicht weniger als hienieden gute Gebieter und Freunde antreffen werde. Der Menge aber kommt dieß unglaublich vor. Wenn ich also bei euch mit meiner Vertheidigung etwas mehr Ueberzeugung bewirkt habe, als bei den Richtern der Athenaier, so wäre es recht.

14. Nachdem nun Sokrates Dieses gesagt hatte, nahm Kebes das Wort und sprach:

Kebes. O Sokrates, Das Alles ist, wie mir dünkt, zwar schön gesagt; indessen erweckt Das, was davon die Seele [p. 70] angeht, bei den Menschen viele unglaubliche Besorgniß, sie möchte wohl, wenn sie vom Körper sich getrennt hat, nirgends mehr sein, vielmehr an demselben Tag zerstört und vernichtet werden, an welchem der Mensch stirbt; sie möchte, sobald sie vom Körper sich trennt und aus ihm herausgeht, auch alsbald wie ein Luftzug oder Rauch sich verflüchtigen und zerflatternd entweichen und Nichts und nirgends mehr sein. [1]) Ja, wenn sie da noch irgendwo vorhanden wäre, als ein für sich bestehendes, in sich zusammengefaßtes (concretes) Wesen und getrennt von jenen Uebeln, die du eben vorhin aus einander gesetzt hast, so könnte man noch wohl die schöne Hoffnung hegen, o Sokrates, daß das, was du sagst, wahr sei. (§. 40.) Aber freilich bedarf es nun eines nicht geringen Grades von innerer

[1]) Diese Lehre von der Auflösung der Seele, ihrer Verflüchtigung im Tode gehörte den Atomistikern, Demokrit und Leukipp an; später stellte sie Epikur in ähnlichen Ausdrücken auf.

Zuversicht und äußerer Beglaubigung dafür, daß die Seele, wenn der Mensch gestorben ist, nicht nur noch sei, sondern auch ein gewisses Maß von Kraft und Vernünftigkeit habe.

Wahr ist, sagte Sokrates, was du sprichst, o Kebes. Aber was sollen wir nun thun? Oder meinst du nicht, wir sollten gerade über diese Frage uns weiter unterhalten, ob es sich damit aus annehmbaren Gründen so oder nicht so verhalte?

Ich wenigstens, sagte Kebes, möchte wohl gerne hören, was du für eine Meinung darüber hast.

Nun ja, ich denke nicht, fuhr Sokrates fort, daß Jemand, der jetzt zuhörte, selbst nicht, wenn er ein Komödiendichter [1]) wäre, sagen könnte, daß ich Geschwätz treibe und über unpassende Dinge Gespräche führe. Wenn es euch also gut dünkt, so soll diese Untersuchung angestellt werden.

15. Wir wollen aber die Frage etwa in folgender Weise in Erwägung ziehen, ob die Seelen der gestorbenen Menschen im Hades seien oder nicht? — Ein alter Spruch [2]) nun, dessen wir uns erinnern, sagt, daß sie, von hier kommend, dort seien, und dann wieder hieher kommen und aus den Todten wieder werden. (§ 41.) Und gesetzt nun, es wäre dem so, daß nämlich aus den Gestorbenen wieder die Lebenden werden, könnte es da anders sein, als daß unsere Seelen dort sind? Denn sicher würden sie, nicht mehr seiend, auch nicht wohl wieder werden, und ein genügender Beweis

[1]) Mehrere Komiker, Eupolis, Ameipsias, Aristophanes, haben den Sokrates auf die Bühne gebracht; von Letzteren werden zu obiger Stelle besonders Verse aus den Wolken angeführt, in denen unter anderen Eigenthümlichkeiten desselben auch die Schwatzhaftigkeit des Sokrates gegeißelt wird.

[2]) Man findet hier ein Dictum der Orphiker, Pythagoreer, oder des Empedokles nach Olympiodor.

dafür, daß Dieses der Fall ist, wäre gegeben, wenn es sich klar herausstellte, daß die Lebenden nirgends anderswoher werden, als aus den Todten. Ist Dieses aber nicht der Fall, so bedürfte es irgend eines anderen Beweisgrundes.

Allerdings, sagte Kebes.

Sokrates. Betrachte denn jenen Satz, fuhr er fort, wenn du ihn leichter begreifen willst, nicht an Menschen allein, sondern auch an sämmtlichen Thieren und Gewächsen; [1]) überhaupt wollen wir bei Allem, was irgend ein Werden hat, sehen, ob nicht Alles auf folgende Art entstehe, — nämlich nicht anderswoher als aus dem Entgegengesetzten das Entgegengesetzte, was eben in einem Verhältniß dieser Art steht, wie z. B. das Schöne sicher dem Häßlichen entgegengesetzt ist, und Gerechtes Ungerechtem, und dieses sich ja noch bei tausend anderen Dingen so verhält. (§. 42.) Dieses also wollen wir erwägen, ob wirklich Das, was irgend in einem Verhältnisse der Entgegensetzung steht, nothwendigerweise nirgend anderswoher werde, als aus dem ihm Entgegengesetzten? Zum Beispiel, wenn Etwas größer wird, ist es doch wohl eine Nothwendigkeit, daß es aus einem zuvor Kleineren nachher ein Größeres werde?

Kebes. Ja.

Sokrates. Also auch, wenn Etwas kleiner wird, wird es aus einem zuvor Größeren nachher ein Kleineres werden? [p. 71.]

Kebes. So ist es, sagte er.

Sokrates. Und gewiß auch aus Stärkerem wohl das Schwächere, und aus Langsamerem das Schnellere?

[1]) Diese Anschauung von dem durch Gegensätze sich stetig fortbewegenden Kreislauf des Lebens will man an die Lehre des Herakleitos von dem ewigen Werden der Dinge anknüpfen, dem man auch die Ansicht zuerst zuschreibt, daß das (individuelle) Leben eigentlich Tod, der Tod Erwachen zum Leben sei.

Kebes. Allerdings.

Sokrates. Wie ferner, wenn Etwas schlechter wird, so wird es dieß aus Besserem, und wenn gerechter, aus Ungerechterem?

Kebes. Wie sollte es nicht?

Sokrates. Zur Genüge nun, sagte er, hat sich uns hieraus ergeben, daß alle Dinge auf diese Art werden, nämlich aus entgegengesetzten die entgegengesetzten?

Kebes. Allerdings.

Sokrates. Wie aber weiter? Tritt nun bei denselben nicht auch Etwas dieser Art ein, daß zwischen beiden Gegensätzen jedesmal, da ihrer ja zwei sind, auch eine zweifache Richtung des Werdens statt findet, nämlich von dem Einen zum Anderen, dann aber wieder von dem Anderen zurück zum Ersten? Denn zwischen einem größeren Ding und einem kleineren findet Wachsthum und Abnahme statt, und wir nennen hiernach die eine Richtung Wachsen, die andere Abnehmen?

Kebes. Ja, sagte er.

(§. 43.) Sokrates. Und also ist es auch mit dem Sichsondern und Sich-verbinden, Kaltwerden und Warmwerden, und so weiter, und wenn wir auch in einzelnen Fällen keine Namen dafür haben, so muß es doch in allen Fällen der Sache nach nothwendig diese Bewandtniß haben, daß die Gegensätze auseinander werden und daß ein gegenseitiger Uebergang des Werdens je vom Einen ins Andere statt finde?

Kebes. Allerdings, erwiderte er.

16. Sokrates. Wie nun, sagte er, ist dem Leben Etwas entgegengesetzt, wie dem Wachen das Schlafen?

Kebes. Allerdings, sagte er.

Sokrates. Was?

Kebes. Das Todtsein, sagte er.

Sokrates. Nun, also werden auch diese Zustände aus einander, wenn sie anders entgegengesetzt sind, und es findet zwischen beiden, da ihrer zwei sind, eine zweifache Richtung des Werdens statt?

Kebes. Wie sollte es nicht?

Sokrates. Das eine Paar nun der Zustände, von denen ich eben gesprochen habe, sagte Sokrates, will ich dir angeben, sowohl es selbst, als die Richtungen seines Werdens; du mir dann das andere. Das Paar von Zuständen, das ich meine, ist nun theils das Schlafen, theils das Wachen, und, sage ich, aus dem Schlafen werde das Wachen und aus dem Wachen das Schlafen, und die Richtungen des Werdens seien hier das Einschlummern, dort das Aufwachen. Ist es dir genügend dargelegt, sagte er, oder nicht?

(§. 44.) Kebes. Ganz gut!

Sokrates. So sage es nun auch du mir, sprach er, ebenso über Leben und Tod. Gibst du nicht zu, daß dem Leben das Todtsein entgegengesetzt sei?

Kebes. Ich wohl.

Sokrates. Und daß eines aus dem anderen werde?

Kebes. Ja.

Sokrates. Was also ist Das, was aus dem Lebenden wird?

Kebes. Das Todte, sagte er.

Sokrates. Was aber, fuhr er fort, aus dem Todten?

Kebes. Nothwendig, sagte er, muß ich zugestehen, das Lebende.

Sokrates. Aus dem Todten also, o Kebes, entsteht das Lebende und die Lebenden?

Kebes. Sichtbar, sagte er.

Kebes. Es sind also, sagte er, unsere Seelen im Hades.

Kebes. Es scheint.

Sokrates. Und nun auch von den beiden diese Zustände betreffenden Richtungen des Werdens ist wohl die eine deutlich genug? Denn das Sterben ist doch wohl deutlich, oder nicht?

Kebes. Allerdings.

Sokrates. Wie werden wir es aber, fuhr er fort, nun halten? Wollen wir nicht jener Richtung des Werdens die entgegengesetzte entsprechen lassen, sondern soll die Natur nach dieser Seite hin lenkend sein? oder ist es nicht nothwendig, dem Sterben eine entgegengesetzte Richtung des Werdens entsprechen zu lassen?

Kebes. Durchaus doch wohl, sagte er.

Sokrates. Und welche wäre dieß?

Kebes. Das Wiederaufleben.

Sokrates. Und nun, fuhr er fort, wenn es ein Wiederaufleben gibt, sollte dieß nicht eben sein die Richtung des Werdens [p. 72] aus den Todten zu den Lebenden, eben das Wiederaufleben?

Kebes. Allerdings.

Sokrates. Einverstanden also sind wir auch darin, daß die Lebenden eben sowohl aus den Todten geworden sind, als die Todten aus den Lebenden. Ist dieses aber der Fall, so ist ja, wie uns vorhin dünkte, ein genügender Beweis gegeben dafür, daß die Seelen der Todten nothwendig irgendwo seien, von woher sie wieder werden.

(§. 45.) Kebes. Wie mir dünkt, sagte er, o Sokrates, muß Dem nach dem Zugestandenen nothwendig so sein.

17. Sokrates. So sieh denn nun, sagte er, o Kebes, daß wir kein unberechtigtes Zugeständniß gemacht haben, wie mir dünkt. Denn wenn das nach der einen Richtung gehende Werden nicht immer dem nach der anderen entspräche, so daß es gleichsam einen Kreislauf beschreibt, sondern das Werden nur in gerader Richtung von dem Einen zu dem Gegenüber statt fände, und es sich nicht wieder zu dem Anderen umschwenken, nicht eine Schwenkung [1]) machen würde, so begreifst du doch, daß Alles zuletzt in eine und dieselbe Gestalt sich gestalten, in einem und demselben Zustand sich befinden und zu werden aufhören würde?

Kebes. Wie meinst du Das? sagte er.

Sokrates. Es ist nicht schwer, fuhr er fort, zu verstehen, was ich meine; sondern wenn z. B. zwar das Einschlummern statt fände, das Aufwachen aber als ein aus dem Schlafen werdender Zustand ihm nicht entspräche, so begreifst du doch wohl, daß Alles zuletzt dazu mitwirken würde, den Endymion [2]) als eine leere und durchaus Nichts sagende Albernheit erscheinen zu lassen, weil ja dann auch alles Andere in demselben Zustand, wie er, sich befände, in dem des Schlafens? Und wenn Alles zwar sich verbinden, nicht aber wieder sich sondern würde, so würde wohl der Spruch des Anaxagoras [3]) „Alle Dinge zugleich" schnell wahr werden. (§. 46.) Ebenso aber auch, mein lieber Kebes, wenn Alles zwar

---

[1]) Dieses Bild ist von einem Wettlauf genommen, bei welchem die Wagen am Ende der Bahn um ein Ziel herumschwenken und zurückfahren mußten.

[2]) Endymion, der sagenhafte Schläfer, ein korinthischer Hirte, oder ein Sohn des Zeus und ein König von Elis, der durch seine Schönheit die Mondgöttin so bezauberte, daß sie ihn auf dem Berge Latmos in ewigen Schlaf versenkte, um ihn unbemerkt küssen zu können. Nach einer späteren Sage ließ Zeus ewigen Schlaf auf ihn fallen, weil er sich in die Hera verliebte.

[1]) Anaxagoras (vgl. Phaidr. §. 120.) fing sein Werk über die Natur mit den Worten an: Alle Dinge waren zugleich; der Geist aber schied und ordnete sie. Diog. Laert. II, 6.

sterben würde, was am Leben Theil hat, das Todte aber, nachdem es gestorben, in dieser Gestalt verbliebe und nicht wieder auflebte, würde da nicht ganz nothwendiger Weise Alles zuletzt todt sein und Nichts mehr leben? Denn wenn zwar aus dem Anderen das Lebende würde, das Lebende aber stürbe, was hätte man für eine Sicherheit dafür, daß nicht Alles bis zum Todtsein sich verzehren würde?

Durchaus keine, wie mir dünkt, sagte Kebes, o Sokrates, sondern was du sagst dünkt mir in allen Stücken richtig zu sein.

Sokrates. Es ist dieß auch, sagte er, o Kebes, wie mir dünkt, ganz gewiß also, und wir betrügen uns nicht, wenn wir es ebenfalls zugestehen, sondern in Wirklichkeit gibt es ein Wiederaufleben und ein Werden der Lebenden aus den Todten und ein Dasein der Seelen der Todten, und zwar für die guten ein besseres Dasein, für die schlechten ein schlechteres.

18. (§. 47.) Und führwahr, sagte Kebes, das Wort aufnehmend, auch nach jenem Satze, o Sokrates, wenn er wahr ist, den du immer im Munde zu führen pflegst, daß das Lernen für uns eigentlich nichts Anderes sei, als eine Wiedererinnerung, — auch nach diesem Satze ist es nothwendig, daß wir in irgend einer früheren Zeit Das gelernt haben, wessen wir jetzt uns wiedererinnern. Dieses wäre aber unmöglich, wenn nicht unsere Seele irgendwo [p. 73] gewesen wäre, ehe sie in dieser menschlichen Gestalt geworden ist, so daß die Seele auch von diesem Gesichtspunkt aus etwas Unsterbliches zu sein scheint.

Aber, o Kebes, sagte Simmias, das Wort nehmend, was für Beweisgründe gibt es hiefür? Rufe sie mir ins Gedächtniß! Denn im Augenblick entsinne ich mich nicht recht.

(§. 48.) Um nur Einen Grund anzuführen, sagte Kebes, und zwar den schönsten, so ist bekannt, daß die Leute, wenn man sie

fragt, wofern man nur richtig fragt, von selbst zu sagen wissen, wie sich Alles verhält, während sie doch, wenn nicht eben eine Erkenntniß und richtiges Denken in ihnen vorhanden wäre, gewiß Dieses nicht zu thun vermochten. Wenn man sie sonach auf geometrische Figuren [1]) oder Anderes dieser Art führt, so stellt man den klarsten Beweis her, daß Dem wirklich so ist.

Indessen, wenn du dich, sagte Sokrates, hiemit noch nicht überzeugen kannst, o Simmias, so gib Achtung, ob du nicht gleicher Ansicht mit uns sein wirst, wenn du die Sache etwa auf folgende Weise in Betrachtung ziehst. — Du verhältst dich also unglaubig dagegen, wie Das, was man Lernen nennt, Wiedererinnerung sein könne?

Unglaubig, fuhr Simmias fort, verhalte ich mich gerade nicht; sondern ich wünschte, sagte er, eben Das, wovon die Rede ist, zu lernen, nämlich mich wiederzuerinnern; [2]) und fast ist es mir, als ob ich mich aus Dem, was Kebes darzuthun suchte, bereits erinnere und überzeuge. Dessenungeachtet möchte ich jetzt hören, auf welche Weise du es darzuthun suchtest.

Sokrates. Ich, erwiderte er, auf folgende Weise. — Wir gestehen doch wohl zu, daß wenn Einer an Etwas sich wieder erinnere, er eben Dasselbe vorher einmal erkennen mußte?

Simmias. Allerdings, sagte er.

(§. 49.) Sokrates. Nun auch Das gestehen wir wohl zu, daß, wenn Einem eine Erkenntniß auf folgende Weise zukommt, diese

[1]) Eine Beziehung auf den Menon p. 82 f. wo Sokrates einen Sclaven den pythagoreischen Lehrsatz beweisen läßt.

[2]) And. wollen μαθεῖν in παθεῖν ändern: „eben Dieses, wovon die Rede ist, möchte ich an mir erfahren, daß ich mich wieder erinnere."

eine Wiedererinnerung sei. Ich meine aber auf diese Weise: [1]) Wenn Einer damit, daß er einen gewissen [2]) Gegenstand sieht oder hört oder durch einen anderen Sinn auffaßt, nun nicht nur diesen Gegenstand erkennt, sondern dabei noch eines anderen sich bewußt wird, dessen Vorstellung nicht die gleiche, sondern eine andere ist, sagen wir da nicht mit Recht, daß er an diesen, den er so in sein Bewußtsein aufgenommen hat, sich wieder erinnert habe?

Simmias. Wie meinst du Das?

Sokrates. Zum Beispiel auf folgende Weise: die Vorstellung von einem Menschen ist doch gewiß eine andere als die von einer Leier?

Simmias. Wie sollte sie nicht?

Sokrates. Und nun weißt du wohl auch, daß Liebhaber, wenn sie eine Leier oder ein Gewand oder sonst Etwas erblicken, dessen ihr Liebling sich zu bedienen pflegt, diese Erfahrung an sich machen: sie erkennen nicht nur die Leier, sondern sie fassen in ihr Bewußtsein zugleich das Bild des Knaben auf, dem die Leier gehört? Das aber ist Wiedererinnerung; wie ja auch Einer, wenn er den Simmias sieht, wohl manchmal schon sich des Kebes wieder erinnert hat, und Dergleichen wohl tausendmal sonst vorkommen mag.

Freilich wohl tausend Mal, beim Zeus, sagte Simmias.

Sokrates. Und ist nun nicht, fuhr er fort, Solches eine

[1]) And. auf welche Weise aber ich meine? Ast: Simmias. Auf welche Weise meinst du? Sokr. u. s. w.

[2]) Liest man πρότερον, so muß es heißen: Wenn Einer damit, daß er zuvörderst einen Gegenstand mit den Sinnen aufgefaßt hat u. s. w. Der Act der sinnlichen Wahrnehmung wird von Platon als dem der Erinnerung zeitlich, wenn auch nur kurz, vorhergehend gedacht.

Art von Wiedererinnerung? ganz besonders freilich, wenn man diese Erfahrung an sich bei solchen Gegenständen macht, welche man in Folge der Zeit und aus Mangel an Achtsamkeit bereits vergessen hatte?

Simmias. Allerdings, sagte er.

(§. 50.) Sokrates. Wie aber? fuhr er fort. Kann es auch sein, daß man beim Anblick eines gemalten Pferdes und einer gemalten Leier an einen Menschen wieder erinnert wird und daß man beim Anblick des gemalten Simmias an den Kebes wieder erinnert wird?

Simmias. Gar wohl.

Sokrates. Also wohl auch, daß man beim Anblick eines gemalten Simmias an den Simmias selbst erinnert wird?

Simmias. Freilich kann das sein, erwiderte er. [p. 74.]

19. Sokrates. Ist es nun nicht nach allen diesen Fällen so, daß die Wiedererinnerung bald durch Aehnliches, bald aber auch durch Unähnliches sich vermittelt?

Simmias. So ist es.

Sokrates. Wenn man sich aber durch Vermittlung des Aehnlichen an Etwas erinnert, wird man da nicht nothwendig auch noch die weitere Erfahrung an sich machen, daß man sich bewußt wird, ob Jenem in Betreff der Aehnlichkeit gegen Dieses, an das man erinnert ward, Etwas abgeht oder nicht?

Simmias. Nothwendig, sagte er.

Sokrates. Betrachte denn, fuhr er fort, ob es sich damit nicht also verhält. — Wir behaupten doch wohl, es sei Etwas gleich, ich meine nicht Holz dem Holz, Stein dem Stein, noch sonst irgend Etwas von dieser Art, sondern neben diesem Allem noch ein Anderes, nämlich das Gleiche an sich. Behaupten wir, es sei Etwas oder Nichts?

Das behaupten wir doch, beim Zeus, sagte Simmias, aufs Entschiedenste!

(§. 51.) Sokrates. Wiſſen wir wohl auch, was es iſt?

Simmias. Allerdings, erwiderte er.

Sokrates. Und woher haben wir das Wiſſen davon bekommen? Etwa nicht von den Dingen aus, die wir eben vorhin anführten? Indem wir gleiche Hölzer oder Steine oder irgend welche andere gleiche Gegenſtände erblickten, ſo haben wir ja wohl von dieſen Gegenſtänden aus uns Jenes zum Bewußtſein gebracht, und zwar als etwas von dieſen Verſchiedenes? Oder erſcheint es dir nicht als ein Verſchiedenes? — Betrachte es aber auch in folgender Weiſe: Erſcheinen nicht gleiche Steine und Hölzer bisweilen, während ſie doch dieſelben ſind, das eine Mal als gleich, das andere Mal nicht?

Simmias. Allerdings.

Sokrates. Wie aber weiter? Gibt es einen Fall, in welchem dir die Gleichen [1]) an ſich ungleich erſchienen wären? oder die Gleichheit als Ungleichheit?

---

[1]) D. h. das in den angeführten empiriſchen Beiſpielen von gleichen Gegenſtänden zum Bewußtſein kommende Gleiche an ſich. Dieſes einfach und Eins, wie es iſt, wird hier in der Mehrzahl geſetzt, weil es der Vielheit der gleichen Steine, Hölzer u. dgl. correſpondirt, oder nach Olympiodor mit Bezug auf die Vielheit der Subjecte, deren Jedes die Idee der Gleichheit in ſich hat. Schl. will ändern ἢ καὶ ἡ ἰσότης u. ſ. w. „Wie aber, die gleichen Dinge ſelbſt erſcheinen dir bisweilen als ungleich; etwa auch die Gleichheit als Ungleichheit?“ Allein αὐτὰ τὰ ἴσα iſt offenbar nicht ſo viel als das nachherige ταῦτα τὰ ἴσα. Es iſt darum noch nicht völlig identiſch mit αὐτὸ τὸ ἴσον, ſondern der Pluralis enthält die Nuance des in der empiriſchen Vielheit von Gleichheitsfällen erſcheinenden Gleichen an ſich. Wir haben deßhalb auch die Mehrzahl geſetzt.

Simmias. Durchaus niemals, o Sokrates.

Sokrates. Nicht Daſſelbe alſo, fuhr er fort, ſind jene gleichen Dinge, und das Gleiche an ſich?

Simmias. Keineswegs, wie mir ſcheint, o Sokrates.

Sokrates. Doch aber haſt du ja, ſagte er, gerade von jenen gleichen Dingen aus, die etwas Anderes ſind, als das Gleiche, die Vorſtellung von Dieſem dir zum Bewußtſein gebracht und aufgefaßt?

Simmias. Du haſt, ſagte er, ganz Recht!

Sokrates. Und nicht wahr, von Dieſem, als von Etwas, das denſelben entweder ähnlich iſt oder unähnlich?

Simmias. Allerdings.

Sokrates. Das macht ja, fuhr er fort, keinen Unterſchied. Denn wenn du einen Gegenſtand ſiehſt und von dieſem Sehen aus dir einen anderen zum Bewußtſein gebracht haſt, ſei er ähnlich oder unähnlich, ſo iſt Dieſes, ſagte er, nothwendig Wiedererinnerung geweſen.

Simmias. Sehr wohl.

(§. 52.) Sokrates. Wie weiter nun? fuhr er fort. Machen wir in Bezug auf die Hölzer und Das, was wir vorhin anführten, die gleichen Dinge, wohl etwa dieſe oder eine ähnliche Erfahrung an uns? Scheinen ſie uns etwa ſo gleich zu ſein, wie Das, was an ſich gleich iſt, oder mangelt ihnen Etwas hiezu, ſo daß ſie nicht der Art ſind, wie das Gleiche, oder Nichts?

Simmias. Und Vieles freilich, ſagte er, mangelt dazu.

Sokrates. Geſtehen wir nun nicht zu, — wenn Jemand Etwas ſieht und ſich nun bewußt wird, Das, was ich da ſehe, will zwar ſein, wie ein gewiſſes Anderes von Dem, was iſt, es mangelt ihm aber Etwas und es vermag nicht, der Art zu ſein wie Dieſes, ſondern es iſt ſchlechter, — muß da nicht nothwendig Der, der ſich

dessen bewußt wird, Dieses einmal zuvor gekannt haben, welchem Dieses nach seiner Behauptung zwar gleicht, aber so, daß es mangelhafter ist?

Simmias. Nothwendig.

Sokrates. Wie nun? haben wir eine Erfahrung der Art gemacht auch hinsichtlich der gleichen Dinge und des Gleichen an sich, oder nicht?

Simmias. In alle Wege, ja.

Sokrates. Nothwendig also müssen wir das Gleiche zu-[p. 75] vor gekannt haben, vor jener Zeit, als wir die gleichen Dinge das erste Mal gesehen haben und dessen bewußt geworden sind, daß sie alle zwar darnach streben, wie das Gleiche zu sein, aber doch mangelhafter sind.

Simmias. So ist's.

(§. 53.) Sokrates. Aber auch Das geben wir gewiß zu, daß wir desselben uns nicht anderswoher bewußt geworden sind, und daß es auch nicht möglich ist, desselben sich bewußt zu werden, als durch Vermittlung des Sehens oder des Berührens oder sonst einer der Sinnenthätigkeiten; denn diese gelten mir dabei sämmtlich gleich viel.

Simmias. Sie sind auch gleich viel, o Sokrates, wenigstens hinsichtlich dessen, was unsere Erörterung klar machen will.

Sokrates. Nun ja, durch die Thätigkeiten der Sinne also muß man sich das Bewußtsein darüber vermitteln, daß Alles, was im Bereich der Sinne liegt, sowohl nach Jenem strebt, — nämlich nach Dem, was das Gleiche ist, — als auch, daß es mangelhafter ist als Dieses. Oder wie meinen wir es?

Simmias. Ganz so.

Sokrates. Bevor wir also angefangen haben, zu sehen und zu hören und sonst mit den Sinnen thätig zu sein, mußten wir

irgendwo eine Erkenntniß von dem Gleichen an sich, was es ist, bekommen haben, wenn wir die nach sinnlichen Wahrnehmungen gleichen Dinge auf Jenes zurückführen und schließen wollten, daß alle Dinge der Art zwar das Verlangen tragen, wie Jenes zu sein, aber schlechter als dasselbe sind.

Simmias. Nothwendig nach dem vorhin Gesprochenen, o Sokrates.

Sokrates. Und nun, haben wir nicht, sobald wir geboren worden sind, alsbald auch gesehen und gehört und die übrigen Sinne besessen?

Simmias. Allerdings.

Sokrates. Wir mußten ja aber, sagen wir, vor Dem schon die Erkenntniß von dem Gleichen bekommen haben?

Simmias. Ja.

Sokrates. Vor der Geburt also, wie es scheint, müssen wir dieselbe bekommen haben.

Simmias. Es scheint so.

20. (§. 54). Sokrates. Und nun, wenn wir dieselbe vor der Geburt schon bekommen haben, und im Besitz derselben geboren wurden, so haben wir auch schon, bevor wir geboren worden, und sobald als wir geboren wurden, nicht nur das Gleiche und das Größere und das Kleinere erkannt, sondern auch Alles der Art insgesammt? Denn unsere Erörterung handelt jetzt von dem Gleichen nicht in irgend höherem Grade, als von dem Schönen an sich und dem Guten an sich und Gerechten und Heiligen, und, wie gesagt, von Allem, dem wir das Gepräge des Seienden aufdrücken, sowohl in den Fragen, die wir stellen, als in den Antworten, die wir geben, so daß uns denn als nothwendig gilt, daß wir von allem Diesem die Erkenntnisse vor der Geburt bekommen haben.

Simmias. Das ist so.

Sokrates. Und ebenso Das, daß wir mit diesen Erkenntnissen, wofern wir sie nicht, nachdem wir sie bekommen, jedes Mal wieder vergessen haben, immer geboren werden, und sie das Leben hindurch auch immer inne haben. Denn Erkennen heißt ja doch so viel als, eine Erkenntniß von Etwas, nachdem man sie bekommen hat, inne haben und sie nicht eingebüßt haben. Oder nennen wir nicht Das Vergessen, o Simmias, den Verlust einer Erkenntniß?

Simmias. Ganz gewiß doch wohl, sagte er, o Sokrates.

(§. 55). Sokrates. Wenn wir aber, meine ich, nachdem wir sie vor der Geburt bekommen haben, sie nun bei der Geburt einbüßten, später aber durch Anwendung unserer Sinne auf jene Gegenstände diese Erkenntnisse, die wir einmal vor Dem gehabt haben, wieder bekommen, sollte da nicht Das, was wir Lernen nennen, eben das Wiederbekommen einer uns zugehörigen Erkenntniß sein? Und wenn wir Dieses als ein Sichwiedererinnern bezeichnen, sollten wir es doch wohl richtig bezeichnen?

Simmias. Allerdings.

Sokrates. Denn Das hat sich ja als möglich herausgestellt, daß man, indem man einen Gegenstand sinnlich wahrnimmt, sei es durch Sehen oder durch Hören oder durch die Thätigkeit eines anderen Sinns, noch eines zweiten von jenem verschiedenen Gegenstandes sich bewußt werde, den man vergessen hatte, und zu welchem jener in einem näheren Verhältniß der Unähnlichkeit oder der Aehnlichkeit sich befand. So daß also, wie ich meine, Eines von Beiden der Fall ist: Entweder wir werden, und zwar Alle, mit jenen Erkenntnissen geboren und haben dieselben unser Leben lang inne, — oder Diejenigen, von denen wir sagen, daß sie lernen, thun Nichts weiter, als sie erinnern sich später wieder, und das Lernen wäre also eine Wiedererinnerung.

Simmias. Und ganz gewiß ist Dem also, o Sokrates!

21. (§. 56.) Sokrates. Welches von Beiden wählst du nun, o Simmias? Daß wir als Erkennende geboren worden seien, oder daß wir uns später dessen wieder erinnern wovon wir früher eine Erkenntniß bekommen hatten?

Simmias. Im Augenblick, o Sokrates, weiß ich nicht zu wählen.

Sokrates. Wie aber? Weißt du in folgendem Fall zu wählen und was dünkt dir wohl hievon? Ein Mann, der Etwas erkennt, sollte doch über Das, was er erkennt, Rechenschaft geben können, oder nicht?

Simmias. Ganz nothwendig, sagte er, o Sokrates.

Sokrates. Dünkt es dir nun, daß wirklich auch Alle über Das, was wir eben da besprochen haben, werden Rechenschaft geben können?

Ich wünschte es zwar wohl, sagte Simmias, aber weit mehr fürchte ich, es möchte schon Morgen Niemand mehr da sein, der im Stande wäre, Dieses auf die rechte Art zu thun.

Sokrates. Nicht also, sagte er, o Simmias, scheinen dir Alle jene Erkenntnisse inne zu haben?

Simmias. Keineswegs.

Sokrates. Sie erinnern sich also eben wieder an Das, was sie einmal gelernt hatten?

Simmias. Nothwendig.

Sokrates. Und zwar, wann haben nun unsere Seelen die Erkenntniß davon bekommen? denn gewiß nicht erst, seit wir als Mensch geboren sind?

Simmias. Nicht wohl.

Sokrates. Also früher?

Simmias. Ja.

Sokrates. Es waren also die Seelen auch früher, ehe sie in Menschengestalt waren, und zwar ohne Körper, und hatten Vernunft?

(§. 57.) Simmias. Ja, wenn anders wir jene Erkenntnisse nicht zugleich mit der Geburt bekommen, o Sokrates; denn dieser Zeitpunkt bleibt noch übrig.

Sokrates. Es sei so, mein Freund; aber in welchem anderen Zeitpunkt büßen wir sie denn ein? Denn nicht werden wir ja im Besitz derselben geboren, wie wir eben zugestanden haben. Oder büßen wir sie in demselben Zeitpunkt ein, in dem wir sie auch bekommen? Oder weißt du irgend einen anderen Zeitpunkt zu sagen?

Simmias. Mit Nichten, o Sokrates; sondern es entging mir nur, daß meine Bemerkung nichts besagte.

22. Sokrates. Verhält es sich nun, sagte er, wohl nicht also für uns? Wenn Das wirklich ist, was wir immer im Munde führen, ein Schönes und Gutes und jede ähnliche Wesenheit, und wenn wir alle durch die Sinnenthätigkeiten uns vermittelten Dinge auf dieselbe in der Art beziehen, daß wir in ihr etwas früher Vorhandenes und uns Angehöriges wieder finden, und wenn wir jene Dinge mit dieser Wesenheit vergleichen, ist es denn nicht nothwendig, daß so gewiß, als Jenes ist, ebenso auch unsere Seele sei, und zwar schon ehe wir geboren worden sind? wenn aber Jenes nicht wirklich ist, so möchte wohl unsere ganze Erörterung vergeblich angestellt sein? Verhält es sich also so, und ist wirklich die gleiche Nothwendigkeit dafür vorhanden, daß Jenes sei und daß unsere Seelen seien, schon ehe wir geboren sind, und daß, wenn nicht Jenes, so auch Dieses nicht?

(§. 58.) Im vollsten Maße, sagte Simmias, scheint mir für Beides dieselbe Nothwendigkeit vorhanden zu sein, und einen recht glücklichen Weg hat ja nun unsere Erörterung darin gefunden,

daß unsere Seele ebenso gewiß vor unserer Geburt schon [p. 77] gewesen sei, als die Wesenheit, von der du jetzt redest. Denn ich wenigstens weiß Nichts, das mir so einleuchtend wäre, wie dieß, daß Alles von der Art so sehr als nur immer möglich wirklich sei, Schönes sowohl als Gutes und alles Andere, wovon du eben jetzt geredet hast, und für mich wenigstens ist die Sache zur Genüge bewiesen.

Wie aber für Kebes? sagte Sokrates. Denn auch den Kebes muß man überzeugen.

Zur Genüge, sagte Simmias, wie ich wenigstens meine; wiewohl er der Hartnäckigste der Menschen ist im Unglauben gegen Beweisgründe. Indessen denke ich, davon werde er unmangelhaft überzeugt worden sein, daß, ehe wir geboren waren, unsere Seele war.

23. Ob sie jedoch auch, wenn wir gestorben sind, noch sein werde, das scheint auch mir selbst, sagte er weiter, o Sokrates, nicht bewiesen zu sein, sondern es steht uns da noch, wie Kebes vorhin sagte, jene Ansicht und Besorgniß der Menge entgegen, es möchte, wenn der Mensch stirbt, die Seele zugleich mit verflüchtigt werden, und Dieses für sie das Ende ihres Daseins sein. (§. 59.) Denn warum sollte es nicht möglich sein, daß sie zwar irgend anderswoher werde und zum Bestand komme und Dasein habe, schon ehe sie in einen menschlichen Leib gelangt, daß sie aber, wenn sie in denselben gelangt ist und sich nun von ihm trennt, dann auch selbst ende und zu Grunde gehe?

Wohl gesprochen, o Simmias, sagte Kebes. Denn nur gleichsam die Hälfte von Dem, was nöthig ist, scheint bewiesen zu sein, daß nämlich unsere Seele, ehe wir geboren worden, schon war. Es muß aber noch dazu bewiesen werden, daß sie auch, wenn wir

gestorben sind, nicht minder gewiß sein werde, als ehe wir geboren worden, wenn der Beweis seine Vollendung haben soll.

Bewiesen ist es, sagte Sokrates, o Simmias und Kebes, zwar auch jetzt schon, wofern ihr diesen Beweis mit dem, über welchen wir vor diesem übereingekommen sind, zusammennehmen wollet, nämlich mit dem von dem Werden alles Lebenden aus dem Todten. Denn wenn die Seele auch früher schon vorhanden ist, wenn es ferner eine Nothwendigkeit für sie ist, daß sie bei ihrem Eingehen ins Leben und ihrem Geborenwerden nirgends anderswoher werden kann, als aus dem Tode und dem Todtsein, wie sollte sie da nicht durch dieselbe Nothwendigkeit, auch wenn sie gestorben ist, noch sein, da sie ja doch wieder werden muß? (§. 60.) Bewiesen ist zwar also, was ihr da meinet, auch jetzt schon.

24. Doch kommt es mir vor, als möchtet ihr, du sowohl als Simmias, auch jene Erörterung gerne noch gründlicher durcharbeiten, und als hegtet ihr jene kinderartige Furcht, es möchte wahrhaftig der Wind die Seele, wenn sie aus dem Körper herausgeht, zerblasen und verflüchtigen, besondes wenn Einer nicht gerade bei Windstille, sondern bei großem Sturme stirbt.

Und Kebes lachte und sprach: Immerhin, wie wenn wir uns fürchteten, o Sokrates; versuche nur, uns zu beschwichtigen! Oder vielmehr nicht wie wenn wir uns fürchteten,[1]) sondern vielleicht ist wirklich auch in uns[2]) ein Kind, das dergleichen Besorgnisse hegt. Dieses also wollen wir zu beschwichtigen versuchen, sich vor dem Tode so wenig zu fürchten, als vor einem Popanz.[1])

[1]) And. „oder vielmehr als fürchteten wir uns nicht. Aber vielleicht" u. s. w. And. „oder vielmehr nicht als wenn wir uns fürchteten, sondern" u. s. w. Allein Kebes will zugeben, daß sie von der dem Menschen natürlichen Todesfurcht wirklich nicht frei seien, und daher das ὡς durch μη widerrufen.

[2]) And. „unter uns;" wobei Kebes den Apollodoros gemeint haben soll.

Nun, sagte Sokrates, ihr müsset es eben jeden Tag beschwören, so lange bis ihr es herausbeschworen habt.

Kebes. Woher werden wir nun, o Sokrates, sagte [p. 78] er, zu diesem Zweck einen tüchtigen Beschwörer bekommen, da ja du, sagte er, uns verlässest?

(§. 61.) Sokrates. Groß ist Hellas, sagte er, o Kebes, in der es ja tüchtige Männer gibt, groß aber auch sind die Geschlechter der Barbaren, die ihr alle durchforschen müsset, um einen solchen Beschwörer zu suchen, weder Geld noch Mühe sparend, da es Nichts gibt, auf was ihr euer Geld ersprießlicher verwenden könntet. Suchen aber müsset ihr auch unter einander selbst; denn vielleicht würdet ihr nicht einmal bald Solche finden, die Das eher als ihr, thun könnten.

Nun, Das soll denn aber auch geschehen, erwiderte Kebes. Wir wollen indessen wieder zur Sache kommen, wo wir sie gelassen haben, wenn es dir angenehm ist.

Sokrates. Fürwahr ganz angenehm; denn wie sollte es nicht?

Kebes. Schön gesprochen, sagte er.

25. Und nun, müssen wir nicht, fuhr Sokrates fort, uns selbst folgende Fragen stellen: Wie ist das beschaffen, dem es zukommt, Jenes, nämlich das Verflüchtigtwerden, zu erleiden? wie Das, für welches man fürchten, wie Das, für welches man nicht fürchten muß, daß es Dieses erleide? Und nach Diesem müssen wir weiter untersuchen, welcher von beiden Arten die Seele angehört,

[1]) μορμολύκεια nicht eigentlich Gespenster, sondern Angstmittel für Kinder.

und Dem gemäß dann für unsere Seele Muth fassen oder Furcht hegen.

Kebes. Richtig, sagte er.

(§. 62.) Sokrates. Kommt nun nicht Dem, was zusammengesetzt worden, wie Dem, was als Solches zusammengesetzt ist, seiner Natur gemäß zu, daß es Jenes erleide, nämlich ebenso zertheilt zu werden, wie es zusammengesetzt ward? Ist es dagegen der Fall, daß es etwas Unzusammengesetztes gibt, so kommt es wohl Diesem, wenn irgend einem Anderen, ausschließlich zu, Jenes nicht zu erleiden?

Wie mir dünkt, sagte Kebes, ist Dem also.

Sokrates. Und nun, ist es nicht ganz natürlich, daß Das, was sich immer selbst gleichartig und gleich bleibt, das Unzusammengesetzte sei, was aber bald so bald anders ist und niemals sich selbst gleichartig bleibt, daß Dieses das Zusammengesetzte sei?

Kebes. Mir wenigstens dünkt es so.

Sokrates. Kommen wir denn auf Dasselbe, was wir schon im vorigen Beweis berührt haben! Die Wesenheit an sich, der wir in unseren Fragen und Antworten den Begriff des Seins zutheilen, bleibt sie sich immer selbst gleich und gleichartig, oder ist sie bald so, bald anders? Das Gleiche an sich, das Schöne an sich, jegliches Ansich, das also wirklich ist: kurz das Seiende, nimmt doch wohl niemals eine Verwandlung, welcher Art sie auch sein mag, an? Oder bleibt nicht Jegliches von Diesen, das wirklich ist, als ein an und für sich Einartig Seiendes, immer sich selbst gleich und gleichartig, so daß es niemals in keiner Beziehung unter keinerlei Umständen irgend eine Veränderung annimmt?

Nothwendig, erwiderte Kebes, bleibt es sich selbst gleich und gleichartig, o Sokrates.

(§. 63.) Sokrates. Was aber ist es mit dem vielen Schönen,

als Menschen, oder Pferden, oder Kleidern oder sonst irgend welchen Dingen dieser Art, mögen sie gleich oder schön sein, kurz mit Allem was mit jenen gleichnamig ist? Bleiben sie sich selbst gleichartig, oder bleiben sie, als das völlige Gegentheil von jenen, weder sich selbst noch einander jemals, ich möchte fast sagen, unter keinerlei Umständen sich selbst gleichartig?

Dieses ist wiederum so, sagte Kebes; niemals bleiben sie sich gleich.

Sokrates. Und nun, diese zwar kannst du auch wohl [p. 79] berühren, auch wohl sehen, auch wohl durch die übrigen Sinne wahrnehmen, das sich selbst gleichartig Bleibende aber kannst du doch wohl nicht durch etwas Anderes erfassen, als durch vernünftiges Denken, sondern unsichtbar sind die Gegenstände dieser Art und werden nicht gesehen?

Kebes. Es ist durchaus wahr, erwiderte er, was du sagst.

26. (§. 94.) Sokrates. Setzen wir also, wenn du willst, sagte er, zwei Arten der Dinge, die es gibt, eine sichtbare und eine unsichtbare.

Kebes. Setzen wir's.

Sokrates. Und die Unsichtbare als immer sich selbst gleichartig bleibend, die sichtbare aber als niemals sich selbst gleichartig.

Kebes. Auch Dieses, sagte er, wollen wir setzen.

Sokrates. Wohlan denn, fuhr er fort, gibt es an uns selbst etwas Anderes, als eines Theils Leib, anderen Theils Seele?

Kebes. Nichts Anderes, sagte er.

Sokrates. Welcher von beiden Arten nun, wollen wir sagen, daß der Leib ähnlicher und verwandter sei?

Kebes. Das ist doch, sagte er, Jedermann klar, der sichtbaren!

Sokrates. Was aber ist die Seele? etwas Sichtbares oder Unsichtbares?

Kebes. Für Menschen wenigstens ist sie es nicht, o Sokrates, sagte er.

Sokrates. Aber führwahr, wir wenigstens reden von Dem, was sichtbar ist oder nicht für die Natur der Menschen? Oder meinst du für irgend eine andere?

Kebes. Für die der Menschen.

Sokrates. Was sagen wir also von der Seele? Daß sie etwas Sichtbares sei oder etwas Nichtsichtbares?

Kebes. Etwas nicht Sichtbares.

Sokrates. Also etwas Unsichtbares?

Kebes. Ja.

Sokrates. Aehnlicher also als der Leib ist die Seele dem Unsichtbaren, jener aber dem Sichtbaren.

Kebes. Ganz nothwendig, o Sokrates.

27. (§. 65.) Sokrates. Haben wir nicht auch Das längst gesagt, [1]) daß die Seele, wenn sie den Leib zur Betrachtung eines Gegenstandes mitgebraucht, entweder mittelst des Sehens, oder mittelst des Hörens oder mittelst irgend einer anderen Sinnenthätigkeit, — denn mittelst der Thätigkeit eines Sinns Etwas betrachten, das heißt so Viel als es mittelst des Leibes thun, — daß sie, sage ich, dann von dem Leibe in das niemals sich selbst gleichartig Bleibende hineingezogen wird, daß sie dann selbst irre geführt und verstört wird und wie eine Trunkene schwindelt, weil sie sich eben mit Dingen dieser Art in Berührung setzt?

Kebes. Allerdings.

Sokrates. Wenn sie aber allein für sich eine Betrachtung

[1]) §. 25 ff.

anstellt, nicht wahr, dann geht sie dorthin zu dem Reinen und immer Seienden und Unsterblichen und sich immer gleich Bleibenden, und als mit Demselben verwandt, ist sie, so oft sie allein für sich ist und es ihr möglich ist, immer mit Jenem zusammen und schafft sich Ruhe von ihrem Irrsal und bleibt in Beziehung auf Jenes [1]) sich selbst immer gleichartig gleich, weil sie sich eben mit solchen Gegenständen in Berührung setzt? Und dieser Zustand derselben wird wohl Vernünftigkeit genannt.

Kebes. Durchaus, erwiderte er, schön und wahr ist, was du sagst, o Sokrates.

Sokrates. Welcher von beiden Arten nun dünkt dir hinwiederum sowohl nach dem früher als nach dem jetzt Gesprochenen die Seele ähnlicher und verwandter zu sein?

(§. 66.) Kebes. Jedermann, dünkt mir, erwiederte er, wird wohl einräumen, o Sokrates, nach diesem Gang unserer Untersuchung, selbst der Ungelehrigste, daß die Seele in aller und jeder Hinsicht Dem, was sich selbst immer gleich bleibt, ähnlicher ist, mehr als Dem, was nicht.

Sokrates. Wie aber der Leib?

Kebes. Dem Anderen.

28. Sokrates. Sieh' es aber auch von diesem Gesichtspunkt an, daß, nachdem einmal Seele und Leib in Eins verbunden sind, die Natur diesem befiehlt, zu dienen und beherrscht zu [p. 80] werden, jener aber zu herrschen und zu gebieten; und demgemäß wieder, welches von beiden dünkt dir dem Göttlichen ähnlich zu sein, und welches dem Sterblichen? Oder dünkt dir nicht, das Göttliche sei

[1]) H. Schmidt liest: περὶ ἐκεῖνα καὶ, von ihrem Irren in Bezug auf jene, die sichtbaren Dinge. Krit. Komment. z. Plat. Phäd. S. 80 f. Ast: ὥσπερ ἐκ. wie Jenes ꝛc.

seiner Natur nach so beschaffen, daß es herrsche und anführe, das Sterbliche aber, daß es beherrscht werde und diene?

Kebes. Mir wohl.

Sokrates. Welchem von Beiden also gleicht die Seele?

Kebes. Offenbar doch, o Sokrates, die Seele dem Göttlichen, der Leib aber dem Sterblichen.

Sokrates. Betrachte denn, sagte er, o Kebes, ob sich uns nicht aus Allem, was gesagt worden ist, Folgendes ergibt: dem Göttlichen und Unsterblichen und Geistigen und Einartigen und Unauflöslichen und immer sich selbst gleich und gleichartig Bleibenden sei am Aehnlichsten die Seele, dem Menschlichen aber und Sterblichen und Ungeistigen und Vielartigen und Auflöslichen und niemals sich selbst gleichartig Bleibenden am Aehnlichsten sei hinwiederum der Leib? Können wir gegen Dieses sonst Etwas vorbringen, mein lieber Kebes, daß Dem nicht also sei?

Kebes. Wir können es nicht.

29. (§. 67.) Sokrates? Wie nun? Wenn Dem so ist, kommt es nicht dem Leibe zu, sich schnell aufzulösen, der Seele aber ganz und gar oder doch nahezu unauflöslich zu sein?

Kebes. Wie sollte es nicht?

Sokrates. Du bemerkst nun doch, sagte er, daß, nachdem der Mensch gestorben ist, das Eine, sein sichtbares Theil, der Leib, und das sichtbar so Daliegende, was wir den Leichnam nennen, dem es also zukommt, sich aufzulösen und zu zerfallen und verweht zu werden, dennoch Nichts von Diesem sogleich erleidet, sondern noch eine ziemlich lange Zeit, und wenn Einer bei seinem Ende in der Blüthe des Lebens stand, auch[1]) in solcher Jugendfrische[1]) noch gar lange fortdauert. Denn wenn er zusammengefallen und einbalsamirt ist, wie die in Aegypten Einbalsamirten, so bleibt er eine unglaubliche Zeit lang beinahe noch ganz. Einige Theile des Leibes aber sind, auch wenn dieser schon verwest ist, wie die Knochen und Sehnen und dergleichen, doch so zu sagen unsterblich. Oder nicht?

Kebes. Ja.

(§. 68.) Sokrates. Die Seele nun aber, das unsichtbare Theil, das nach einem anderen ihm gleichartigen Orte zieht, der edel und rein und unsichtbar ist, in den wahren Hades,[2]) zu dem guten und vernünftigen Gott, wohin, so Gott will, bald auch meine Seele zu gehen hat, — sie also, die so geartet und so genaturt ist, sollte, wenn sie sich vom Leibe lostrennt, alsbald verweht werden und vergehen, wie die meisten Leute sagen? Ja, weit gefehlt, lieber Kebes und Simmias! Sondern viel eher verhält es sich also: Wenn sie rein sich lostrennt, Nichts vom Leibe mit sich ziehend, weil sie ja mit ihm schon im Leben freiwillig Nichts gemein hatte, sondern ihn floh und sich in sich selbst gesammelt hatte, weil sie also unaufhörlich um Dieses sich bemühte, — das heißt aber nichts Anderes als: weil sie auf richtige Art philosophirte und sich gerne und in Wirklichkeit um das Todtsein bemühte; [p. 81] — oder sollte Dieses nicht ein Bemühen um den Tod sein? —

Kebes. In alle Wege.

Sokrates. Sie also, wenn sie so beschaffen ist, geht sie da nicht fort zu dem ihr gleichartigen Unsichtbaren, dem Göttlichen und Unsterblichen und Vernünftigen, wo ihr bei ihrer Ankunft das Loos wird, glücklich zu sein, getrennt von Irrthum und ungeistigem

[1]) And. „zumal wenn er mit Anmuth geschmückt war und in der Blüthe des Lebens starb." Vgl. dagegen H. Schmidt a. a. O. S. 83 ff.

[1]) And. wenn er „bei solcher Witterung" oder „Jahreszeit" starb.

[2]) Das Wortspiel ἀειδὲς und Ἅιδου läßt sich nicht wiedergeben.

Wesen und Befürchtungen und wilden Liebesbegierden und den sonstigen menschlichen Uebeln, um, wie man von den Eingeweihten sagt, die übrige Zeit wahrhaft bei den Göttern zuzubringen? Wollen wir so sagen, o Kebes, oder anders?

So beim Zeus, sagte Kebes.

30. (§. 69.) Sokrates. Wenn sie aber, meine ich, befleckt und unrein vom Leibe sich trennt, weil sie eben immer mit dem Leibe verkehrte, und ihn pflegte und liebte, und von ihm, von seinen Begierden und Lüsten berückt war, so daß ihr nichts Anderes als wahr erschien, als eben das Leibartige, das man berühren und sehen und trinken und essen und zur Wollust gebrauchen kann, dagegen das für die Augen Dunkle und Unsichtbare, das Geistige und für die Philosophie zu Ergreifende, Dieses zu hassen, und zu scheuen und zu fliehen gewöhnt war, meinst du, daß eine in solchem Zustand befindliche Seele in sich selbst lauter sich trennen werde?

Kebes. Unter keinerlei Umständen, sagte er.

Sokrates. Nein, meine ich, sondern durchdrungen von dem Leibartigen, welches wegen ihres steten Verbundenseins und ihrer vielen Bemühung mit dem Leib eben dieser Umgang und diese Verbindung mit ihm dermaßen in sie hineinbildete, daß es ganz mit ihr verwachsen ist.

Kebes. Allerdings.

Sokrates. Für etwas Belastendes aber, mein Lieber, muß man doch Dieses halten, für etwas Schweres und Erdartiges und Sichtbares; wovon die Seele, wenn sie es an sich hat, beschwert und wieder zu dem sichtbaren Raum hingezogen wird aus Furcht vor dem Unsichtbaren und dem Hades, indem sie, wie man sagt, an den Grabmälern und Gräbern sich umtreibt, in deren Umgebung man

[1]) And. darauf dachte, leicht zu sterben.

ja auch schon welche schattenhafte Seelengebilde gesehen hat, Gestalten, wie sie eben solche Seele bewirken, die sich nicht im reinen Stande abgelöst haben, sondern noch am Sichtbaren anhaften, weßwegen sie auch gesehen werden.

Kebes. Sehr wahrscheinlich, o Sokrates.

(§. 70.) Sokrates. Freilich wahrscheinlich, o Kebes, und auch, daß dieß ja nicht die Seelen der Guten sind, sondern die der Nichtswürdigen, welche gezwungen sind, in solchen Gegenden umher zu irren, Strafe bezahlend für ihre frühere Lebensweise, die eine schlechte war. Und zwar irren sie so lange, bis sie durch die Begierde nach dem ihnen mitnachfolgenden Leibartigen wieder in einen Leib hineingebunden werden.

31. Gebunden aber werden sie, wie es wahrscheinlich ist, in solche Lebensformen, die den Beschäftigungen entsprechen, welchen sie gerade im Leben sich ergeben hatten.

Kebes. Welcherlei meinst du damit, o Sokrates?

Sokrates. Zum Beispiel, daß Die, welche sich der Gefräßigkeit und Ausschweifung und Trunkliebe ergeben und sich vor Nichts geschent haben, in die Gattungen der Esel und ähnlicher Thiere gekleidet werden. Oder meinst du nicht? [p. 82.]

Kebes. Sehr wahrscheinlich, was du sagst.

Sokrates. Die aber, welche mit Vorliebe Handlungen der Ungerechtigkeit, der Tyrannei und der Raubsucht begangen haben, in die Gattungen der Wölfe, der Habichte und Geier. Oder wohin anders, möchten wir sagen, werden solche kommen?

Ohne Bedenken, sagte Kebes, in solche.

Sokrates. Und nun, fuhr er fort, ist es nicht so auch von den übrigen klar, wohin jede wohl kommt, entsprechend den Arten ihrer Beschäftigung?

(§. 71.) Kebes. Ganz klar, sagte er, wie sollte es nicht?

Sokrates. Und nun die Glücklichsten, sagte er, noch von Diesen und Die, welche an den besten Ort kommen, sind wohl Diejenigen, welche die volksmäßige und bürgerliche Tugend geübt haben, die man da Mäßigkeit und Gerechtigkeit nennt, wie sie nur aus Gewohnheit und Uebung ohne Philosophie und Geist hervorgegangen ist?

Kebes. In wiefern sind diese die Glücklichsten?

Sokrates. Weil es wahrscheinlich ist, daß Diese wieder in eine solche bürgerlich geordnete und zahme Gattung gelangen, in die der Bienen oder Wespen oder Ameisen, oder auch wieder in dieselbe menschliche Gattung, und aus ihnen wieder recht ordentliche Leute werden.

Kebes. Wahrscheinlich.

32. Sokrates. In der Götter Geschlecht aber zu gelangen, ist Demjenigen, welcher nicht philosophirt hat und nicht gänzlich rein von hinnen geht, nicht vergönnt, überhaupt einem Anderen nicht, als dem Lernbegierigen. Aber deßwegen, mein Freund Simmias und Kebes, enthalten sich die richtig Philosophirenden aller den Leib betreffenden Begierden, und sind standhaft und überlassen sich denselben nicht, nicht etwa weil sie vor häuslichem Ruin und Armuth sich fürchten, wie die meisten zugleich geldsüchtigen Menschen; noch ist hinwiederum Das, daß sie sich vor Ehrlosigkeit und der Mißachtung der Niederträchtigkeit scheuen, wie die Herrschsüchtigen und Ehrgeizigen, der Grund, warum sie sich derselben enthalten.

Dieß würde sich freilich wohl nicht ziemen, o Sokrates, sagte Kebes.

(§. 72.) Sokrates. Freilich nicht, beim Zeus! fuhr er fort. Deßhalb also geben Dem Allem, sagte er, o Kebes, Jene, denen irgend Etwas an ihrer Seele liegt, und die nicht bloß leben, um ihre

Leiber wohl herzurichten, den Abschied und wandeln nicht den gleichen Weg mit ihnen, als Leuten, die nicht wissen, wohin sie gehen, vielmehr selbst der Ueberzeugung, daß man nichts der Philosophie und ihrer Erlösung und Reinigung Zuwiderlaufendes thun dürfe, werden sie sich, dieser nachgehend, nach der Seite hin, nach welcher diese führt.

33. Kebes. Wie so, o Sokrates?

Sokrates. Ich will es sagen, sprach er. Es erkennen nämlich die Lernbegierigen, daß die Philosophie, wenn sie ihre Seele übernimmt, recht eigentlich gefesselt im Körper, und an ihn angeleimt, dabei gezwungen, durch denselben, wie durch ein Gefängniß hindurch, das Seiende zu betrachten, nicht aber unabhängig durch sich selbst, und so in gänzlicher Unwissenheit sich umtreibend, wenn sie ferner die Mächtigkeit [1]) dieses Gefängnisses ansieht, daß dieselbe in der sinnlichen Begierde wurzle, so daß der Gefesselte selbst möglichst der Helfershelfer seiner Fesselung sein müsse [2]), [p. 83] — (§. 73.) wie gesagt also, es erkennen die Lernbegierigen, daß die Philosophie, wenn sie ihre Seele in solchem Zustande übernimmt, ihnen gelinde zuspricht, und sie zu erlösen unternimmt, indem sie zeigt, daß voll Täuschung die Betrachtung durch die Augen sei, voll Täuschung auch die durch die Ohren und die übrigen Sinne, indem sie sie ferner beredet, von diesen so weit sich zurückzuziehen, als es nicht nothwendig ist, sich ihrer zu bedienen, sie dagegen sich in sich selbst zu sammeln und zusammenzunehmen aufmuntert,

---

[1]) And. das Schreckliche.

[2]) ὅτι δι' ἐπιθ. ἐστίν sc. ἡ δεινότης; nicht der Kerker, sondern die Stärke desselben beruht auf der sinnlichen Lust. Schl. weil er ordentlich eine Lust ist, so daß u. s. w. And. daß die Haft den Wunsch hegt, der Gefesselte möge u. s. w. Heind. ὅτι δι' ἐπιθ. ἐς. = ἐπιθυμεῖται, weil es begehrt wird.

keinem Anderen aber als allein sich selbst zu glauben, was sie für sich selbst als das an und für sich Seiende von den Dingen mit dem Geiste auffasse; was sie aber durch anderweitige Vermittlung an den einen so, an den andern anders seiend erblicke, davon Nichts für wahr zu halten. Das so Beschaffene aber sei das Sinnliche und Sichtbare, was sie aber selbst sehe, das Geistige und Unsichtbare. Meinend nun, daß man dieser Erlösung sich nicht widersetzen dürfe, enthält sich des wahrhaftigen Philosophen Seele der Lüste und Begierden, der Sorgen und Befürchtungen, so viel sie kann, indem sie berechnet, daß, wenn Einer in starkem Grade sich freut oder sich fürchtet oder sorgt oder begehrt, er damit nicht etwa nur ein Uebel von dem Umfang erleidet, als Einer wohl meint, wenn er zum Beispiel krank ist oder Etwas für seine Begierden aufgewendet hat, sondern daß, was von allen das größte und äußerste Uebel ist, derselbe Dieses erleidet und es gar nicht bedenkt.

Welches ist dieß, o Sokrates? sagte Kebes.

(§. 74.) Sokrates. Das, daß sich für jedes Menschen Seele zugleich mit einer starken Freude oder Sorge nothwendig auch die Meinung verbindet, Das, wodurch sie am Meisten in diese leidenschaftliche Erregung geräth, sei auch das Wirklichste[1]) und Wahrste, während es doch nicht der Fall ist. Es ist aber dieß vorzüglich das Sichtbare, oder nicht?

Kebes. Allerdings.

Sokrates. Und nun, wird nicht die Seele in diesem leidenschaftlichen Zustand ganz besonders vom Leibe gefesselt?

Kebes. Wie so?

Sokrates. Weil jede Lust und Sorge sie gleichsam mit einem Nagel, welchen dieselbe in sich trägt, an den Leib annagelt, und

[1]) And. das Deutlichste.

anheftet und sie leibartig macht, so daß sie die Meinung faßt, nur Das sei wahr, was auch der Leib dafür ausgebe. Denn durch das Gleichmeinen mit dem Leib, und das Eingehen in seine Freuden, denke ich, muß sie nothwendig auch gleichartig und gleichwüchsig mit ihm werden, und so beschaffen, daß sie nimmermehr rein in den Hades gelangt, sondern stets von dem Leib angefüllt von ihm auszieht, so daß sie schnell wieder in einen anderen Leib fällt und wie ein Saatkorn in denselben einwächst, und dadurch der Verbindung mit dem Göttlichen und Reinen und Einartigen untheilhaftig ist.

Sehr wahr, sagte Kebes, was du sprichst, o Sokrates.

34. (§. 75.) Sokrates. Aus diesem Grunde nun, o Kebes, sind die rechten Lernbegierigen auch geordnet und tapfer, nicht aus dem, aus welchem die Leute sagen. Oder meinst du?

Kebes. Ich doch gewiß nicht. [p. 84.]

Sokrates. Freilich nicht; sondern also wird wohl die Seele eines philosophischen Mannes rechnen, und nicht etwa meinen, die Philosophie müsse sie zwar lösen, sie aber dürfe sich selbst, wenn jene sie erlöst hat, wiederum zu abermaliger Anfesselung den Lüsten und Sorgen ergeben, und so ein zweck- und zielloses Werk thun, gewissermaßen an einem Penelopeischen[1]) Gewebe nur in entgegengesetztem Sinne arbeitend.[2]) Vielmehr Ruhe von Diesem

[1]) Penelope, Gattin des Odysseus, erwehrte sich ihrer Freier dadurch, daß sie sich zu entscheiden versprach, wenn sie des Laertes Leichengewand fertig gewoben habe, nun aber Nachts den Faden, den sie bei Tag gewoben, wieder aufzog. Hom. Odyss. XIX, 149 ff.

[2]) μεταχειριζομένην, sc. ψυχήν, die Seele, die umgekehrte Penelope, weil diese zuerst wob, nachher löste, die Seele aber in jenem Fall sich zuerst lösen ließe, nachher aber sich wieder verstrickt und bindet. Andere μεταχειριζομένης; dann muß

sich bereitend, dem Denken nachgehend und immer in ihm verweilend, das Wahre und Göttliche und nicht Meinungsartige anschauend und von ihm sich nährend, glaubt sie theils so leben zu müssen, so lange sie lebt, theils, wenn sie gestorben ist, zu Verwandtem und eben so Beschaffenem zu gelangen, und dann von den menschlichen Uebeln getrennt zu sein. Bei solcher Nahrung aber ist keine Gefahr vorhanden, daß sie, auf Jenes ihr Streben richtend, sich fürchten müßte, sie möchte bei der Trennung vom Körper zerrissen, von den Winden zerblasen und zerflatternd entweichen und Nichts und nirgends mehr sein.

35. (§. 76.) Ein Schweigen trat nun, nachdem Sokrates Dieses gesprochen hatte, auf lange Zeit ein, und Sokrates selbst sowohl verweilte noch in Gedanken bei der gehaltenen Rede, wie man ihm wohl ansah, als auch die Meisten von uns. Kebes aber und

---

φιλοσοφίας oder ἐκείνης supplirt werden; zu den die Seele betreffenden Verben παραδιδόναι und ἐργ. ἀνήν., πράττειν bilden dann λυούσης und μεταχειριζομένης parallele Glieder: sie aber dürfe sich zu neuer Verstrickung den Lüsten ergeben, während jene sie löst, sie dürfe ein nie sich vollendendes Werk thun (wie die rechte Penelope, die nur webt, was vorher und nachher gelöst wird), während jene an einem Penelopegewande in umgekehrtem Sinn handthiert (nämlich consequent nur lösend, nicht webend.) Diese sehr auctorisirte Lesart würde den Vorzug verdienen, wenn bei μεταχ. das ἐκείνης entbehrt werden könnte. Bei beiden Lesarten übrigens sind Löserin und Weberin verschiedene Subjecte, die Seele und die Philosophie. Denn wenn auch sachlich die Seele beim Lösen mitwirkt, ist sprachlich der Philosophie das Lösen im Gegensatz gegen das Binden der Seele beigelegt, und H. Schmidt in seinem trefflichen krit. Comment. z. Plat. Phäd. I. S. 94 ff. argumentirt ohne Grund aus der Identität der Subjecte bei der ersten Lesart zu Gunsten dieser.

Simmias sprachen Einiges mit einander. Und Sokrates, als er es sah, fragte sie:

Sokrates. Was, sagte er, haltet ihr von dem Gesprochenen?[1]) Es dünkt euch doch nicht etwa mangelhaft gesprochen zu sein? Denn freilich läßt es noch manche Bedenken und Einreden zu, wenigstens wenn man es ganz genügend durchgehen will. Wolltet ihr nun etwas Anderes in Betrachtung ziehen, so habe ich Nichts dagegen zu sagen. Seid ihr aber über diese Fragen noch mit Etwas in Zweifel, so nehmet keinen Anstand, sowohl selbst zu reden und es weiter auszuführen, wenn euch in irgend welcher Hinsicht Besseres scheint gesagt werden zu können, als auch wieder mich mitbeizuziehen, wenn ihr glaubet, mit mir eher zum Zwecke zu kommen.

Und Simmias sagte: Nun ja, Sokrates, ich will dir die Wahrheit sagen. Schon lange nämlich Zweifel hegend, stößt Jeder von uns Beiden den Anderen an und heißt ihn fragen, indem wir zwar wohl begierig sind zu hören, aber Anstand nehmen, dir beschwerlich zu fallen, es möchte dir unangenehm sein wegen des gegenwärtigen Unglücks.

(§. 77.) Und als er Dieses vernahm, lächelte er sanft und sagte:

Sokrates. O wehe, Simmias! führwar, schwerlich wohl dürfte ich die anderen Menschen überzeugen, daß ich mein gegenwärtiges Schicksal nicht für ein Unglück halte, da ich ja nicht einmal euch überzeugen kann, sondern ihr fürchtet, ich möchte jetzt mißliebiger gestimmt sein als früher im Leben. Und, wie mir scheint, dünke ich euch in der Seherkunst geringer zu sein, als die Schwäne,

---

[1]) And. Wovon redet ihr? And. Wie? euch dünkt doch nicht etwa das Gesagte u. s. w., ohne Absatz.

die, wenn sie fühlen, daß sie sterben müssen, wie sie wohl auch zu-
[p. 85] vor singen, doch dann am Meisten und ganz besonders sin-
gen, frohlockend, daß sie nun zu dem Gotte von hinnen gehen, in
dessen Dienste sie stehen[1]) Die Menschen aber lügen wegen ihrer
eigenen Furcht vor dem Tode auch über die Schwäne, und sagen,
den Tod beklagend singen sie aus Leid, und bedenken nicht, daß kein
Vogel singt, wenn er hungert oder friert oder irgend ein anderes
Leid hat, nicht einmal selbst die Nachtigall und die Schwalbe und
der Wiedehopf,[2]) von denen man ja sagt, daß sie aus Leid klagend
singen. Aber weder diese scheinen mir von Leid betroffen zu singen

[1]) Die Sage vom Schwanengesang überhaupt findet sich zuerst bei Hesiod im Schild d. Her. 309 ff., dann allgemein, vgl. Aristot. hist. an IX, 12. Die Combination des Schwans mit Apollon in einer Sache bei Aelian. Hist. an. II, 32. XI, 1. (pythischer, delischer Schwan, Aristoph. Av. 869) geht schwerlich weit über Platon's Zeit hinauf; der Sterbegesang der Schwäne hängt wohl mit der Sage von dem König der Ligyer, Kyknos zusammen, der in Klage über Phaethon's Tod sterbend in einen Schwan verwandelt ward. Virg. Aen. X, 189, vgl. Voß Mythol. Br. II. S. 114 ff.

[2]) Der thrakische König Tereus erhielt von dem athenischen König Pandion für seinen Beistand gegen Labdakos, König von Theben, seine Tochter Prokne zum Weib. Da diese eine Sehnsucht nach ihrer Schwester Philomele bekam, holte er sie und entehrte sie auf dem Wege, und um nicht verrathen zu werden, schnitt er ihr die Zunge aus. Diese aber entdeckte die Sache ihrer Schwester durch ein Gewebe, in dem sie die That darstellte. Bei einer Bacchosfeier nun schlachteten sie den Sohn des Tereus, Itys, und setzten ihm denselben als Speise vor. Nach dem Essen brachte Philomele das Haupt des Itys. Tereus verfolgte nun die beiden Frauen, worauf er in einen Wiedehopf, Prokne in eine Schwalbe, Philomele, in eine Nachtigall verwandelt wurde.

noch die Schwäne; sondern, als dem Apollon geeignet, wie ich
denke, sind sie seherkräftig, und die Güter im Hades vorauskennend,
singen sie und vergnügen sich an jenem Tage überaus und mehr als
je in früherer Zeit. (§. 78.) Ich aber denke auch selbst ein Dienst-
genosse der Schwäne zu sein und ein Geweihter desselben Gottes,
und nicht minder als sie die Seherkunst von dem Gebieter zu haben,
und nicht mißmuthiger als sie vom Leben mich zu trennen. Deß-
halb aber müsset ihr reden und fragen, was ihr wollet, so lange es
die Eilfmänner der Athenaier zulassen.

Schön, was du sagst, sprach Simmias: und ich sowohl
will dir sagen, worüber ich im Zweifel bin, als dann auch Dieser
hier, in welcher Hinsicht er das Gesprochene nicht annehmbar findet.
Denn mir dünkt, o Sokrates, wie vielleicht auch dir, über solche
Gegenstände das Gewisse im jetzigen Leben zu wissen, sei entweder
unmöglich oder überaus schwierig; hinwiederum aber das, was
darüber gesagt wird, nicht nach allen Seiten zu prüfen und davon
abzustehen, ehe man durch allseitige Betrachtung der Sache los wird,
das sei die Art eines sehr weichlichen Menschen. Denn in Betreff die-
ser Gegenstände müsse man Eines oder das Andere erzwecken, ent-
weder zu lernen, wie es sich damit verhalte, oder es selbst zu finden, oder,
wenn Dieses unmöglich, die beste und unwiderlegbarste menschlicher
Reden sich anzueignen und auf dieser dann, wie auf einem Floße fah-
rend, die Schifffahrt durchs Leben zu wagen, wofern Einer nicht sicherer
und gefahrloser auf einer zuverläßigeren Fähre,[1]) d. h. einer

[1]) Vgl. Steinhart zu dieser Stelle in Plat. sämmtl. WW. v. H. Müller IV. S. 560, der hier eine Beziehung findet auf das zerbrechliche Floß, das den Odysseus unter vielen Gefahren in die Richtung von Scheria trieb, und auf das Göttliche Wunderschiff der Phaiaken, das ihn leicht und schnell in die Heimath führte.

göttlichen Rede, die Reise vollbringen kann. (§. 79.) Und so werde auch ich denn mich jetzt nicht schämen zu fragen, da auch du Das sagst, und ich werde dann in späterer Zeit mir selbst keine Vorwürfe darüber zu machen haben, daß ich nicht jetzt gesagt habe, was ich meine. Es scheint mir nämlich, o Sokrates, indem ich es bei mir selbst und mit Diesem hier in Betrachtung ziehe, das Gesagte nicht sehr befriedigend erörtert zu sein.

36. Und Sokrates sprach: Und vielleicht, o Freund, scheint es dir mit Recht so; aber sprich, in wie fern denn nicht befriedigend?

Simmias. Meinestheils in so fern, erwiderte er, als man ja auch von einer Harmonie, einer Leier und ihren Saiten dieselbe Behauptung aufstellen kann, die Harmonie sei etwas Unsichtbares und Unkörperliches und ganz Schönes und Göttliches an der ge- [p. 86] stimmten Leier, die Leier selbst aber und die Saiten seien Körper und körperartige, zusammengesetzte, irdische und dem Sterblichen verwandte Gegenstände. Wie nun, wenn Einer, nachdem er die Leier zerbrochen oder die Saiten zerschnitten oder zerrissen hätte, aus demselben Grunde, wie du, zuversichtlich behaupten wollte, daß jene Harmonie nothwendig noch da sein müsse und nicht untergegangen sei? Denn Das dürfte doch in keinem Fall möglich sein, daß die Leier noch da wäre, wenn die Saiten zerrissen sind, und auch die Saiten noch, die nur von sterblicher Art sind, die Harmonie aber, mit dem Göttlichen und Unsterblichen gleicher Natur und verwandt, untergegangen wäre, und früher untergegangen als das Sterbliche; — sondern er würde wohl sagen, daß eben die Harmonie nothwendig noch irgendwo sein müsse, und eher die Holztheile und die Saiten verfaulen würden, bevor jene Etwas der Art erleide. (§. 80.) Nun meine ich freilich auch, o Sokrates, es habe dir schon selbst im Sinne gelegen, daß wir die Seele uns vor-

zugsweise als Etwas dieser Art vorstellen; daß nämlich, während unser Körper gleichsam gespannt und zusammengehalten ist von Warmem und Kaltem, Trockenem und Feuchtem und dergleichen, unsere Seele eine Mischung und Harmonie von eben diesen Stoffen sei, nachdem dieselben schön und im rechten Maße gemischt worden sind. Ist nun die Seele wirklich eine Art Harmonie, so ist klar, daß, wenn unser Körper unmäßig erschlafft oder angespannt wird durch Krankheiten und andere Uebel, die Seele nothwendig sogleich untergehen muß, wenn sie gleich noch so göttlich wäre, ebenso wie die übrigen Harmonieen, sowohl die in den Tönen als die in allen Arbeiten der Künstler, während die Ueberbleibsel von jedem Körper noch lange Zeit andauern, bis sie entweder verbrannt worden oder verfault sind. Sieh nun zu, was wir gegen diesen Beweis sagen werden, wenn Jemand den Satz aufstellen wollte, daß die Seele als eine Mischung dessen, was im Körper ist, in Dem, was man Tod nennt, zuerst untergehe?

37. (§. 81.) Sokrates nun, starr vor sich hinschauend, wie er meistens pflegte, und lächelnd, sagte:

Sokrates. Gerecht freilich ist, was Simmias sagt. Wenn nun Einer von euch besser bei Mitteln ist, als ich, warum antwortet er nicht? Denn gar nicht schlecht, scheint es, hat er den Beweis angefaßt. Doch, dünkt mir, müssen wir vor der Erwiderung noch erst den Kebes hören, welche Einrede Der wieder gegen den Beweis vorzubringen hat, damit wir in der Zwischenzeit uns berathen können, was wir sagen sollen, und dann, nachdem wir sie gehört haben, entweder ihnen beitreten, wenn sie uns den richtigen Ton anzustimmen scheinen, wo nicht, ebenso für unsern Beweis in die Schranken treten. Also wohlan, fuhr er fort, o Kebes, sprich, was war es, das andererseits dich beunruhigt und unglaubig macht?

So will ich es denn sagen, erwiderte Kebes. Es scheint mir

nämlich der Beweis noch auf demselben Punkte zu stehen, und noch derselben Einrede, die wir früher [1]) ausgeführt haben, ausgesetzt [p. 87] zu sein. Denn daß dafür, daß unsere Seele war, auch ehe sie in diese Gestalt kam, ein ganz hübscher, und, wenn es nicht übertrieben ist, so zu sagen, ein ganz genügender Beweis geführt worden sei, das nehme ich nicht zurück. Daß sie aber auch, wenn wir gestorben sind, noch irgendwo sei, das will mir damit noch nicht einleuchten. Zwar, daß die Seele nicht ein größeres Maß von Stärke und Dauer besitze als der Leib, Das räume ich der Einwendung des Simmias nicht ein; denn in allen diesen Beziehungen dünkt sie mir gar weit voranzustehen. (§. 82.) „Warum also, könnte der Beweis sagen, bist du noch unglaubig, da du doch siehst, daß wenn der Mensch gestorben ist, das Schwächere noch da ist; dünkt es dir da nicht nothwendig, daß das länger Dauernde im Laufe dieser Zeit noch erhalten werde?" So prüfe denn, ob Etwas an Dem ist, was ich hiegegen zu sagen weiß! Denn eines Bildes, wie es scheint, bedarf auch ich, gleichwie Simmias. Mir dünkt nämlich Dieses ebenso gesagt zu sein, wie etwa Jemand von einem alten Webersmann, nachdem er gestorben, die Ansicht aussprechen könnte, daß der Mann nicht zu Grunde gegangen sei, sondern daß er wahrscheinlich noch irgendwo sei, zum Beweis aber könnte er das Gewand herbeibringen, das derselbe selbst gewoben und angehabt hat, weil dieses noch erhalten und nicht zu Grunde gegangen sei; er könnte dann auch, wenn Jemand sich unglaubig gegen ihn zeigte, fragen, welches von Beiden denn länger dauernd sei, ein Mensch oder ein Gewand in seiner Art, das im Gebrauch ist und getragen wird; und wenn nun Jemand erwidern würde, bei Weitem der Mensch, könnte er es ebenfalls damit für bewiesen

[1]) §. 59.

halten, daß der Mensch also unter allen Umständen noch erhalten sei, da ja das minder Dauernde noch nicht zu Grunde gegangen sei. (§. 83.) Dem aber, meine ich, o Simmias, ist nicht so; denn betrachte auch du, was ich sage. Jedermann würde wohl annehmen, daß, wer Dieses sagt, etwas Einfältiges sagt. Denn jener Weber ist, nachdem er viele solche Gewänder abgetragen und gewoben hat, später als diese, obgleich es deren viele waren, zu Grunde gegangen, nur aber, meine ich, früher als das letzte; und doch ist der Mensch deßwegen noch keineswegs etwas Schlechteres oder Schwächeres als ein Gewand. Ganz dasselbe Bild könnte man wohl, meine ich, auf die Seele und ihr Verhältniß zum Körper anwenden; und wenn Jemand ganz Dasselbe von diesen sagen würde, würde er, wie mir scheint, ganz anständig reden, indem er behauptete, daß die Seele zwar etwas lange Dauerndes, dagegen der Körper etwas Schwächeres und kürzer Dauerndes sei. Nur aber, würde er weiter sagen, verbrauche von den Seelen jede eben viele Körper, zumal wenn sie viele Jahre erlebe. Wenn denn der Körper etwas Fließendes [1]) sei und noch während der Mensch lebe, zu Grunde gehe, die Seele aber jedes Mal den abgetragenen wieder neu webe, so sei es nun freilich nothwendig, daß dann, wenn die Seele zu Grunde gehe, sie in ihr letztes Gewebe gekleidet und früher als dieses zu Grunde gehe; der Körper aber werde dann schon mit dem Untergang der Seele die Natur seiner Schwachheit darlegen und schnell verfault vergehen; (§. 84.) so daß es auf diesen Beweis hin noch nicht räthlich wäre, zuversichtlich zu glauben, daß, wenn wir gestorben

[1]) Man findet hier die Ansicht, daß der Körper, in einer steten Stoffveränderung begriffen, durch das Einwirken der Seele sich immer erneuere, und denkt dabei an die herakleitische Lehre von dem allgemeinen Fluß der Dinge.

[p. 88] sind, unsere Seele noch irgendwo sei. Denn wenn man auch Dem, der Dieses behauptet,[1]) noch Mehr, als was Du behauptest, einräumen und ihm zugeben wollte, daß unsere Seele nicht nur in der Zeit, ehe wir geboren worden, da war, sondern daß auch ohne Anstand, nachdem wir gestorben seien, die Seelen Einiger noch seien und sein werden und noch öfters werden geboren werden und wieder sterben[2]) — (denn etwas so Starkes sei die Seele ihrer Natur nach, da sie, auch öfters geboren, doch aushalte), wenn man also auch Dieses zugäbe, so würde man damit doch noch nicht einräumen, daß sie nicht unter den vielen Geburten Noth leide und endlich in irgend einem von ihren Toden gänzlich zu Grunde gehe; diesen Tod aber und diese Auflösung des Körpers, welche der Seele das Verderben bringen, würde man sagen, wisse Niemand, denn unmöglich könne Dieses irgend Jemand von uns wahrnehmen. Ist aber Dem also, so kommt es Niemand zu, im Tode eine Zuversicht zu hegen, die nicht eine unvernünftige Zuversicht wäre, wenn er nicht

[1]) And. Wenn man auch Dem beitreten wollte, der noch Mehr behauptet, als du behauptest. Heind. Stallb. Der Sinn bleibt sich gleich. Jedenfalls aber ist unter σύ Simmias, nicht Sokrates, zu verstehen. Jener gab zwar die Präexistenz zu, nicht aber die Fortdauer, und wer diese, wenn auch in beschränkter Ausdehnung, behauptete, behauptete damit Mehr als er (vgl. §. 47. 58. 93), wie denn Kebes seine Rede auch ausdrücklich an Simmias richtet (vgl. §. 83). Will man unter σύ den Sokrates verstehen, so muß man nicht nur mit Schleierm. das ἤ löschen, sondern auch zu πλέον ἔτι ergänzen ἤ ὁ Σιμμίας.

[2]) Die pythagoreische Lehre von der Seelenwanderung, die also Platon auch noch nicht als genügenden Beweis der Unsterblichkeit anerkennt und vorzüglich durch seinen letzten Beweis ergänzen will.

zu beweisen vermöchte, daß die Seele für alle Fälle unsterblich und unverderbbar sei; denn andern Falls müsse ja Der, der im Begriff zu sterben sei, nothwendig für seine Seele fürchten, sie möchte in der gerade jetzt stattfindenden Trennung vom Körper gänzlich zu Grunde gehen.

38. (§. 85.) Wir Alle nun, als wir sie reden hörten, wurden, wie wir später zu einander sagten, in eine unangenehme Gemüthsstimmung dadurch versetzt, weil sie uns, nachdem wir von der vorhergehenden Rede in hohem Grade überzeugt worden waren, wieder zu verwirren und in Unglauben zurückzuwerfen schienen, nicht nur gegen die früher vorgetragenen Reden, sondern auch in Bezug auf Das, was später noch vorgetragen werden sollte; und wir fürchteten gar, wir möchten wohl überhaupt nicht befähigte Richter, oder es möchte auch in der Sache selbst kein Glaube möglich sein.

Echekrates. Bei den Göttern, o Phaidon, Das verarg' ich euch nicht. Denn auch mich selbst, nachdem ich dir jetzt zugehört habe, kommt es an, etwa folgender Maßen zu mir selbst zu sprechen: Welchem Beweis sollen wir nun noch Glauben schenken? Denn so sehr auch derjenige, welchen Sokrates gegeben hat, Glauben weckte, so ist er doch jetzt dem Unglauben verfallen. Denn gar wundersam nimmt mich jene Behauptung, wie immer, so auch jetzt in Anspruch, daß unsere Seele eine Art von Harmonie sei, und als sie vorgetragen wurde, gemahnte es mich gleichsam, daß es mir selbst auch früher schon so vorgekommen sei. Und gar sehr bedarf ich, gleichsam von vorn herein, wieder irgend eines anderen Beweises, welcher mich zum Glauben bringe, daß die Seele des Sterbenden nicht mitsterbe. Sage nun, beim Zeus! wie Sokrates seinen Beweis verfolgt hat? und ob auch an ihm, wie du von euch sagst, Etwas von Verdruß wahrzunehmen gewesen sei, oder nicht? ob er vielmehr seinen

Beweis mit Gleichmuth vertheidigt, und ob er ihn zureichend oder mangelhaft vertheidigt habe? Das Alles erzähle uns so genau als du kannst!

(§. 86.) Phaidon. Wahrlich, o Echekrates, habe ich den Sokrates sonst oft bewundert, so war ich doch niemals in höherem Grade entzückt von ihm, als bei dieser Veranlassung. Nun, [p. 89] daß er Etwas zu sagen hatte, ist wohl nichts Besonderes. Aber am Meisten bewunderte ich wenigstens vorerst Das an ihm, wie gerne und freundlich und entgegenkommend er die Erörterung der Jünglinge aufnahm, sodann wie scharf er es herausfühlte, welche verletzende Wirkungen wir von diesen Erörterungen an uns erfahren hatten, denn wie gut er uns heilte und uns gleichsam als Flüchtlinge und Geschlagene wieder herbeirief und ermunterte, ihm zu folgen und den Gegenstand der Besprechung mit ihm in Betrachtung zu ziehen.

Echekrates. Wie so?

Phaidon. Ich will es erzählen. Zufällig saß ich nämlich zu seiner Rechten neben dem Lager auf einem niedrigen Sitz, er aber auf einem viel höheren als ich. Er strich mir nun mit der Hand über das Haupt, faßte die Haare am Nacken zusammen, — denn auch sonst, wenn es sich so gab, spielte er gerne mit meinen Haaren, — und sagte:

Sokrates. Morgen[1]) also vielleicht, o Phaidon, wirst du dir diese schönen Haare abschneiden?

[1]) Zur Trauer über den Tod des Sokrates, vgl. Hom. II. XXIII, 140. Beim Eintritt in das Ephebenalter schnitt man in Athen das Haar ab und weihte es einem Gott. Der Mann ließ es wieder wachsen; in Trauerfällen aber wurde es geschoren. Doch war die Sitte nicht immer gleich. Später kam wenigstens bei den Männern die umgekehrte Sitte der Römer auf. Plut. Qu. Rom. 14. Vgl. Athen. XV. p. 675.

Phaidon. Es scheint so, erwiderte ich, o Sokrates.

(§. 87.) Sokrates. Nicht doch, wenigstens wenn du mir folgst.

Phaidon. Aber warum? sagte ich.

Sokrates. Heute schon, sagte er, müssen wir's thun, ich mit den meinigen und du mit diesen, wenn anders uns der Beweis gestorben sein sollte und wir ihn nicht wieder zum Leben bringen könnten. Und zwar würde ich, wenn ich du wäre, und mir der Beweis entstiehen würde, einen Schwur wie die Argeier[1]) thun, nicht eher wieder das Haar wachsen zu lassen, bevor ich im erneuerten Kampf den Beweis des Simmias und Kebes überwunden hätte.

Phaidon. Allein, sagte ich, mit Zweien soll es ja nicht einmal Herakles[2]) aufnehmen können.

Sokrates. Aber rufe nur mich, sagte er, deinen Jolaos, herbei, so lange es noch Tag ist.[3])

[1]) Herodot erzählt, die Argeier, nachdem sie Thyreai durch eine Schlacht an die Lakedaimonier verloren hatten, haben geschworen, daß kein Argeier die Haare wachsen lassen, noch die Weiber Gold an sich tragen dürfen, bis sie Thyreai wieder erobert hätten. Die Lakedaimonier aber, die vorher kein langes Haar getragen hatten, machten nun Dieses zum Gesetz (I, 82).

[2]) Ein öfters vorkommendes Sprüchwort, das die Sage auf Herakles zurückführt, als dieser im Kampf mit der lernaiischen Schlange zugleich von einem großen Krebs angegriffen wurde, und dann den Jolaos, seines Bruders Iphikles Sohn, zu Hilfe rief. Dieser sein Waffenträger, der die Hälfe der Hydra ausbrannte, damit für den abgeschlagenen nicht zwei Köpfe nachwüchsen, spielt eine große Rolle unter den Herakleiden.

[3]) Weil beim Untergang der Sonne seine Hinrichtung bevorstand.

Phaidon. So rufe ich dich denn herbei, sagte ich, nicht als Herakles, sondern als Jolaos den Herakles.

Sokrates. Das wird keinen Unterschied machen, sagte er.

39. Aber vorerst wollen wir uns wohl in Acht nehmen, daß uns nicht etwas Mißliches widerfahre!

Phaidon. Von welcher Art? sagte ich.

Sokrates. Daß wir nicht, erwiderte er, Redenhasser werden, wie Die, welche Menschenhasser werden, da es ja, sagte er, kein größeres Uebel gibt, das Einem widerfahren könnte, als daß er Reden haßt. (§. 88.) Es entsteht aber der Redenhaß auf dieselbe Art wie der Menschenhaß. Denn der Menschenhaß entwickelt sich daraus, daß man ohne Erfahrung Einem zu viel Vertrauen schenkt und glaubt, der Mensch sei in allen Stücken wahrhaftig und gesund und treu, sodann bald nachher ihn boshaft und treulos findet, und sofort einen Anderen ebenso. Und wenn Einem Dieses oft widerfährt, und besonders von Denen, die man wohl für seine vertrautesten und besten Freunde halten mochte, so haßt man, wiederholt so sich verstoßend, am Ende Alle, und glaubt, an Keinem sei überhaupt etwas Gesundes. Oder hast du nicht bemerkt, daß es so geht?

Phaidon. Allerdings, erwiderte ich.

Sokrates. Und nun, fuhr er fort, ist Dieß nicht häßlich? und ein klarer Beweis, daß ein Solcher ohne Erfahrung in menschlichen Dingen es unternimmt, mit Menschen zu verkehren? Denn wenn er diesen Verkehr mit Hilfe dieser Erfahrung pflegte, so würde er es so ansehen, wie es ist, daß es nämlich von Beiden, [p. 90] den Braven und Boshaften, sehr Wenige gibt, von denen in der Mitte aber sehr Viele.

(§. 89.) Phaidon. Wie verstehst du das? sagte ich.

Sokrates. Gerade so, erwiderte er, wie von dem sehr

Kleinen und Großen. Meinst du, es sei Etwas seltener, als daß man einen sehr großen oder sehr kleinen Menschen oder Hund oder was sonst finde? oder hinwiederum einen schnellen und langsamen, häßlichen oder schönen, weißen oder schwarzen? Oder hast du nicht bemerkt, daß bei allem Diesem die hervorragenden Erscheinungen des Aeußersten selten und wenig, die in der Mitte aber im Ueberflusse und in großer Zahl vorkommen?

Phaidon. Allerdings, erwiderte ich.

Sokrates. Und nun, sagte er, wenn man in der Bosheit einen Wettstreit eröffnen wollte, glaubst du nicht, daß auch hierin nur Wenige als die Ersten erscheinen würden?

Phaidon. Wahrscheinlich wohl, sagte ich.

Sokrates. Allerdings wahrscheinlich, sagte er; indessen darin sind die Reden den Menschen nicht ähnlich [1]), und ich verfolgte die Vergleichung soweit nur auf deine Veranlassung, sondern darin, daß, wenn Jemand, ohne in Beurtheilung von Reden Erfahrung zu haben, einer Rede den Glauben schenkt, daß sie wahr sei, und dieselbe ihm dann bald nachher falsch zu sein dünkt, indem sie es auch bisweilen ist, bisweilen nicht ist, und so dann eine zweite und eine dritte; — und von Denjenigen besonders, welche in den einander widersprechenden Reden [2]) Geschäfte machen, weißt du ja, daß sie am Ende meinen, die Weisesten geworden zu sein und allein einge-

---

[1]) Die Unähnlichkeit beruht darin, daß, will Sokrates sagen, bei einem Wettkampf der Beweisreden allerdings sehr viele den Preis der Schlechtigkeit erhielten; die Aehnlichkeit, daß nur der Mangel an Einsicht und Erfahrung, wie den Menschenhaß, so die Redehasser erzeuge.

[2]) Platon warnt hier vor den Sophisten, die sich bekanntlich anheischig machten, jeden Satz zu beweisen, weil sie selbst eine objective Wahrheit überhaupt nicht anerkannten.

sehen zu haben, daß weder irgend an den Dingen etwas Gesundes und Sicheres sei noch an den Reden, sondern daß Alles, was ist, so ziemlich wie im Euripos,[1]) sich zu oberst und zu unterst kehre und keinen Augenblick irgend fest bleibe.

Phaidon. Du hast, sagte ich, vollkommen Recht.

(§. 90.) Sokrates. Sollte es nun nicht, o Phaidon, sagte er, ein kläglicher Zustand sein, wenn, während es eine wahre und sichere und ganz einsichtliche Rede gäbe, Jemand, weil ihm gewisse derartige Reden unter die Hand kommen, die selbst das eine Mal wahr, das andere Mal nicht wahr zu sein scheinen, sofort nicht sich selbst und seiner eigenen Unerfahrenheit die Schuld geben, sondern aus Aerger endlich die Schuld von sich auf die Reden abwälzen, und nun sein übriges Leben ganz in Haß und Schmähung gegen die Reden vorbringen und so sich der Wahrheit und Wissenschaft des Seienden berauben wollte?

Phaidon. Beim Zeus, erwiderte ich, wohl kläglich!

40. Sokrates. Vorerst also wollen wir, sagte er, uns davor wohl in Acht nehmen, und es nicht in unserer Seele aufkommen lassen, daß es fast scheine, als ob an den Reden nichts Gesundes sei, sondern vielmehr denken, daß eben wir noch nicht bei rechter Gesundheit sind; vielmehr müssen wir uns ermannen und bestreben, gesund zu werden, du und die Anderen auch wegen eures [p. 91] ganzen künftigen Lebens, ich aber eben des Todes wegen. Denn fast will es mir scheinen, als ob ich im Augenblick gerade in Betreff dieses Gegenstandes mich nicht als Philosophen zeigte, sondern wie die ganz Ungebildeten streitsüchtig. (§. 91.) Denn Diese, wenn sie über Etwas in Zwiespalt gerathen, bekümmern sich auch

[1]) Name der Meerenge zwischen Euboia und Böotien, in welcher die Strömung unaufhörlich wechselt.

nicht darum, wie es sich mit Dem, wovon die Rede ist, verhalte, sondern nur darnach streben sie, daß Das, was sie selbst aufgestellt haben, den Anwesenden gefalle. Und wie mir dünkt, unterscheide ich mich im Augenblick nur in folgender Weise von Diesen. Nicht nämlich wie Das, was ich sage, den Anwesenden wahr zu sein scheine, werde ich mich bestreben, es wäre denn als Nebensache, sondern wie es so viel als möglich mir selbst sich so zu verhalten scheine. Ich rechne nämlich so, mein lieber Freund, und schau, wie eigennützig: ist Das, was ich sage, wirklich wahr, so ist es ja schön, davon überzeugt zu sein; gibt es aber Nichts mehr für den Gestorbenen, — nun ja, so werde ich doch wenigstens eben diese Zeit vor meinem Tode den Anwesenden durch Wehklagen minder unangenehm sein. Eben diese Unwissenheit aber wird nicht mit mir fortdauern, denn das wäre ein Uebel, sondern sie wird bald hernach aufhören. Vorbereitet denn, sagte er, o Simmias und Kebes, gehe ich an unsern Beweis. Ihr aber, wollet ihr mir Folge leisten, so kümmert euch wenig um den Sokrates, desto mehr aber um die Wahrheit, und wenn es euch dünkt, ich sage etwas Wahres, so stimmet bei, wo nicht, so widerstrebet mit jedem Beweismittel, indem ihr euch wohl in Acht nehmet, daß ich nicht aus lautem Eifer mich selbst und euch zugleich täuschend wie eine Biene den Stachel[1]) zurücklassend von hinnen gehe.

41. (§. 92.) So wollen wir denn daran gehen, sagte er. Vorerst erinnert mich an Das, was ihr gesprochen habt, wenn es sich zeigen sollte, daß ich mich nicht mehr recht erinnere. Simmias nämlich, wie ich meine, zweifelt und fürchtet, es möchte die Seele,

[1]) Ein häufiges Bild der fortwirkenden Kraft der Rede, so von der des Perikles der Komiker Eupolis bei Diod. Sic. XII, 40, vgl. Cic. de Orat. III, 34. Brut. 9. Lukian Nigrin. c. 7.

wenn sie auch etwas Göttlicheres und Schöneres ist als der Körper, doch vorher zu Grunde gehen, weil sie in einer Art von Harmonie bestehe. Kebes aber, wie mir schien, hat mir zwar Das eingeräumt, daß die Seele etwas länger Dauerndes sei als der Körper, Das aber sei Jedem unsicher, ob die Seele, nachdem sie wiederholt viele Körper verbraucht habe, nun, wenn sie den letzten Körper verlasse, nicht selbst zu Grunde gehe, und ob nicht eben Dieses der Tod sei, Zerstörung der Seele, da ja der Körper nimmermehr aufhöre, zu Grund zu gehen. Ist es Dieses oder etwas Anderes, o Simmias und Kebes, was wir in Betrachtung ziehen müssen?

Beide gaben zu, Das sei es.

Sokrates. Und nun, sagte er, nehmet ihr sämmtliche früheren Beweisreden nicht an, oder wohl einige, andere aber nicht?

Einige wohl, sagten Beide, andere aber nicht.

Sokrates. Was also, fuhr er fort, saget ihr zu jenem Beweise, in welchem wir behaupteten, das Lernen sei eine Wiedererinnerung, und wenn Dem so sei, so sei es nothwendig, daß unsere [p. 92] Seele vorher anderswo war, ehe sie in den Leib eingefesselt wurde?

(§. 93.) Ich zwar, sagte Kebes, wurde auch damals schon wunderbar von diesem Beweis überzeugt, und bleibe auch jetzt bei demselben, wie bei keinem anderen.

Und mir, sagte Simmias, geht es in der That ebenso, und ich müßte mich sehr wundern, wenn ich meine Ansicht hierin jemals ändern sollte.

Und Sokrates sprach: Aber du mußt, o Thebaischer Gastfreund, sie nothwendig ändern, wenn anders die Meinung bestehen soll, daß eine Harmonie ein zusammengesetztes Ding sei, die Seele aber gewissermaßen als eine Harmonie aus den in Spannung ver-

setzten Bestandtheilen des Körpers sich zusammenfüge. Denn auch wenn du selbst es sagtest, wirst du es doch sicher nicht annehmbar finden, daß eine Harmonie sich vorher zusammengefügt habe, ehe Das vorhanden war, woraus sie erst zusammengefügt werden mußte. Oder wirst du es doch annehmbar finden?

Simmias. Keineswegs, sagte er, o Sokrates.

Sokrates. Siehst du nun nicht, fuhr er fort, daß dir wirklich Dieses begegnet mit deiner Behauptung, wenn du sagst, die Seele sei zwar da, auch ehe sie in Gestalt und Körper eines Menschen komme, sie sei aber zusammengefügt aus Dem, was noch nicht da ist? Denn in der That hat für dich ja eine Harmonie nicht dieselbe Beschaffenheit, wie Dasjenige, womit du sie gleichstellst; sondern zuerst entstehen die Leier und die Saiten und die noch unharmonischen Töne, von allen aber zieht sich die Harmonie zuletzt zusammen und geht zuerst zu Grunde. Wie wird dir diese Rede mit jener zusammenlauten?

In keiner Weise, sagte Simmias.

(§. 94.) Sokrates. Und wahrlich, fuhr er fort, es ziemt sich doch, daß, wenn irgend eine Rede, die über die Harmonie zusammenlautend sei?

Freilich ziemt sich Das, sagte Simmias.

Sokrates. Diese demnach, sagte er, lautet dir nicht zusammen. Aber sieh zu: welche von beiden Reden willst du lieber, die, daß das Lernen eine Wiedererinnerung, oder die, daß die Seele eine Harmonie sei?

Simmias. Weit mehr, sagte er, jene, o Sokrates. Denn diese ergab sich mir ohne einen Beweis mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit und Ziemlichkeit, aus welchem Grunde sie auch den meisten Menschen gefällt. Ich bin mir aber wohl mitbewußt, daß Reden, die ihre Beweise von Wahrscheinlichkeiten hernehmen,

Prahlreden sind, und, wenn man sich nicht vor ihnen hütet, gar sehr täuschen sowohl in der Geometrie, als in allem Uebrigen. Die Rede aber von der Wiedererinnerung und dem Lernen wurde durch einen sehr annehmbaren Grundsatz behauptet. Denn es wurde ja behauptet, daß unsere Seele, auch ehe sie in den Körper gekommen, ebenso gewiß da sei, als ihre Wesenheit da sei, welche ihre Benennung hat von Dem, was wesentlich ist. Diese aber habe ich, wie ich mich selbst überzeuge, mit Fug und Recht angenommen. Es ergibt sich mir also, wie natürlich, die Nothwendigkeit, deßhalb, auch wenn ich es selbst oder wenn es ein Anderer behaupten wollte, nicht anzunehmen, daß die Seele eine Harmonie sei.

42. (§. 95.) Was aber, fuhr Sokrates fort, o Simmias, in folgender Beziehung? Glaubst du, es komme einer Harmonie oder irgend einer anderen Zusammensetzung zu, sich irgend anders zu [p. 93] verhalten, als Das sich verhält, woraus sie zusammengefügt ist?

Simmias. Keineswegs.

Sokrates. Noch auch etwas Anderes, wie ich denke, zu bewirken oder zu erleiden als Das, was Dieses bewirkt oder erleidet?

Er stimmte bei.

Sokrates. Nicht also kommt es einer Harmonie zu, Dasjenige, woraus sie zusammengesetzt ist, voraus zu bestimmen, sondern sich nach Diesem zu richten.

Er war gleicher Meinung.

Sokrates. Viel also fehlt dazu, daß eine Harmonie auf eine ihren Theilen entgegengesetzte Weise sich bewegen oder ertönen, oder in irgend anderer Beziehung denselben entgegengesetzt sein kann?

Simmias. Viel freilich, sagte er.

Sokrates. Wie aber? ist nicht jede Harmonie ihrer Natur nach eben so weit Harmonie, als sie einmal harmonisch gestimmt ist?

Simmias. Das verstehe ich nicht.

Sokrates. Oder sollte sie nicht, fuhr er fort, wenn sie mehr und in vollkommenerem Maße rein gestimmt, wofern Dieses anders bei ihr geschehen kann, auch mehr und vollkommener Harmonie sein, wenn aber minder und in unvollkommenerem Maße, auch minder und unvollkommener?

Simmias. Allerdings.

Sokrates. Und nun, gilt Dieses auch von der Seele, so daß auch nur im Geringsten eine Seele in vollkommenerem Maße und mehr, als die andere, oder in unvollkommenerem Maße und minder eben Dieses ist, nämlich Seele?

Simmias. Unter keinen Umständen, erwiderte er.

(§. 96.) Sokrates. Wohlan denn, sagte er, beim Zeus! Von der einen Seele sagt man doch, sie habe Verstand und Tugend und sei gut, von der anderen, sie habe Unverstand und Nichtswürdigkeit und sei schlecht? und Das sagt man doch mit Recht?

Simmias. Mit Recht freilich.

Sokrates. Was werden nun Diejenigen, welche die Seele als eine Harmonie bestimmen, sagen, daß Das, was in den Seelen ist, nämlich die Tugend und die Schlechtigkeit, sei? Etwa wieder eine andere Harmonie und eine Mißharmonie? und die eine, nämlich die gute, sei harmonisch gestimmt, und habe, während sie selbst eine Harmonie ist, eine andere Harmonie in sich, die andere aber sei an sich mißharmonisch gestimmt, und habe keine andere Harmonie in sich?

Ich weiß es in der That nicht zu sagen, versetzte Simmias,

Das aber ist klar, daß Einer, der von jenem Satz ausgeht, Etwas dergleichen sagen würde.

Sokrates. Aber vorher ist zugestanden worden, sagte er, daß eine Seele weder mehr noch minder Seele ist, als die andere? Dieses enthält aber zugleich das Zugeständniß, daß eine Harmonie weder mehr und in vollkommenerem Maße, noch minder und in unvollkommenerem Maße Harmonie sei, als die andere. Nicht wahr?

Simmias. Allerdings.

Sokrates. Ferner daß eine Harmonie, da sie es weder mehr noch minder ist, auch weder mehr noch minder harmonisch gestimmt sei. Ist es so?

Simmias. So ist es.

Sokrates. Die aber weder mehr noch minder harmonisch gestimmte, wird sie wohl in mehr oder minder vollkommenem Maße Theil haben an der Harmonie, oder in gleichem?

Simmias. In gleichem.

(§. 97.) Sokrates. Also auch die Seele, da die eine weder mehr noch minder, als die andere, eben Dieses ist, nämlich Seele, ist auch gewiß weder mehr noch minder harmonisch gestimmt?

Simmias. So ist es.

Sokrates. Bei dieser Beschaffenheit aber dürfte sie auch um Nichts mehr Theil haben an der Mißharmonie oder Harmonie?

Simmias. Nicht wohl.

Sokrates. Wiederum aber bei dieser Beschaffenheit, dürfte da wohl die eine mehr als die andere an der Schlechtigkeit oder der Tugend Theil haben, wenn anders die Schlechtigkeit Mißharmonie, die Tugend aber Harmonie sein soll?

Simmias. Um Nichts mehr.

Sokrates. Vielmehr wird sicher, o Simmias, folgerichtig [p. 94] keine Seele an der Schlechtigkeit Theil haben, wenn anders sie eine Harmonie ist. Denn eine Harmonie kann doch, da sie schlechthin eben Dieß ist, nämlich Harmonie, niemals an Mißharmonie Theil haben.

Simmias. Freilich nicht.

Sokrates. Also auch die Seele, da sie schlechthin Seele ist, nicht wohl an der Schlechtigkeit?

Simmias. Wie anders freilich nach dem vorhin Gesagten?

Sokrates. Diesem Beweise zufolge werden uns also alle Seelen aller lebenden Wesen in gleichem Maße gut sein, wenn anders die Seelen ihrer Natur nach in gleichem Maße eben Dieses sind, nämlich Seelen.

Simmias. Mir wenigstens dünkt es so, sagt er, o Sokrates.

Sokrates. Dünkt es dir nun auch, fuhr er fort, daß es gut sei, wenn Dieses behauptet wird, und daß deine Behauptung dieses Schicksal hätte,[1]) wenn der Grundsatz, daß die Seele eine Harmonie sei, richtig wäre?

(§. 98.) Simmias. Unter keinen Umständen, sagte er.

43. Sokrates. Wie aber weiter? fuhr er fort, bist du wohl der Meinung, daß es irgend etwas Anderes gebe, das über Alles,[2]) was am Menschen ist, die Herrschaft führe, als die Seele, zumal sofern sie etwas Vernünftiges ist?

Simmias. Ich nicht.

Sokrates. Etwa wohl so, daß sie mit den Zuständen des

---

[1]) And. Daß Dieses mit der Vernunft übereinkomme.

[2]) Ast u. And. τῶν — πάντων als genit. partitivus: ex omnibus aliud.

Körpers Hand in Hand geht, oder so, daß sie sich denselben wohl auch entgegensetzt? Ich meine es aber in der Art, daß, wenn zum Beispiel Hitze und Durst im Körper ist, sie ihn in die seiner Neigung entgegengesetzte Richtung, zum Nichttrinken, ziehe, und wenn Hunger in ihm ist, zum Nichtessen; und in tausend anderen Fällen sehen wir wohl die Seele sich den Zuständen des Körpers entgegensetzen. Oder nicht?

Simmias. Allerdings.

Sokrates. Haben wir nicht ferner im Vorigen [1]) zugestanden, daß, weil sie ja eine Harmonie ist, die Weise, in der sie ertönt, derjenigen nie entgegengesetzt sein könne, auf welche die Theile, woraus sie gerade besteht, aufgezogen, herabgespannt, in Schwingung gesetzt, und in sonst welche Stimmung gebracht werden, daß sie vielmehr nach jenen sich richte, nie aber dieselben vorausbestimme?

Simmias. Das haben wir zugestanden, sagte er, und wie sollten wir auch nicht?

Sokrates. Wie nun? Zeigt sich uns jetzt nicht, daß sie ganz das Gegentheil hievon bewirkt, daß sie alles Das, woraus man sie bestehen lassen möchte, vorausbestimmt, demselben das ganze Leben hindurch beinahe in allen Stücken sich entgegengesetzt, und ihm in allen Beziehungen [2]) gebietet, indem sie es bald schwerer und mit Schmerzen heimsucht, wie durch die Verrichtungen der Gymnastik und Heilkunst, bald aber milder, indem sie bald droht bald beschwichtigt, und mit den Regungen der Begierde, des Zorns und

[1]) §. 95.

[2]) H. Müller: „jede Gemüthsart beherrscht," weil τρόποι nur in dieser Bedeutung vorkomme; dagegen vgl. Mener. p. 235 a. κατὰ πάντας τρόπους.

der Furcht, wie eine Fremde mit einem fremden Ding, sich unterredet? (§. 99.) ungefähr so, wie auch Homeros in der Odyssee gedichtet hat, wo er von Odysseus sagt:

Aber er schlug an die Brust, und schalt sein Herz mit dem Worte:
Dulde nur aus, mein Herz, schon Schlimmeres hast Du erduldet [1]).

Meinst du wohl, er habe dieses gedichtet, in dem Gedanken, als ob sein Herz eine Harmonie sei und geartet, von den Zuständen des Leibes sich lenken zu lassen, als ob es nicht vielmehr geartet sei, diese zu lenken und ihnen zu gebieten, und überhaupt ein viel zu göttliches Ding, um mit einer Harmonie verglichen zu werden?

Simmias. Ja, beim Zeus, o Sokrates, auch mir dünkt es so.

Sokrates. Es ist also, o Bester, in keiner Weise für uns gut, zu behaupten, daß die Seele eine Harmonie sei; denn, wie [p. 95] es scheint, weder mit Homeros, dem göttlichen Dichter, würden wir wohl dann übereinstimmen, noch selbst mit uns selbst.

44. Gut denn, fuhr Sokrates fort, mit der Sache der Thebaischen Harmonia ist es uns, wie es scheint, noch ziemlich gnädig ergangen; was aber ist es nun mit der des Kadmos [2]), sagte er, o Kebes, wie werden wir seiner Gnade uns versichern und durch welchen Beweis?

(§. 100.) Kebes. Das wirst du, dünkt mich, sagte Kebes, schon herausfinden; wenigstens hast du den Beweis gegen die Harmonie über alle Erwartung wundervoll für mich vorgetragen.

[1]) Odyssee XX, 17.

[2]) Harmonia war die Gattin des Kadmos, Königs von Thebai, deren Namen Sokrates den beiden Thebaiern, Simmias und Kebes, zutheilt in einer scherzhaften Weise, der durchaus nichts Mystisches zu Grunde liegt.

Denn als Simmias sagte, welche Bedenken er hege, wunderte ich mich sehr, wenn Jemand seinem Beweis Etwas sollte anhaben können. Sehr befremdend nun kam es mir vor, daß er es gleich mit dem ersten Anlauf deines Beweises nicht aufnehmen konnte. Daher dürfte ich mich wohl nicht wundern, wenn die Rede des Kadmos das gleiche Schicksal hätte.

O Guter, sagte Sokrates, sprich nicht groß, damit uns nicht ein böser Neid [1]) die Rede, die gesprochen werden soll, vom rechten Wege ablenke. Doch dafür möge der Gott sorgen; wir aber wollen in Homerischer Weise [2]) näher tretend heran jetzt prüfen, ob an dem, was du sagst, Etwas sei. Die Hauptsache aber von dem, was du suchst, ist: du verlangst, es solle nachgewiesen werden, daß unsere Seele unverderbbar und unsterblich sei, wenn ein philosophischer Mann, der im Begriffe ist zu sterben, und nun getrosten Muthes die Ueberzeugung festhält, daß er nach seinem Tode dort sich bei Weitem besser befinden werde, als wenn er in einem anders verlebten Leben vollendet hätte, nicht eines unvernünftigen und sinnlosen Trostes sich getrösten soll. (§. 101.) Darzuthun aber, daß die Seele etwas Starkes und Gottartiges sei, und daß sie bereits früher gewesen, bevor wir Menschen geboren wurden, Das, sagst du, stehe der Behauptung nicht im Wege, daß dieses Alles noch gar nicht auf eine Unsterblichkeit hinweise, sondern nur darauf, daß die Seele etwas lange Dauerndes sei und wohl irgendwo vorher unsäglich lange Zeit gewesen sei und Vielerlei gewußt und gethan habe; deßwegen aber sei sie noch um Nichts mehr unsterblich gewesen, sondern gerade ihr Eingehen in einen

[1]) Die Vorstellung vom Neid der Götter, der den Uebermuth straft.

[2]) Il. IV, 496. 611. von feindlichem Angriff.

Menschenleib sei für sie ein Anfang ihres Verderbens, gleichsam eine Krankheit gewesen; und mühselig denn bringe sie dieses Leben hin und gehe zuletzt doch in dem, was man Tod nenne, zu Grunde. Kein Unterschied aber sei es denn, sagst du, ob sie Einmal in einen Körper komme, oder vielmal, in Betreff der Furcht wenigstens, die Jeder von uns hegen müsse. Denn wer nicht wisse, noch einen Beweis zu führen vermöge, daß sie etwas Unsterbliches sei, der müsse mit Grund Furcht hegen, wenn er nicht unvernünftig sei. Dieser Art ungefähr ist, denke ich, o Kebes, Das, was du behauptest, und recht absichtlich wiederhole ich es öfters, damit uns ja Nichts entgeht, und du, wenn du willst, dazu oder davon thun kannst.

Und Kebes sagte: Aber ich brauche im Augenblick weder davon noch dazu zu thun, sondern Das ist es, was ich behaupte.

45. (§. 102.) Sokrates nun, nachdem er lange Zeit inne gehalten und bei sich selbst nachgedacht hatte, sagte: Nicht eine schlechte Sache, o Kebes, suchst du; denn wir müssen nun die Ursache des Entstehens und Vergehens überhaupt durchforschen. [p. 96.] Ich setze dir nun hierüber wenn du willst, meine eigenen Erfahrungen auseinander. Wenn dir dann Etwas von Dem, was ich sage, nutzbar erscheint zu der Ueberzeugung hinsichtlich dessen, was du sagst, so nütze es.

Nun freilich will ich das, sagte Kebes.

Sokrates. So höre also was ich sagen werde. Als ich nämlich, sagte er, o Kebes, noch jung war, hatte ich ein wunderbares Verlangen nach jener Weisheit, welche man Naturkunde nennt. Denn überaus erhaben dünkte sie mir zu sein, als Wissenschaft von den Ursachen von Jedem, weßwegen Jedes entsteht, weßwegen es vergeht, und weßwegen es ist; und oftmals habe ich mich nach oben und nach unten gewandt, indem ich zuerst Folgendes in

Betrachtung zog, ob, wenn das Warme und das Kalte in eine gewisse Fäulniß geräth, dann wirklich, wie Einige behauptet haben, die lebenden Geschöpfe miterwachsen? Und ob das Blut Das sei, durch welches wir vernünftig sind, oder die Luft, oder das Feuer, oder Keines von diesen, ob vielmehr das Gehirn Das sei, was die Wahrnehmungen des Hörens und Sehens und Riechens bewirke, und ob aus diesen dann Erinnerung und Vorstellung entstehe, aus Erinnerung und Vorstellung aber, wenn sie Stetigkeit gewonnen haben, auf diese Weise Wissen entstehe. (§ 103.) Hinwiederum wenn ich die Zerstörungen von diesen betrachtete, und die Erscheinungen am Himmel und auf der Erde, kam es zuletzt dahin mit mir, daß ich für diese Untersuchung mir schlechthin nicht genaturt zu sein schien. Ich will dir hievon einen schlagenden Beweis anführen. Was ich nämlich schon klar wußte, wie es wenigstens mir selbst und Anderen dünkte, darin erblindete ich damals in Folge dieser Untersuchung so sehr, daß ich auch Das, was ich vordem zu wissen meinte, verlernte; so unter vielem Anderen auch in Bezug auf die Frage über das, wovon das Wachsthum des Menschen abhänge. Denn dieses sei, meinte ich vorher, wie Jedermann bekannt, das Essen und Trinken. Denn wenn von den Nahrungsmitteln her sich zum Fleisch Fleisch hinzuerzeuge, zu den Knochen Knochen, und so nach demselben Verhältniß auch zu den übrigen Bestandtheilen immer das jedem Verwandte sich hinzuerzeuge, dann werde die zuerst geringe Masse mit der Zeit mehr, und so werde der kleine Mensch groß. So meinte ich damals; und dünkt es dir nicht, ganz mit Fug und Recht?

Nun wohl, sagte Kebes.

(§. 104.) Sokrates. Untersuche nun auch noch Dieses. Ich glaubte nämlich mit gutem Grund die Ansicht zu hegen, wenn irgend ein Mensch neben einem kleinen stehend, dann als groß erscheine, so sei derselbe just durch den Kopf größer, und so ein Pferd verglichen mit einem anderen, und was noch deutlicher als dieses ist, die Zehen dünkte mir mehr zu sein als die Acht, weil Zwei weiter dabei seien, und das Zweiellige größer als das Einellige, weil es dieses um die Hälfte überrage.

Nun aber, sagte Kebes, was dünkt dir jetzt hievon?

Sokrates. Daß ich, sagte er, beim Zeus! weit entfernt von der Meinung war, von irgend einem dieser Dinge die Ursache zu wissen [1]), der ich ja mit mir selbst nur gar nicht im Reinen bin, nicht einmal darüber, daß, wenn Jemand zu Eins Eins hinzusetzt, das Eins, zu dem es hinzugesetzt wurde, Zwei geworden sei, oder das Hinzugesetzte und das, zu welchem es hinzugesetzt wurde, durch [p. 97.] die Hinzusetzung des Einen zum Anderen Zwei geworden seien. Denn ich wundere mich, wie, als Jedes von Beiden noch von dem Anderen gesondert war, damals Jedes von Beiden Eins war und nicht Zwei gewesen, nachdem sie aber einander sich genähert hatten, dieses für sie die Ursache des Zwei-Werdens geworden ist, nämlich das Zusammenkommen des neben einander Gesetztwerdens. (§. 105.) Ebenso freilich, wenn Jemand Eins zerspaltet, kann ich mich noch nicht überzeugen, daß Dieses, die Spaltung, wiederum die Ursache des Zweigewordenseins geworden ist. Denn die Ursache des Zweiwerdens ist ja hier eine ganz andere als vorhin. Vorhin nämlich, daß sie zu einander zusammengebracht wurden und Eines zum Anderen hinzugesetzt wurde, jetzt aber, daß

[1]) Nämlich bei jener Anschauung der Dinge; Sokrates setzt sich in der Lebendigkeit der Rede in jenen überwundenen Standpunkt seines Wissens zurück. Vergl. über diese Stelle Schmidt Krit. Komment. II. S. 22 ff. Vielleicht könnte man indessen statt τοῦ etwa τότε, damals, lesen.

ſie von einander weg gebracht werden und Eines vom Anderen geſondert wird. Ebenſo auch davon, wodurch Eins wird, getraue ich mir nicht mehr zu wiſſen, noch mit Einem Wort von irgend etwas Anderem, warum es entſteht oder untergeht oder iſt, nämlich nach jener Art des Verfahrens, ſondern ich miſche mir ſelbſt irgend eine andere Art auf gut Glück zuſammen, dieſe aber laſſe ich in keiner Weiſe gelten.

46. Als ich aber nun einſt Jemanden aus einer Schrift, angeblich des Anaxagoras[1]), vorleſen und behaupten hörte, daß der Geiſt es ſei, welcher Alles anordne und urſächlich bedinge, da hatte ich meine Freude ſchon an dieſer Urſache und es dünkte mir in gewiſſer Art eine ſchöne Sache zu ſein, daß der Geiſt das Urſächliche von Allem ſei; auch war ich überzeugt, daß, wenn dieſes der Fall iſt, der ordnende Geiſt auch Alles ordne und jedes Einzelne in ſo weit beſtimme, als es wohl am Zweckmäßigſten ſei. (§. 106.) Wenn man alſo die Urſache finden wolle, wie jedes Einzelne entſteht oder vergeht oder iſt, ſo ſolle man nur das daran auffinden, in wiefern es für daſſelbe am Zweckmäßigſten ſei, entweder ſo zu ſein oder irgend[1]) etwas Anderes zu erleiden oder zu bewirken. In Folge dieſes Satzes aber brauche dann der Menſch nichts Anderes ins Auge zu faſſen, ſowohl in Beziehung auf ſich ſelbſt wie auf Anderes, als nur das Beſte und das Zweckmäßigſte. Nothwendig werde dann eben derſelbe auch das Schlechtere erkennen; denn das Wiſſen von Beiden ſei Eines und Daſſelbe. Indem ich nun dieſes überſchlug, war ich der freudigen Meinung, einen Lehrer über die Urſache der Dinge, für mich geiſtreich genug[2]), gefunden zu haben,

[1]) Die Schrift φυσικὰ des Anaxagoras, vgl. §. 45.

[2]) Eigentlich „nach meinem Sinn"; κατὰ νοῦν Wortſpiel mit dem νοῦς des Anaxagoras.

nämlich den Anaxagoras: der werde mir erklären, und zwar zuerſt, ob die Erde platt ſei oder rund[1]), wenn er aber dieſes erklärt habe, werde er dazu noch die Urſache und die Nothwendigkeit davon auseinander ſetzen, indem er ſage, was das Beſſere ſei, und dann, daß es das Beſſere für ſie ſei, ſo zu ſein. Und wenn er dann behaupten ſollte, ſie ſei in der Mitte, werde er dazu noch auseinanderſetzen, wie es das Beſſere für ſie ſei, in der Mitte zu ſein; und wenn er mir dieſes darthun würde, ſchickte ich mich an nie mehr nach einer anderen Art von Urſache zu begehren[2]). (§. 107.) Sofort [p. 98] auch in Betreff der Sonne ſchickte ich ebenſo mich an, auf die gleiche Weiſe nachzuforſchen, auch über den Mond und die übrigen Geſtirne, über ihre Geſchwindigkeit im Verhältniß zu einander, ihre Umläufe, und ſonſtigen Veränderungen, in wiefern es nun einmal das Beſſere ſei, daß jedes Einzelne das bewirke und erleide, was es erleidet. Denn niemals hätte ich gedacht, daß er, da er ja behauptet, es ſei das vom Geiſte geordnet, jenen Erſcheinungen noch eine andere Urſache unterſchieben werde, als die, daß es das Zweckmäßigſte für ſie ſei, ſo zu ſein, wie ſie ſind. Für jedes Einzelne alſo, und für Alles gemeinſam die Urſache angebend, würde er, meinte ich, noch dazu das für jedes Einzelne Zweckmäßigſte und das für Alles

[1]) Thales, der das Waſſer als Urprincip anſah, behauptete, die Erde werde vom Waſſer getragen, wie ein Schiff; Anaximander gab ihr eine ſphäriſche, nach Andern eine cylindriſche Geſtalt, in der ſie durch ihren gleichen Abſtand von allen Punkten des Himmels in der Mitte deſſelben im Gleichgewicht erhalten werde; Anaximenes, Anaxagoras und Demokrit erklärten dieß aus ihrer flachen Form, indem ſie blatt- oder deckel- oder trogartig von der Luft getragen werde. Vergl. Ariſt. de Coel. II, 13.

[2]) And. ὑποθησόμενοι, eine andere Art anzunehmen.

gemeinsame Gute auseinandersetzen. Und nicht um Vieles hätte ich diese Hoffnungen hergegeben, sondern ganz im Eifer nahm ich seine Schriften zur Hand und las sie, so geschwind ich nur konnte, um so geschwind als möglich das Zweckmäßigste und das Schlechtere zu erkennen.

47. (§. 108.) Von einer wundervollen Hoffnung also, o Freund, sah ich mich mit einmal zurückgebracht, als ich im Lesen weiterkomme und einen Mann finde, der von seinem Geist nur gar keinen Gebrauch macht, ihm auch keinerlei Ursächlichkeit im Anordnen der Dinge beimißt [1]), wohl aber Luft und Aether und Wasser und vieles Andere Ungereimte als Ursachen aufführt. Und es kam mir vor, es sei ihm ganz ebenso ergangen, wie wenn Einer sagen würde, Sokrates behandelt Alles, was er behandelt, mit Geist, und indem er sich hierauf anschickte, die Ursachen von Jedem, was ich, behandle, zu nennen, nun vorerst sagen würde, daß ich deßwegen jetzt hier sitze, weil mir der Körper aus Knochen und Sehnen zusammengefügt sei, und die Knochen fest seien, und von einander abgesondert Gelenke haben, die Sehnen aber so beschaffen seien, daß sie angezogen und nachgelassen werden können, während sie die Knochen sammt dem Fleisch und der Haut, welche sie zusammenhält, nach allen Seiten hin umschlossen halten. Da nun die Knochen in ihren Fugen sich lose bewegen, so machen die Sehnen, indem sie sich ausdehnen und zusammenziehen, daß ich jetzt im Stande sei, die Glieder zu biegen, und aus dieser Ursache sitze ich zusammengebogen hier; (§. 109.) und hinwiederum, wenn er von meiner Unterredung mit euch gewisse andere Ursachen dieser Art nennen würde, indem r die Laute, und Lüfte und Thätigkeiten des Gehörs und tausenderlei Anderes der Art als Ursachen bezeichnen wollte, unbekümmert darum, die wahren Ursachen zu nennen, nämlich daß, nachdem es den Athenern besser dünkte, mich zu verurtheilen, deßwegen es denn auch mir hinwiederum besser gedünkt habe, hier zu sitzen, und gerechter, hier bleibend die Buße zu entrichten, die sie etwa verhängen würden, sintemal ja, beim Hund! [1]), wie ich glaube, [p. 99] diese Sehnen und Knochen längst entweder in Megara oder bei den Boiotern [2]), wären, von der Vorstellung des Besten getragen, wenn ich nicht glaubte, es sei gerechter und schöner, statt zu entfliehen und davon zu laufen, der Stadt die Buße zu entrichten, was für eine sie auch verfüge. Aber solche Dinge als ursächlich zu bezeichnen, ist gar zu ungereimt. Wenn aber Einer sagen würde, daß ich, ohne dergleichen zu haben, als Knochen und Sehnen und was ich sonst habe, wohl nicht im Stande wäre, das, was mir gut dünkt, zu thun, so würde er wohl Recht haben. Allein daß ich deßwegen thue, was ich thue, und zwar [3]) deßwegen mit Geist es behandle, nicht aber aus freier Wahl des Zweckmäßigsten, das wäre doch eine weit und breit leichtfertige Behauptung. (§. 110.) Denn Das hieße, nicht im Stande sein zu unterscheiden, daß ein Anderes das wirklich Ursächliche ist, ein Anderes das, ohne welches das Ursächliche nicht ursächlich sein könnte, und was mir denn die Meisten, gleichsam im Finstern tastend, mit einem fremden Namen, als wäre es das Ursächliche an sich, zu benennen scheinen. Deßhalb

[1]) Schleiermacher: auch sonst gar nicht Gründe anführt.

[1]) Vergl. Phaidros §. 3.

[2]) Kriton wollte den Sokrates veranlassen, nach Megara, Theba oder Thessalien zu entfliehen, vgl. Crit. p. 45 und p. 53.

[3]) καὶ ταῦτα, und zwar, wozu man das vorhergehende διὰ ταῦτα wieder suppliren muß: „daß ich es deßwegen thue, und zwar deßwegen es mit Verstand thue". Die Lesart ταύτῃ = διὰ ταῦτα scheint eine Correktur. Vergl. Schmidt Krit. Komm. II, S. 25.

legt denn auch der Eine einen vom Himmel gebildeten Wirbel um die Erde[1]) und macht so, daß die Erde fest bleibt, der Andere unterschiebt ihr wie einem breiten Backtrog die Luft als Unterlage[2]). Die Kraft aber, vermöge welcher Alles jetzt so liege, wie es für dasselbe am Zweckmäßigsten war, gelegt zu werden, diese suchen sie nicht auf, noch glauben sie, daß dieselbe auf irgend daimonischer Wirkung beruhe; vielmehr sind sie überzeugt, nun einmal einen Atlas[3]), stärker und unsterblicher als Jener ist, und der weit mehr Alles zusammenhalte, ausgefunden zu haben, und daß das wahrhaft Gute und Bindende[4]) zusammenbinde und zusammenhalte, daran glauben sie nicht. Ich nun wäre darin, wie es sich doch mit solcher Ursache verhält, sehr gerne Jedermanns Schüler geworden. Da ich aber auf jene Art, sie zu bestimmen, verzichten mußte, und nicht im Stande war, weder sie selbst zu finden, noch von einem Anderen zu erlernen, — wünschest du da nun, daß ich dir eine Probe gebe, wie ich die zweite Fahrt[5]) in Aufsuchung der Ursache vollführt habe, o Kebes?

Ganz über die Maßen, sagte Kebes, wünsche ich das.

48. (111.) Sokrates. Es dünkte mir nun, fuhr er fort, nach diesen Erfahrungen, als ich mich von Betrachtung der Dinge losgesagt hatte, müsse ich mich davor wohl in Acht nehmen,

[1]) Wie Empedokles, auch Leukippos und Demokritos, Arist. de Coel. II, 13. Diog. L. IX, 45.
[2]) Vergl. §. 106 Anm.
[3]) Atlas, der mythische Himmelsträger, Hes. Theog. 507.
[4]) δέον Ficinus: ipsum bonum atque decens. Schl. das Gute und Richtige. And. und halten in Wahrheit das Gute und was zusammenbinden muß, für Nichts. Vielleicht ist ταγαθόν nur Glosse zu Erklärung von δέον.
[5]) Ein Schifferausdruck; wenn der gute Wind nicht einschlug, versuchte man mit den Rudern zu fahren.

daß es mir nicht ergehe wie denen, welche die Sonne, wenn sie sich verfinstert, anschauen und betrachten. Es verderben sich da wohl Manche die Augen, wenn sie das Bild derselben nicht im Wasser oder Etwas dieser Art betrachten. So etwas kam auch mir in den Sinn, und ich fürchtete, ich möchte ganz und gar an der Seele erblinden, wenn ich die Dinge mit den Augen anblicke, und es unternehme, mit einem der Sinne sie zu berühren. Es schien mir daher, ich müsse zu den Gedanken meine Zuflucht nehmen, und in diesen die Wahrheit des Seienden betrachten. Vielleicht nun ist zwar das Bild, welches ich gebrauche, in einer gewissen Beziehung nicht ähnlich. Denn gar nicht räume ich ein, daß derjenige [p. 100.] das Seiende mehr in Bildern betrachte, welcher es in den Gedanken, als derjenige, der es in seinen wirklichen Erscheinungsformen betrachtet. Doch aber griff ich die Sache nun in der Weise an, und indem ich jedes Mal denjenigen Gedanken, von dem ich urtheile, daß er der stärkste sei, zu Grunde lege, setze ich das, was mir mit diesem zusammenzustimmen dünkt, als wahr, mag es nun die Frage über die Ursache, oder sonst irgend Anderes betreffen, was aber nicht, als nicht wahr. (§. 112.) Ich will dir aber deutlicher sagen, was ich meine; denn ich glaube, du verstehst es bis jetzt noch nicht.

Nein, beim Zeus! sagte Kebes, nicht sehr!

49. Sokrates. Und doch, fuhr er fort, meine ich damit nichts Neues, sondern was ich immer auch sonst und in der eben vorangegangenen Erörterung ohne Aufhören sagte. Denn ich komme jetzt an den Versuch, dir jene Art von Ursache aufzuzeigen, welche ich herausgebracht habe, und gehe dabei wieder auf jene vielbesprochene Erörterung zurück, und beginne dabei mit dem Grundsatz, daß es etwas an und für sich Schönes und Gutes und Großes und so weiter gebe; und wenn du mir zugibst und einräumst,

daß es dieses gebe, so hoffe ich dir daraus die Ursache aufzuzeigen, und zu ermitteln, daß die Seele unsterblich sei.

Ja wohl, so gut als zugegeben! sagte Kebes; und den Schluß kannst du ja nicht schnell genug zu Tage fördern.

Sokrates. Betrachte denn, sagte er, das, was hiemit in Verbindung steht, ob es dir ebenso dünkt, wie mir. Es scheint mir nämlich, wenn es außer dem Schönen an sich noch ein anderes Schönes gibt, dieses durch kein Anderes schön zu sein, als weil es an jenem Schönen Theil hat; und ebenso behaupte ich von Allem. Bist du mit einer Ursache dieser Art zufrieden?

Ganz zufrieden, sagte Kebes.

(§. 113.) Sokrates. Hiernach, fuhr er fort, verstehe ich die übrigen Ursachen — jene wohlweisen, — nicht mehr und kann sie nicht anerkennen; sondern wenn mir Jemand den Grund, warum Etwas schön sei, dahin angibt, entweder weil es eine blühende Farbe habe oder Gestalt oder was sonst immer dieser Art, so lasse ich Dieses und Anderes gehen, — denn durch alles Weitere werde ich nur gestört, — Dieses aber halte ich schlechthin und ohne Umstände und vielleicht in einfältiger Weise für mich selbst fest, daß nichts Anderes es schön mache, als eben, sei es die wirkliche Gegenwart oder die bloße Gemeinschaft jenes Schönen, oder wie und von welcher Art diese Verbindung sein mag[1]). Denn hierüber will

[1]) Zu προσγενομένη ist aus παρουσία und κοινωνία der gemeinsame allgemeinere Begriff zu suppliren. Wytt. schlägt προσαγορευομένη vor: „wie man es immer nennen mag"; allein es soll nicht nur die Bezeichnung des Verhältnisses dahin gestellt, sondern die Quantität und Qualität desselben selbst als nicht sicher bestimmt bezeichnet, nur die Thatsache eines Verhältnisses selbst festgehalten werden.

ich Nichts mehr[1]) fest behaupten, wohl aber, daß durch das Schöne alles Schöne schön werde. Denn dieses dünkt mir die sicherste Antwort zu sein, die sowohl für mich selbst als für Andere gegeben werden kann, und hieran mich haltend, bin ich überzeugt, daß ich niemals straucheln werde, sondern, daß es ganz sicher ist, sowohl für mich als jedweden Anderen, die Antwort zu geben, daß durch das Schöne das Schöne schön werde. Oder scheint es dir nicht auch, daß es so ist?

Kebes. Es scheint.

Sokrates. Und also, daß durch Größe das Große groß ist und das Größere größer, und durch Kleinheit das Kleinere kleiner?

Kebes. Ja.

(§. 114.) Sokrates. Auch du also würdest es nicht annehmen, wenn Jemand sagen würde, es sei Jemand größer als ein Anderer durch seinen Kopf, und der Kleinere kleiner durch eben dieses [p. 101], sondern du würdest schwören, daß du nichts Anderes meinest, als daß Alles, was größer ist als ein Anderes, durch nichts Anderes größer sei, als durch die Größe, und eben wegen Dieses größer, nämlich wegen der Größe, das Kleinere aber durch nichts Anderes kleiner als durch die Kleinheit, und eben wegen Dieses kleiner, nämlich wegen der Kleinheit, indem du, glaube ich, dich fürchten würdest, es möchte dir, wenn du behauptest, es sei Jemand größer und kleiner durch den Kopf, eine Gegenrede entgegentreten, und zwar erstens, daß ja dann durch Eins und Dasselbe

[1]) And. „noch nicht", woraus denn Stallbaum schließt, der Phaidon sei vor dem Parmenides geschrieben; οὐ γὰρ ἔτι ist aber zu nehmen wie oben οὐ τοίνυν ἔτι, und es würde also eher das Gegentheil folgen.

das Größere größer und das Kleinere kleiner sein, zweitens, daß durch den Kopf, der doch klein ist, das Größere größer sein würde, und Dieses wäre doch ein Wunderding, daß durch etwas Kleines Einer groß sein soll. Oder würdest du dich nicht davor fürchten?

Und Kebes lachte und sagte: Freilich.

Sokrates. Und nun, fuhr er fort, würdest du dich doch wohl fürchten, zu sagen, die Zehen seie durch die Zwei mehr als die Acht und sie übertreffe diese wegen dieser Ursache, nicht aber durch die Vielheit und wegen der Vielheit? und das Zweieilige sei größer als das Einellige durch jene Hälfte, nicht aber durch die Größe? Denn der Grund zur Furcht bleibt sich sicher gleich.

Allerdings, sagte Kebes.

(§. 115.) Sokrates. Wie aber? Wenn Eins zu Eins hinzugesetzt worden, würdest du dich nicht wohl in Acht nehmen, zu sagen, die Hinzusetzung sei die Ursache, daß es nun Zwei geworden, und wenn es gespalten worden, die Spaltung, und vielmehr nicht laut aufschreien, davon wissest du Nichts, daß je Etwas anderswie werde, als dadurch, daß es an der eigenthümlichen Wesenheit dessen Theil nehme, woran es eben Theil nimmt, und hiermit habest du keine andere Ursache des Zweiwerdens, als eben die Theilnahme an der Zweiheit, und daß daran Theil haben müsse, was Zwei werden wolle, wie an der Einheit das, was Eins werden wolle; jenen Spaltungen aber und Hinzusetzungen und übrigen Künsteleien dieser Art dürftest du wohl den Abschied geben, Weiseren als du sie, um damit zu antworten, überlassend [1]); du aber, aus Scheue, wie man sagt, vor deinem eigenen Schatten und vor deiner Unerfahrenheit an dem sicheren Griff jenes Grundsatzes dich haltend, würdest doch wohl nur so antworten? Wollte aber Einer diesem Grundsatz selbst Etwas anhaben, so würdest du Den wohl gehen lassen und nicht antworten, bis du die Folgerungen, welche aus demselben gezogen werden, untersucht hättest, ob sie nach deiner Ansicht mit einander stimmen oder nicht stimmen? Wenn du aber von jenem Grundsatz selbst Rechenschaft geben müßtest, würdest du sie doch wohl auf die gleiche Weise geben, indem du nämlich wieder einen anderen Grundsatz zu Grunde legtest, und zwar den, der unter den höheren als der beste erschiene, bis du auf etwas Befriedigendes kämest; zugleich aber würdest du wohl ja nicht durcheinandermengen, wie die Streitredner, indem du bald vom Princip, bald von den aus diesem gezogenen Folgerungen sprächest, wenn anders du Etwas von Dem, was wesentlich ist, finden wolltest? (§. 116.) Denn darüber freilich machen sich Diese weder Etwas zu reden, noch Etwas zu sorgen. Sie sind die Leute, in ihrer Sophistenweisheit Alles durcheinander zu kneten, und doch im Stande, mit sich selbst zufrieden zu sein. Du aber, wenn du der [p. 102.] Philosophen Einer bist, denke ich, würdest es wohl, wie ich sage, machen.

Sehr wahr ist, was du sprichst, sagte Simmias und Kebes zugleich.

Echekrates. Und beim Zeus! o Phaidon, ganz natürlich. Denn zum Verwundern wie einleuchtend auch für Einen, der einen kleinen Geist hat, dünkt mir Jener das geredet zu haben.

Phaidon. Allerdings, o Echekrates, und allen Anwesenden dünkte es so.

Echekrates. Auch uns ja, den Abwesenden, da sie es jetzt hören.

50. Aber was war es denn, was nach diesem gesprochen wurde?

[1]) And. „und die Antwort Denen überlassen"; es sind die Sophisten gemeint.

Phaidon. Wie ich glaube, nachdem ihm Dieſes eingeräumt worden war und man darüber ſich verſtändigt hatte, daß von den Ideen jede ein Sein habe, und daß die anderen Dinge nach ihrer Theilnahme an denſelben ihre Benennung eben von ihnen bekommen, fragte er hierauf Folgendes:

Sokrates. Wofern du denn, ſagte er, Dieſes ſo meinſt, wirſt du nicht, wenn du behaupteſt, daß Simmias größer ſei als Sokrates, aber kleiner als Phaidon, dann ſagen, daß in Simmias Beides ſei, ſowohl die Größe als die Kleinheit?

Kebes. Freilich.

(§. 117.) Sokrates. Aber doch, fuhr er fort, geſtehſt du zu, daß das Hinausragen des Simmias über den Sokrates nicht wie es nach den Worten lautet, ſo auch als das Wahre zu nehmen iſt? Denn ſicher gibſt du zu, daß nicht die Beſchaffenheit des Simmias an ſich es mit ſich bringe, daß er hinausrage, nämlich dadurch, daß er Simmias iſt, ſondern durch die Größe, die er zufällig hat; noch auch wieder, daß er über den Sokrates hinausrage, weil Sokrates Sokrates iſt, ſondern weil Sokrates Kleinheit hat, verglichen mit der Größe Jenes.

Kebes. Richtig.

Sokrates. Ebenſo hinwiederum, daß er auch nicht von Phaidon überragt werde dadurch, daß Phaidon Phaidon iſt, ſondern weil Phaidon Größe hat, verglichen mit der Kleinheit des Simmias?

Kebes. Das iſt ſo.

Sokrates. So hat alſo Simmias die Benennung, ſowohl klein als groß zu ſein, weil er in der Mitte zwiſchen Beiden ſteht, indem er, mittelſt Ueberragens durch Größe, die Kleinheit des Einen überragt, dem Anderen aber eine ſeine Kleinheit überragende Größe gewährt.

Und zugleich lächelte er und ſprach: Mir dünkt, ich werde noch ganz urkundenmäßig [1]) ſprechen; indeſſen iſt Dem nun doch wohl ſo, wie ich rede.

Er bejahte es.

(§. 118.) Sokrates. Ich rede aber ſo wegen des Folgenden, indem ich möchte, daß du hierin gleicher Meinung mit mir ſeieſt. Mir nämlich ſcheint es, daß nicht nur die Größe an ſich niemals zugleich groß und klein ſein wolle, ſondern daß auch die Größe in uns niemals das Kleine an ſich kommen oder von ihm überragt werden wolle, vielmehr immer das Eine von Zweien ſtatt finde, daß ſie entweder fliehe und unter der Hand ausweiche, wenn ihr Gegentheil, das Kleine, gegen ſie herandringt, oder daß ſie, wenn Dieſes herankommt, untergehe. Aber der Kleinheit Stand haltend und ſie an ſich kommen laſſend, etwas Anderes ſein, als was ſie war, wollte ſie nicht [2]), wie etwa

[1]) D. h. diplomatiſch genau. Anb. wie Geſchichtſchreiber.

[2]) D. h. ſich von ihr occupiren laſſen, eine reale Verbindung mit ihr eingehen. Göß: bleibt ſie aber und hat die Kleinheit in ſich aufgenommen, ſo wird ſie nicht mehr das Andere, das ſie war, ſein wollen. Wyttenbach verbindet den Satz mit ἢ προσελθ. quum venerit contrarium, perit exspectans et suscipiens parvitatem. Man ſucht auch zu ändern, z. B. H. Schmidt II, S. 43. εἶναι ἔτι ὅπερ ἦν, ſt. εἶν. ἕτερ. ἢ ὅπερ ἦν: aushaltend aber die Kleinheit und dann noch ſein, was ſie war (Kleinheit und Größe zugleich), will ſie nicht, mit Berufung auf den gleichfolgenden Ausdruck in dem Satz οὐ δὲ ἄλλο οὐδ. τ. ἐναντ. ἔτι ὂν ὅπερ ἦν ἅμα τοὐν. γίγνεσθαί τε καὶ εἶναι. Allein beide Sätze als Parallelen genommen, ſo entſprechen die Worte οὐκ ἐθέλ. — ὅπερ ἦν im erſten nicht dem Participialſatz ἔτι ἦν, ſondern dem Infinitivſatz οὐκ ἐθέλει — τοὐν. γίγν. κ. εἶν. im zweiten, und es kann daher dem τοὐν. γίγν. entſprechend nicht ἔτι, ſondern

ich[1]), der ich die Kleinheit an mich kommen lasse und ihr Stand halte und noch bin, der ich bin, auch als Kleiner dieser Selbige bin. Jene[2]) aber hat es nicht gewagt, als groß, wie sie ist, klein zu sein. Ganz auf die gleiche Weise aber will auch das Kleine in uns niemals groß werden, noch sein, noch auch irgend ein Anderes von den Entgegengesetzten will, während es noch ist, was es war, zugleich das Entgegengesetzte werden und sein, sondern entweder [p. 103] zieht es ab, oder es geht bei dieser Veränderung unter.

In allen Stücken, erwiderte Kebes, erscheint es mir also.

51. (§. 119.) Und Einer von den Anwesenden, der Dies hörte, — wer es aber war, erinnere ich mich nicht deutlich, — sagte: Bei den Göttern, hat man sich nicht in unseren früheren Erörterungen gerade über das Gegentheil von Dem verständigt was jetzt behauptet wird, daß nämlich aus dem Kleineren das Größere werde und aus dem Größeren das Kleinere, und daß für

muß ἕτερον heißen; dagegen kann man im ersten Satz ein ähnliches Participium ohne Anstand suppliren: τὴν σμικρ. οὐκ ἐθέλ. ἅ τι οὐ σαν ὅπερ ἦν εἶν. ἕτερον. Der Sinn bleibt sich so und so gleich: Die Größe will nicht die Kleinheit aufnehmen, und in Folge davon etwas Anderes sein als sie war, nämlich statt Größe zugleich ihr Gegentheil, Größe mit Kleinheit (vgl. §. 120.).

[1]) D. h. wie ich als concrete Person an Beidem, der Kleinheit und Größe, Theil haben kann, ohne die Identität meiner Person aufzugeben, da jene für diese nur zufällige Attribute sind, nicht wesentliche. Den Gegensatz, der in ὥσπερ ἐγώ wegen des vorhergehenden οὐκ ἐθ. liegt; nehmen Andere nicht an, sondern verstehen ὥσπερ affirmativ: „gerade so wie ich Kleinheit annehmend, klein bin." Man muß zum Verständniß §. 116. 117 das von Simmias Gesagte und weiterhin §. 119 berücksichtigen.

[2]) Nämlich die Größe an sich.

das Entgegengesetzte ohne Weiteres diese Art des Werdens aus dem Entgegengesetzten gelte? Jetzt aber, dünkt mir, wird behauptet, daß Dieses ja niemals statt finde.

Und Sokrates, das Haupt nach ihm hinwendend, als er es gehört hatte, erwiderte:

Brav, daß du daran erinnerst hast[1]), sagte er; indessen bedenkst du den Unterschied nicht, der zwischen dem jetzt und dem damals Behaupteten statt findet. Denn damals wurde behauptet daß aus einem entgegengesetzten Ding das entgegengesetzte Ding werde; jetzt aber, daß das Entgegengesetzte selbst niemals ein ihm selbst Entgegengesetztes werden könne, weder das in uns noch das nach seiner Beschaffenheit an sich. Damals[2]) nämlich, mein Lieber, handelten wir von Dingen, welche die Gegensätze bei sich haben, sie benennend nach der Benennung dieser; nun aber von diesen selbst, von welchen, weil sie mit ihnen verbunden sind, jene so benannten Dinge ihre Benennung haben. Von diesen selbst aber behaupten wir, daß sie wohl niemals ein Werden aus einander zulassen wollen.

(§. 120.) Und zugleich auf den Kebes blickend, sprach er:

Sokrates. Es hat doch wohl, sagte er, o Kebes, nicht auch dich Etwas von Dem angefochten, was Dieser sagte?

Dieses Mal, erwiderte Kebes, befinde ich mich nicht in dem Fall; doch will ich damit nicht sagen, daß mich nicht Manches noch anfechte[3]).

Sokrates. Darüber also, fuhr er fort, sind wir schlecht-

[1]) And. Im Gedächtniß behalten hast du das brav, aber nicht aufgefaßt u. s. w.

[2]) §. 42 ff.

[3]) Ast: καὶ τοιοῦτό τι λέγω ὡς οὐ πολλά με ταρ: „und ich gestehe, daß mich so Etwas nicht aufficht."

hin einverstanden, daß ein Entgegengesetztes niemals das ihm selbst Entgegengesetzte sein werde.

In alle Wege, sagte Kebes.

52. Sokrates. Beachte mir denn auch noch Folgendes, sagte er, ob du dich mit mir verständigen wirst! — du nennst Etwas warm und kalt?

Kebes. Ich, ja!

Sokrates. Etwa Dasselbe, was Schnee und Feuer?

Kebes. Beim Zeus, nicht doch!

Sokrates. Sondern etwas Anderes als Feuer ist das Warme, und etwas Anderes als Schnee das Kalte?

Kebes. Ja.

Sokrates. Aber Das doch, denke ich, nimmst du an, daß Schnee als solcher, wenn er das Warme an sich kommen läßt, wie wir im Vorigen gezeigt haben, nimmermehr sein könne, was er war, nämlich Schnee und dabei Warmes, sondern, daß er, wenn das Warme herandringt, entweder demselben unter der Hand ausweicht oder untergeht.

Kebes. Allerdings.

Sokrates. Und hinwiederum, daß das Feuer; wenn das Kalte hervordringt, entweder vor demselben unter der Hand entweiche oder untergehe, niemals jedoch es wagen werde, die Kälte an sich kommen zu lassen, und noch zu sein, was es war, Feuer und Kaltes.

(§. 121.) Du hast Recht, sagte Kebes.

Sokrates. Es ist also, fuhr er fort, bei Einigem der Art so, daß nicht nur die Idee selbst für alle Zeiten den ihr eigenen Namen für sich in Anspruch nimmt, sondern auch noch etwas Anderes, was zwar nicht sie selbst ist, aber doch stets, so lange es da ist, ihre Form trägt. Vielleicht wird aber, was ich meine, noch

deutlicher durch Folgendes. — Das Ungerade muß doch wohl immer den Namen haben, den wir eben da aussprechen; oder nicht?

Kebes. Allerdings.

Sokrates. Aber unter allem Seienden nur Dieses? — Denn darnach frage ich, — oder auch noch etwas Anderes, was zwar nicht Dasselbe ist mit dem [p. 104] Ungeraden, dem man aber doch neben seinem eigenen Namen auch immer noch diesen geben muß, weil es an sich so beschaffen ist, daß es vom Ungeraden niemals im Stiche gelassen wird? Ich will aber damit Das ausdrücken, was sowohl an der Dreiheit als vielem Anderen sich zeigt. Betrachte es aber an der Dreiheit. Dünkt dir nicht, daß sie immer sowohl mit ihrem eigenen Namen bezeichnet werden müsse, als auch mit dem des Ungeraden, obgleich dieses nicht Dasselbe ist, was die Dreiheit? Und doch ist nicht nur die Dreiheit, sondern auch die Fünfheit und die ganze Hälfte der Zahlen an sich so beschaffen, daß jede derselben, obgleich nicht Dasselbe, was das Ungerade, doch immer ungerade ist. Und hinwiederum die Zwei und die Vier und sofort die ganze andere Reihe der Zahlen sind, obgleich nicht Dasselbe, was das Gerade, doch je derselben immer gerade. Gibst du Das zu oder nicht?

(§. 122.) Kebes. Wie sollte ich nicht? erwiderte er.

Sokrates. So merk' auf, sagte er, was ich damit klar machen will. Es ist aber Folgendes: — Sichtlich lassen nicht nur Jene, die Entgegensetzten [1]), einander nicht an sich kommen, sondern auch alle solche Dinge, welche, ohne gerade einander entgegengesetzt zu sein, doch die Entgegengesetzten immer bei sich haben, auch diese sehen sich offenbar so an, daß sie diejenige Idee nicht an sich kommen lassen, welche der mit ihnen verbundenen ent-

[1]) Nämlich die einem Gattungsbegriff sich subsumirenden Art- und Einzelbegriffe, z. B. Dreiheit und Drei.

gegengesetzt ist, sondern, wenn jene eindringt, entweder untergehen oder unter der Hand ausweichen. Oder werden wir nicht behaupten, daß die Drei eher sowohl untergehen, als was immer sonst erleiden werde, ehe sie Stand hielte, während sie noch Drei ist, bis sie gerade geworden?

Allerdings, sagte Kebes.

Sokrates. Und doch, fuhr er fort, ist die Zweiheit der Dreiheit nicht entgegengesetzt.

Kebes. Freilich nicht.

Sokrates. Also nicht nur die entgegengesetzten Ideen halten nicht Stand, wenn eine auf die andere eindringt, sondern auch gewisse andere Begriffe halten gegen das Eindringen der Gegensätze nicht Stand.

Kebes. Sehr wahr, was du sagst, erwiderte er.

53. Sokrates. Willst du nun, fuhr er fort, daß wir, wenn wir anders im Stande sind, bestimmen sollen, von welcher Art diese Begriffe sind?

Kebes. Allerdinds.

Sokrates. Sollten es nun wohl nicht, o Kebes, erwiderte er, diejenigen sein, welche Das, wovon sie Besitz nehmen, nicht nur zwingen, seine [1]) eigene Idee festzuhalten, sondern, daß es immer auch noch irgend ein Entgegengesetztes haben muß [2])?

[1]) Wie die Dreiheit dem Ding, mit dem sie sich verbindet, nicht nur die Idee der Dreiheit, die durch diese Verbindung direct seine eigene Idee (αὑτοῦ auf ὅ τι κατ. bezogen) ist, sondern auch indirect den Begriff des Ungeraden einprägt. And. αὑτοῦ, ihre eigene Idee."

[2]) Wir acceptiren die von H. Schmidt II, S. 54 ff. festgestellte Lesart: ἀλλὰ καὶ ἐναντίον δεῖ ἀεί τινος αὐτῷ, „sondern es ist ihm auch nöthig," als Anakoluthon. Heind. liest: ἀλλὰ καὶ ἐναντίον αὐτοῦ (statt αὐτῷ) ἀεί τινος, „sondern auch die eines Entgegengesetzten selbst." Schl. streicht αὐτῷ.

(§. 123). Kebes. Wie meinst du?

Sokrates. Wie wir eben sagten. Denn du weißt ja doch, daß Demjenigen, wovon die Idee der Drei Besitz nimmt, nothwendig ist, nicht bloß Drei zu sein, sondern auch ungerade.

Kebes. Allerdings.

Sokrates. Und zu einem Solchen, behaupten wir, könne diejenige Idee niemals kommen, welche jener Form, die Dieses bewirkt, entgegengesetzt ist.

Kebes. Nicht wohl.

Sokrates. Bewirkt aber hat es doch die ungerade Form?

Kebes. Ja.

Sokrates. Entgegengesetzt aber ist dieser die des Geraden?

Kebes. Ja.

Sokrates. In der Drei also wird die Idee des Geraden niemals vorhanden sein? [1]).

Kebes. Gewiß nicht.

Sokrates. Untheilhaftig also des Geraden ist die Drei?

Kebes. Untheilhaftig.

Sokrates. Ungerade also die Dreiheit?

Kebes. Ja.

Sokrates. Was ich also bestimmen zu wollen sagte, von welcher Beschaffenheit die Begriffe seien, welche, obgleich sie einem gewissen Anderen nicht entgegengesetzt sind, doch Dieses, wie ein Entgegengesetztes [2]), nicht an sich kommen lassen, wie z. B. jetzt die Dreiheit, obgleich sie dem Geraden nicht entgegengesetzt ist, darum Dieses noch keineswegs an sich kommen läßt, — denn sie

[1]) ἥξει, wörtlich: in die Drei wird — gekommen sein.

[2]) Schleierm. und And. αὐτῷ τὸ ἐναντίον, „doch dessen Gegen-

bringt immer das demselben Entgegengesetzte mit herbei, — und so auch die Zweiheit in ihrer Beziehung zum Ungeraden, und das Feuer zum Kalten, und so gar vieles [p. 105] Andere [1]); — so siehe denn

theil," was aber geradezu den falschen Sinn gibt. Denn αὐτ. τ. ἐναντ. muß mit dem vorhergehenden τινι Ein Subjekt sein; eben dieses τι, dieses gewisse Andere, das Gerade, ist Das, was, obgleich der Dreiheit nicht direct entgegengesetzt, doch von ihr nicht aufgenommen wird, nicht aber sein Gegentheil, welches ja das mit der Dreiheit verbundene Ungerade wäre. Statt αὐτῷ lesen daher Andere αὐτό: „das Entgegengesetzte selbst," wie der Ausdruck §. 119 steht. Allein auch diese Umschreibung des τι wäre seltsam, da ja die Worte οὐκ ἐναντ. τινὶ ὄντα ausdrücklich die Bezeichnung des τι als ἐναντ. gegenüber dem ποῖα negiren. Andere deliren daher τὸ ἐναντ. ganz; will man ändern, so sichert ὡς ἐναντ. den Sinn am Besten.

[1]) Eine andere Erklärung dieser schwierigen Stelle ist die, daß in dem Satz τὸ γὰρ — ἐπιφέρει das αὐτῷ von ἐπιφέρει abhängig genommen und dann so gegeben wird: „denn die Dreiheit führt ihm (dem Geraden) immer sein Gegentheil (das Ungerade) zu oder richtiger entgegen." Sodann wird der folgende Satz: μὴ μόνον μηδέποτε δέξασθαι so gefaßt: „nicht nur direkte Gegensätze schließen sich aus, sondern auch Jenes, der indirekte Gegensatz, die Dreiheit, welches immer den ihm zugleich innewohnenden direkten Gegensatz, das Ungerade, Dem, auf welches es eindringt, (nämlich dem Geraden) zu- oder entgegenführt, kann als Entgegenführendes das Gegentheil des von ihm Entgegengeführten, das Gerade, niemals an sich kommen lassen." — Mit Recht bemerkt H. Schmidt (II. S. 59 ff.) hiegegen, daß nach dieser Auffassung hier die indirekten Gegensätze (Dreiheit, Schnee, Seele) als angreifend gegen die direkten (Gerades, Wärme, Tod) auftreten würden, während Platon das ἐπιέναι sonst nur von diesen aussage (wenn er gleich übrigens mit der Folgerung zu Viel sagt, daß also die Seele dann, wenn der Tod kommt,

zu, ob du es etwa so bestimmen willst: daß nicht nur das Entgegengesetzte das Entgegengesetzte nicht an sich kommen lasse, sondern daß auch Jenes, welches zu Dem, auf Das es selbst eindringt, irgend ein Entgegengesetztes mit herbeibringt, als das Herbeibringende selbst, den Gegensatz des Herbeigebrachten niemals an sich kommen lasse. (§. 124.) Erinnere dich aber noch einmal; denn es ist nicht übel, es öfters zu hören. Die Fünf wird die Idee des Geraden nicht an sich kommen lassen, noch die Zehn, das Zweifache davon, die des Ungeraden. Dieses selbst nun ist zwar auch einem Anderen entgegengesetzt [1]), wird aber doch die Idee des

den Leib vorher verlassen und dem Tode entgegen gehen müßte; das Verlassen liegt nicht in ἐπιέναι). ἐπιέναι kann nach Platon's Darstellung sichtlich nur von solchen Begriffen gesagt werden, welche entweder coordinirt (Gerades und Ungerades), oder nach ihrer Quantität die weiteren und höheren sind (Ungerades gegen Dreiheit, Dreiheit gegen die Drei). Man muß daher die oben gegebene Heindorf'sche Auffassung festhalten. Hiebei wird aber ἐπιέναι nicht, wie H. Schmidt meint, in anderem Sinn genommen, als sonst. Das Wort bezeichnet die Beziehung eines Begriffs auf einen andern, dessen Resultat eine Occupation des letzten, eine reale Verbindung mit ihm ist, und es kann daher immer supplirt werden ἵνα κατάσχῃ. Diese Occupation, als vollendete Handlung gedacht, wird durch κατασχεῖν, ἥκειν ἐπί, venisse (§. 123. 125), ἐνεῖναι (§. 122) bezeichnet; als beginnende, versuchte Handlung durch ἐπιέναι, προσιέναι. Letzteres ist hier der Fall; denn das ἐπιφέρειν τὸ ἐναντ. tritt nicht erst dann ein, wenn die Occupation vollendet ist, sondern mit ihrem Prozeß.

[1]) Wir finden es keineswegs mit H. Schmidt a. a. O. S. 69 f. sachwidrig, daß Platon seinen Satz auch an einem Begriff erläutert, der zwar selbst auch in einem direkten Gegensatz steht, wie das Zweifache zum numerisch Einfachen oder

Ungeraden nicht in sich aufnehmen, und ebenso das Anderthalbe und sonstige Zahlen dieser Art, überhaupt alles Halbe, nicht die des Ganzen, und hinwiederum so das Drittheil und alle Zahlen dieser Art, — wenn du anders folgst und es dir eben so erscheint.

Kebes. Durchaus erscheint es mir eben so, sagte er, und folge ich.

54. Sokrates. Wiederhole es mir denn, sagte er, noch einmal von vorn herein, und antworte mir dabei nicht so, wie ich frage, sondern in anderen Ausdrücken, mich nachahmend. Ich sage Dies aber darum, weil, wie ich sehe, außer jener ersten sicheren Beantwortung, von der ich gesprochen [1]), aus dem jetzt Gesprochenen noch eine andere Sicherheit sich ergibt. Denn wenn du mich fragen würdest, was wohl in einem Körper, welcher warm ist, vorhanden sein werde, so werde ich dir nicht jene zwar sichere, aber ungebildete Antwort geben, daß wohl Wärme in ihm sei, sondern dem Bisherigen gemäß eine feinere, nämlich, daß wohl Feuer in ihm sei. Und fragst du mich, was in einem Leibe vorhanden sein werde, welcher krank ist, so werde ich nicht sagen, daß eine Krankheit in ihm sei, sondern wohl ein Fieber; und was in einer Zahl vorhanden sei, wenn sie ungerade ist, werde ich nicht sagen, daß wohl Ungeradheit in ihr ist, sondern Einheit, und so in allen

Halben, zugleich aber durch seine untrennbare Verbindung mit dem Begriff des Geraden auch in indirektem Gegensatz zum Ungeraden steht. So steht auch die Seele direkt dem Leibe entgegen, indirekt durch ihre Verbindung mit der Idee des Lebens dem Tode. Die Einfügung einer Negation vor ἐναντίον „das Doppelte ist einem Anderen nicht entgegengesetzt, wird aber doch u. s. w.," würde daher zwar dieses Beispiel den übrigen analoger gestatten, ist aber doch wohl nicht nöthig.

[1]) Vgl. §. 112. 113.

anderen Fällen. Aber sieh zu, ob du jetzt zur Genüge verstehst, was ich will.

(§. 125.) Kebes. Ganz zur Genüge, sagte er.

Sokrates. Antworte nun, fuhr er fort, was wohl in einem Körper, der lebendig ist, vorhanden sein werde?

Kebes. Eine Seele wohl, sagte er.

Sokrates. Und ist Dieses immer so?

Kebes. Warum denn nicht? erwiderte er.

Sokrates. Die Seele also, wovon sie auch Besitz nehmen mochte, immer ist sie so in demselben vorhanden, daß sie Leben mit sich bringt?

Kebes. Freilich ist sie so vorhanden, sagte er.

Sokrates. Gibt es nun etwas dem Leben Entgegengesetztes oder nicht?

Kebes. Es gibt Etwas, sagte er.

Sokrates. Was?

Kebes. Das Sterben.

Sokrates. Die Seele wird also das Entgegengesetzte von Dem, was sie selbst immer herbeibringt, wohl gar niemals an sich kommen lassen, wie zufolge des Vorigen zugestanden ist?

Ja wohl, ganz sicher, sagte Kebes.

55. Sokrates. Was nun? Wie haben wir Das, was die Idee des Geraden nicht an sich kommen läßt, nur eben genannt?

Kebes. Ungerade, sagte er.

Sokrates. Und Das, was das Gerechte nicht an sich kommen läßt, und was das Künstlerische nicht an sich kommen läßt?

Kebes. Unkünstlerisch, sagte er, Jenes aber ungerecht.

Sokrates. Gut; was aber das Sterben nicht an sich kommen läßt, wie nennen wir das?

Kebes. Unsterblich, sagte er.

Sokrates. Und nun, die Seele läßt doch das Sterben nicht an sich kommen?

Kebes. Nein.

Sokrates. Also ist die Seele unsterblich?

Kebes. Unsterblich.

(§. 126.) Sokrates. Gut, sagte er; behaupten wir nun, daß Dieses erwiesen sei? oder wie dünkt dir?

Kebes. Ja, und zwar ganz zur Genüge, o Sokrates.

Sokrates. Wie nun, fuhr er fort, o Kebes? Wenn es dem Ungeraden als nothwendig zukäme, unzerstörbar zu sein, [p. 106] würde dann die Drei nicht ebenfalls unzerstörbar sein?

Kebes. Warum nicht?

Sokrates. Und wenn auch das Nichtwarme nothwendig unzerstörbar wäre, würde wohl dann, wenn Jemand etwas Warmes zum Schnee herzuführte, der Schnee nicht unter der Hand entweichen, indem er unversehrt und ungeschmolzen bliebe? Denn nicht würde er ja wohl untergehen, noch aber auch Stand halten und die Wärme an sich kommen lassen.

Kebes. Es ist wahr, was du sagst, sprach er.

Sokrates. Ebenso aber, denke ich, wenn das Nichtkalte unzerstörbar wäre, so würde wohl, wenn etwas Kaltes auf das Feuer eindränge, dieses niemals auslöschen noch untergehen, sondern unversehrt sich entfernen und entweichen.

Kebes. Nothwendig, sagte er.

Sokrates. Und nun, muß man, sprach er, nicht nothwendig von dem Unsterblichen auch so reden? Wenn nämlich das Unsterbliche zugleich unzerstörbar ist, so ist es für die Seele unmöglich, wenn das Sterben auf sie eindringt, unterzugehen. Denn das Sterben kann sie ja nach dem vorhin Gesprochenen nicht an sich kommen lassen, noch kann sie gestorben sein, ebenso wie die Drei, behaupteten wir, und

weiterhin das Ungerade nicht gerade, noch das Feuer oder gar die Wärme im Feuer kalt sein kann. — (§. 127.) Aber warum soll es nicht sein können, möchte wohl Jemand sagen, daß wenn das Gerade eindringt, das Ungerade zwar zugestandener Maßen nicht ein Gerades wird, wohl aber, wenn es untergeht, an seiner Stelle Gerades geworden sei? Gegen Den, der Dieses sagte, könnten wir es wohl nicht durchfechten, daß jenes nicht untergehe; denn das Ungerade ist nicht unzerstörbar. Ja wenn uns freilich Dieses zugestanden wäre, würden wir es leicht durchfechten, daß, wenn das Gerade eindringt, das Ungerade und die Drei sich entfernen und entweichen, und ebenso könnten wir es dann vom Feuer und vom Warmen und allem Anderen durchfechten, oder nicht?

Kebes. Allerdings.

Sokrates. Und nun, nicht auch jetzt vom Unsterblichen? Wenn uns zugestanden wird, daß es auch unzerstörbar sei, so würde wohl die Seele zu dem, daß sie unsterblich ist, auch noch unzerstörbar sein, wenn aber nicht, so bedürfte es eines anderen Beweises.

Kebes. Aber dessen bedarf es, sagte er, wenigstens deßhalb nicht. Denn kaum würde noch irgend etwas Anderes nicht Zerstörung an sich kommen lassen, wenn gar das Unsterbliche und Ewige Zerstörung an sich kommen lassen sollte.

56. (§. 128.) Wenigstens, daß der Gott, sagte Sokrates, und die Idee des Lebens selbst, und wenn noch sonst Etwas unsterblich ist, niemals untergehe, dürfte wohl, denke ich, von Allen zugestanden werden.

Kebes. Von Allen freilich, beim Zeus! sagte er, schon von Menschen und noch mehr, wie ich denke, von Göttern.

Sokrates. Wenn denn das Unsterbliche auch unverwüstlich ist, kann es dann wohl anders sein, als daß die Seele, wenn sie wirklich unsterblich ist, auch unzerstörbar sei?

Kebes. Ganz nothwendig.

Sokrates. Wenn also das Sterben gegen den Menschen anrückt, so stirbt zwar, wie es scheint, das Sterbliche an ihm; das Unsterbliche aber entweicht und entfernt sich unversehrt und unverwüstlich und geht dem Sterben unter der Hand aus dem Wege.

Kebes. Sichtlich.

Sokrates. Unfehlbar also, sagte er, o Kebes, ist die Seele etwas Unsterbliches und [p. 107] Unzerstörbares, und in Wahrheit werden unsere Seelen im Hades sein.

Kebes. Nun, wenigstens ich, o Sokrates, sagte er, weiß dagegen nichts Weiteres vorzubringen, noch irgendwie deinen Beweisgründen Glauben zu versagen. Aber wenn Simmias da oder irgend ein Anderer noch Etwas vorzubringen hat, so ist es gut, es nicht zu verschweigen, indem ich nicht wüßte, auf welche andere Gelegenheit, als die jetzt gegeben ist, es Jemand verschieben sollte, der über Fragen dieser Art Etwas reden oder hören will.

(§. 129.) Aber führwahr, fuhr Simmias fort, auch ich weiß nicht, wie ich nach dem Gesprochenen noch ungläubig sein soll. Und doch wegen der großen Bedeutung Dessen, wovon diese Reden handeln, und im Gefühl der Unzulänglichkeit der menschlichen Schwachheit, muß ich nothgedrungen noch bei mir selbst einigen Unglauben über das Gesagte hegen.

Und nicht so nur[1]), sagte Sokrates, o Simmias, sondern mit Recht sagst du Dieses, und selbst die ersten Grundsätze, auch wenn sie euch glaubhaft sind, müssen doch noch genauer untersucht werden; und wenn ihr diese genügend auseinander gesetzt habet, werdet ihr, denke ich, dem Beweis folgen, so weit es einem

[1]) Nämlich nothgedrungen.

Menschen nur möglich ist, ihn zu verfolgen; und wenn euch Dieses deutlich geworden, werdet ihr nach nichts Weiterem suchen.

Simmias. Wahr ist, sagte er, was du sprichst.

57. Sokrates. Aber Das freilich, sagte er, o Männer, ist mit Recht zu bedenken, daß, wenn die Seele unsterblich, sie ja sorgfältiger Pflege bedarf nicht für diese Zeit allein, welche Das, was wir Leben nennen, begreift, sondern für alle Zeit, und die Gefahr dürfte ja nun erst eine furchtbare zu sein scheinen, wenn Einer sie versäumen würde.

(§. 130.) Denn zwar wenn der Tod eine Lostrennung von Allem wäre, so wäre es für die Schlechten ein rechter Glücksfall, wenn sie gestorben, zugleich sowohl vom Leibe losgetrennt zu sein, als auch von ihrer Schlechtigkeit mit der Seele. Nun aber, da diese ja sichtlich unsterblich ist, kann es wohl für sie keine andere Flucht vor dem Bösen geben und kein Heil, als so gut und vernünftig als möglich zu werden. Denn kein anderes Gut begleitet die Seele in den Hades, als ihre Bildung und was ihre Nahrung war, was dann auch, wie man sagt, dem Vollendeten den größten Nutzen und Schaden bringt sogleich beim Beginne der Reise dorthin. Man sagt aber also[1]), daß jeden Vollendeten sein Daimon[2]), jener, dem er für's Leben zugetheilt worden, an einem

[1]) Man nannte diesen Theil des Phaidon die Nekyia, Todtensage, welchen Namen besonders der eilfte Gesang der Odyssee führte. Gleichartige Mythen enthält der Gorgias p. 512 ff., und das zehnte Buch der Republik p. 614 ff. Platon verwebt hier wohl pythagoreische Elemente mit denen des religiösen Volksglaubens.

[2]) Vgl. Sympos. p. 202 über die Vorstellung von Daimonen als Mittelwesen zwischen den Göttern und Menschen. Die Idee eines jedem Menschen zugetheilten Daimons war im Alterthum allgemein verbreitet.

Kebes. Ganz nothwendig.

Sokrates. Wenn also das Sterben gegen den Menschen anrückt, so stirbt zwar, wie es scheint, das Sterbliche an ihm; das Unsterbliche aber entweicht und entfernt sich unversehrt und unverwüstlich und geht dem Sterben unter der Hand aus dem Wege.

Kebes. Sichtlich.

Sokrates. Unfehlbar also, sagte er, o Kebes, ist die Seele etwas Unsterbliches und [p. 107] Unzerstörbares, und in Wahrheit werden unsere Seelen im Hades sein.

Kebes. Nun, wenigstens ich, o Sokrates, sagte er, weiß dagegen nichts Weiteres vorzubringen, noch irgendwie deinen Beweisgründen Glauben zu versagen. Aber wenn Simmias da oder irgend ein Anderer noch Etwas vorzubringen hat, so ist es gut, es nicht zu verschweigen, indem ich nicht wüßte, auf welche andere Gelegenheit, als die jetzt gegeben ist, es Jemand verschieben sollte, der über Fragen dieser Art Etwas reden oder hören will.

(§. 129.) Aber führwahr, fuhr Simmias fort, auch ich weiß nicht, wie ich nach dem Gesprochenen noch ungläubig sein soll. Und doch wegen der großen Bedeutung Dessen, wovon diese Reden handeln, und im Gefühl der Unzulänglichkeit der menschlichen Schwachheit, muß ich nothgedrungen noch bei mir selbst einigen Unglauben über das Gesagte hegen.

Und nicht so nur[1]), sagte Sokrates, o Simmias, sondern mit Recht sagst du Dieses, und selbst die ersten Grundsätze, auch wenn sie euch glaubhaft sind, müssen doch noch genauer untersucht werden; und wenn ihr diese genügend auseinander gesetzt habet, werdet ihr, denke ich, dem Beweis folgen, so weit es einem

[1]) Nämlich nothgedrungen.

Menschen nur möglich ist, ihn zu verfolgen; und wenn euch Dieses deutlich geworden, werdet ihr nach nichts Weiterem suchen.

Simmias. Wahr ist, sagte er, was du sprichst.

57. Sokrates. Aber Das freilich, sagte er, o Männer, ist mit Recht zu bedenken, daß, wenn die Seele unsterblich, sie ja sorgfältiger Pflege bedarf nicht für diese Zeit allein, welche Das, was wir Leben nennen, begreift, sondern für alle Zeit, und die Gefahr dürfte ja nun erst eine furchtbare zu sein scheinen, wenn Einer sie versäumen würde.

(§. 130.) Denn zwar wenn der Tod eine Lostrennung von Allem wäre, so wäre es für die Schlechten ein rechter Glücksfall, wenn sie gestorben, zugleich sowohl vom Leibe losgetrennt zu sein, als auch von ihrer Schlechtigkeit mit der Seele. Nun aber, da diese ja sichtlich unsterblich ist, kann es wohl für sie keine andere Flucht vor dem Bösen geben und kein Heil, als so gut und vernünftig als möglich zu werden. Denn kein anderes Gut begleitet die Seele in den Hades, als ihre Bildung und was ihre Nahrung war, was dann auch, wie man sagt, dem Vollendeten den größten Nutzen und Schaden bringt sogleich beim Beginne der Reise dorthin. Man sagt aber also[1]), daß jeden Vollendeten sein Daimon[2]), jener, dem er für's Leben zugetheilt worden, an einem

[1]) Man nannte diesen Theil des Phaidon die Nekyia, Todtensage, welchen Namen besonders der eilfte Gesang der Odyssee führte. Gleichartige Mythen enthält der Gorgias p. 512 ff., und das zehnte Buch der Republik p. 614 ff. Platon verwebt hier wohl pythagoreische Elemente mit denen des religiösen Volksglaubens.

[2]) Vgl. Sympos. p. 202 über die Vorstellung von Daimonen als Mittelwesen zwischen den Göttern und Menschen. Die Idee eines jedem Menschen zugetheilten Daimons war im Alterthum allgemein verbreitet.

gewissen Ort zu führen übernimmt, wo die daselbst versammelten über sich Gericht halten lassen, und dann in den Hades reisen müssen mit jenem Führer, dem der Auftrag geworden ist, die von Hienieden auf der Reise dorthin zu geleiten. Nachdem sie aber dort erlangt haben, was ihnen zu erlangen gebührt, und die nöthige Zeit geblieben sind, so bringt sie ein anderer Führer wieder hieher in vielen und langen Umläufen von Zeit. Es ist aber also die Reise nicht, wie der Telephos [1]) des Aischylos sich ausdrückt. Denn [p. 108] dieser sagt, eine gerade Bahn führe zum Hades. Sie scheint mir aber weder eine gerade noch die einzige zu sein. Denn sonst bedürfte es der Führer nicht; denn Niemand könnte nach irgend einer Richtung hin fehlen, wenn nur Ein Weg wäre. Nun aber scheint er viele Kreuz- und Umwege zu haben. Aus den hier geltenden frommen Uebungen und Gebräuchen [2]) schließend, behaupte ich Das. (§. 131.) Die geordnete und vernünftige Seele nun folgt und mißkennt ihre gegenwärtige Lage nicht; die aber welche mit Begier am Leibe haftet, wie ich im Vorigen sagte, nach dem sie sich lange Zeit um denselben und um den sichtbaren Ort unstät umgetrieben hat, geht unter vielem Widerstreben und vielen Leiden mit Gewalt und mit Mühe von dem beauftragten Daimon geführt von hinnen. Wenn sie aber da anlangt, wo die andern

[1]) Telephos, Sohn des Herakles und der Auge, in der Fremde erzogen, findet seine Mutter mit Hülfe des Orakels wieder als Königin von Mysien, wird dort König, schlägt die auf ihrem Zug gegen Troja einfallenden Hellenen, wird aber von Achilleus verwundet und konnte nur durch den Speer desselben geheilt werden. Das Drama des Aischylos, wie eines von Sophokles und Euripides über diesen Stoff, ist verloren.

[2]) Die Todtengebräuche, besonders die Sitte an Kreuzwegen jeden Monat für die Todten Opfer und Spenden zu bringen.

andern sind, so wird sie, die unreine und die Etwas von der Art gethan hat, daß sie entweder ungerechte Mordthaten verübt oder sonst Dinge von der Art gewirkt hat, welche damit verwandt und verwandter Seelen Werke sind, Jeder fliehen und ihr ausweichen und weder ihr Reisegefährte noch ihr Führer sein wollen; sie aber irrt, in gänzlicher Hilflosigkeit befangen, umher, bis gewisse Zeiten um sind, nach deren Verfluß sie durch eine Nothwendigkeit in die ihr gebührende Behausung gebracht wird. Die aber, welche rein und mit Maaß das Leben durchlaufen hat, erhält Götter als Reisegefährten und Führer, und es bewohnt jede den ihr zukommenden Ort.

58. (§. 132.) Es gibt aber viele und wunderbare Oerter der Erde, und sie selbst ist, wie ich von Jemand [1]) überzeugt worden bin, weder von der Beschaffenheit noch dem Umfang, wie sie Diejenigen, die von der Erde zu reden pflegen, sich denken.

Und Simmias sagte, wie meinst du Dieses, o Sokrates? Denn über die Erde habe auch ich schon Vieles vernommen, Das aber, was deine Ueberzeugung begründet, nicht. Gerne möchte ich es also hören.

Sokrates. Nun freilich, o Simmias, dünkt mir das keine Glaukoskunst [2]) zu sein, zu erzählen, was Das ist; aber freilich, daß es auch wahr sei, Das zu zeigen, scheint mir selbst für die Kunst des Glaukos zu schwierig zu sein, und eines Theils würde ich es vielleicht nicht einmal vermögen, andern Theils aber, wenn ich es auch verstände, würde, dünkt mir, o Simmias, gerade mein Leben für die Länge dieser Erörterung nicht genügen. Doch die Ge-

[1]) Wahrscheinlich ist hier eine pythagoreische Quelle gemeint.

[2]) Ob dieses Sprichwort von dem Metallgießer Glaukos aus Chios, berühmt durch ein Weihgeschenk, das er für den König Alyattes II. von Lydien arbeitete, oder von welchem anderen Glaukos es herrührt, ist nicht festgestellt.

stalt der Erde, wie sie nach der von mir gewonnenen Ueberzeugung beschaffen sei, und die Oerter derselben hindert mich Nichts zu schildern.

Aber, sagte Simmias, auch dieses genügt.

Sokrates. Ich bin also, fuhr er fort, überzeugt worden, daß sie fürs Erste, wenn sie, rund, wie sie ist, in der Mitte des [p. 109] Himmels sich befindet, weder der Luft noch irgend eines anderen solchen Nothmittels bedürfe, um nicht zu fallen, sondern daß die allseitige Gleichheit des Himmels mit sich selbst und das Gleichgewicht der Erde selbst hinreichend sei, sie zu halten. Denn ein im Gleichgewicht geordneter Körper, in die Mitte eines anderen gleichen gesetzt, kann keine Veranlassung haben, mehr oder weniger nach irgend einer Richtung hin sich zu neigen, sondern wird in gleicher Haltung ungeneigt bleiben. Fürs Erste also, fuhr er fort, bin ich hievon überzeugt worden.

(§. 133.) Und zwar ganz mit Recht, sagte Simmias.

Sokrates. Sodann, sagte er, daß sie etwas gar Großes sei, und daß wir vom Phasis bis zu den Säulen des Herakles nur in einem kleinen Theil, wie Ameisen und Frösche um einen Sumpf, um das Meer herum wohnen, und daß noch viele Andere anderswo in vielen solchen Oertern wohnen. Denn es gebe überall um die Erde herum viele nach Gestalt und Größe ganz verschiedenartige Austiefungen, in welche das Wasser und der Nebel und die Luft sich zusammen ergossen haben; die Erde selbst aber liege rein im reinen Himmel, in welchem die Gestirne sind, und welchen die Meisten Derjenigen, die über solche Gegenstände zu reden pflegen, Aether nennen, dessen Niederschlag nun jene Stoffe seien, und die nun unaufhörlich in die Austiefungen der Erde sich zusammen ergießen. (§. 134.) Wir nun, die wir in ihren Austiefungen wohnen, bemerken Das nicht und seien der Meinung, oben auf der Erde zu wohnen, wie wenn Einer der mitten auf dem Grunde der See wohnte, der

Meinung wäre, auf dem Meere zu wohnen, und indem er durch das Wasser hindurch die Sonne und die übrigen Gestirne sähe, glaubte, das Meer sei der Himmel, zufolge seiner Schwerfälligkeit aber und Schwachheit noch niemals an die Oberfläche des Meeres gekommen wäre, noch, aus dem Meere auftauchend und emporbringend bis in den hiesigen Raum, jemals gesehen, oder von einem Anderen, der es gesehen, vernommen hätte, wie viel reiner und schöner dieser, als der bei ihnen ist. Gerade ebenso nun gehe es uns. Denn während wir in einer Austiefung der Erde wohnen, seien wir der Meinung, oben auf derselben zu wohnen und nennen die Luft Himmel, als ob sie der Himmel wäre, durch welchen die Sterne wandeln. Davon sei aber gleichfalls Das der Grund, daß wir aus Schwachheit und Schwerfälligkeit nicht im Stande seien, bis zur äußersten Luft durchzudringen; denn wenn Jemand bis zu der Oberfläche derselben kommen oder, sich beflügelnd, hinauffliegen könnte, so betrachtete er emportauchend, wie die aus dem Meere emportauchenden Fische die Dinge hier besähen, — gerade so betrachte ein Solcher auch die Dinge dort, und wenn die Natur fähig wäre in dieser Anschauung auszuhalten, so würde er erkennen, daß jenes der wahrhaftige Himmel und das wahrhaftige Licht, und die wahrhaftige [p. 110] Erde sei. (§. 135.) Denn diese Erde und die Steine und der ganze Raum hier sind verderbt und zerfressen, wie, was im Meere ist, vom Salzwasser. Denn weder wächst im Meere etwas Erwähnenswerthes, noch ist, um es kurz zu sagen, etwas Vollkommenes darin, Klüfte aber und Sand und ungeheurer Schlamm und Kothtiefen gibt es da, wo irgend noch Erde ist, und Dinge die auch in keiner Weise werth wären, mit den Schönheiten bei uns verglichen zu werden. Hinwiederum aber würden die dortigen noch bei weitem herrlicher als die bei uns erscheinen. Denn wenn ich noch eine schöne Sage erzählen darf, so ist es schon hörenswerth, o

Simmias, wie die Dinge, welche auf der Erde unmittelbar unter dem Himmel sind, wirklich beschaffen seien.

Aber führwahr, sagte Simmias, o Sokrates, wir wohl möchten diese Sage gerne hören.

59. (§. 136.) Man sagt also, fuhr er fort, o Freund, fürs Erste sei diese Erde, wenn man sie von Oben beschauen könnte, so anzusehen, wie die zwölflederigen Bälle, bunt, von verschiedenen Farben, von denen man auch an den Farben hier, deren sich die Maler bedienen, gleichsam Proben habe, dort aber bestehe die ganze Erde aus solchen, und dazu noch weit glänzenderen und reineren als diese. Der eine Theil sei nämlich purpurfarbig und von wunderbarer Schönheit, der andere goldfarbig, der dritte ganz weiß, weißer als Gyps oder Schnee, und so sei sie aus den übrigen Farben in gleicher Weise zusammengefügt, und zwar aus noch mehreren und schöneren, als wir je gesehen haben. Denn selbst jene Austiefungen derselben, mit Wasser und Luft angefüllt, wie sie sind, gewähren eine Art von Farbenbild, indem sie in bunter Mischung der verschiedenen Farben erglänzen, so daß sie sich dem Auge als Ein gedrängtes buntes Farbenbild darstellen.

Auf dieser also beschaffenen Erde aber wachsen die Gewächse in entsprechender Weise, Bäume sowohl als Blumen und die Früchte. Und hinwiederum haben die Berge und die Steine in entsprechender Weise Glätte [1]) und Durchsichtigkeit und schönere Farben, und die hier so beliebten Steinchen seien Theile derselben, wie der Karneol, Jaspis, Smaragd und dergleichen. Dort aber seien alle ohne Ausnahme so beschaffen und noch schöner als diese. (§. 137.) Die Ursache davon aber sei, daß jene Steine rein seien und nicht zernagt und verderbt, wie die hiesigen durch Fäulniß und Salzsäure von

[1]) And. Vollkommenheit, τελειότητα.

den Wassern, die sich hier zusammen ergossen haben, welche den Steinen und der Erde und den verschiedenen Thieren und Pflanzen häßliche Formen und Krankheiten verursachen. Die Erde selbst aber sei mit allen diesen Dingen ausgeschmückt und zudem noch mit Gold und Silber und Anderem [p. 111] dergleichen mehr. Denn sichtbar trete dieses Alles da hervor. [1]) indem es in Masse und groß und überall auf der Erde vorhanden sei, so daß sie zu sehen, ein Schauspiel seliger Beschauer sei.

Lebendige Wesen aber seien viele auf ihr, unter Anderen auch Menschen, von denen die Einen in dem Binnenlande wohnen, die Anderen aber um die Luft herum, wie wir um das Meer, wieder Andere aber auf Inseln, welche die Luft umströme, in der Nähe des Festlandes befindlich. Und mit Einem Wort, was uns das Wasser und das Meer für unser Bedürfniß ist, das sei dort die Luft; was aber uns die Luft, das sei Jenen der Aether. (§. 138.) Die Jahreszeiten aber haben bei ihnen eine solche Temperatur, daß Jene krankheitslos seien und weit längere Zeit leben als die hier, und an Gesicht, Gehör, Geruch [2]) und dergleichen sei der Abstand derselben von uns derselbe, wie der Abstand der Luft vom Wasser und des Aethers von der Luft hinsichtlich der Reinheit.

Ja auch Sitze von Göttern und Heiligthümer gebe es bei ihnen, in welchen in Wirklichkeit Götter als Bewohner seien, und Stimmen und Weissagungen und Erscheinungen der Götter und ähnliche vertraute Berührungen mit denselben finden bei ihnen statt. Und die Sonne und Mond und Sterne werden von ihnen gesehen, wie sie wirklich sind, und ihre übrige Glückseligkeit sei Dem zufolge beschaffen.

60. Also sei denn die Erde, im Ganzen genommen, ihrer Natur

[1]) And. dieses wachse hier ausgezeichnet.
[2]) vulg. φρονήσει, an Vernünftigkeit.

nach beschaffen, und was die Erde umgibt. Räume aber gebe es auf derselben ihren Austiefungen gemäß in ihrem ganzen Umkreise viele. Die einen derselben seien tiefer und weiter geöffnet als der, in welchem wir wohnen; die anderen tiefer, aber so, daß sie einen kleineren Schlund haben als der bei uns; auch gebe es welche, die von geringerer Tiefe als der hiesige und breiter seien. (§. 139.) Diese alle aber seien unter der Erde, vielfach und mittelst engerer oder weiterer Gänge in einander gebohrt und haben Durchlässe, auf welchem Wege viel Wasser von den einen in die anderen, wie in Kessel, ströme. Auch unversiegliche Flüsse von ungeheurer Größe seien unter der Erde sowohl mit warmen als kalten Wassern, ferner viel Feuer und große Flüsse von Feuer, viele auch von nassem theils reinerem theils schmutzigerem Schlamm, wie in Sikelien die vor dem Lavaguß sich ergießenden Schlammflüsse und der Lavaguß selbst, von denen dann alle die Räume erfüllt werden, welche jedes Mal gerade die Umströmung derselben berühre. Dieses Alles aber setze eine Art von Hebewerk, das in der Erde sei, auf und ab in Bewegung. Dieses Hebewerk besteht aber nun etwa in folgender Natureinrichtung.

Einer von den Schlünden der Erde ist nicht nur überhaupt sehr groß, sondern auch durch und durch durch die ganze [112] Erde gebohrt; derselbe welchen Homer meint, wenn er (Il. VIII, 13) sagt:

Gar fern, da wo die weiteste Kluft ist unter dem Boden,

den auch er und sonst viele Andere unter den Dichtern Tartaros genannt haben. In diesen Schlund nämlich fließen alle Flüsse zusammen, und aus diesem fließen sie wieder aus. Alle aber nehmen die Beschaffenheit des Erdreichs an, durch welches sie eben fließen. (§. 40.) Die Ursache aber davon, daß alle Ströme von dort herausströmen und wieder hineinströmen, ist, daß diese Fluth weder einen

Grund noch Boden hat. Daher wogt und wallt sie auf und ab, und der Zug der Luft und des Windes um dieselbe thut das Gleiche. Denn er begleitet sie, sowohl wenn sie in die Richtung nach Jenseits der Erde, als wenn sie in die nach Diesseits fortdringt; und wie bei den Athmenden der Windzug in beständiger Strömung ausweht und zurückweht, so verursacht auch dort der mit jener Fluth wogende Windzug, sowohl wenn er hineingeht als wenn er hinausgeht, gewaltige und ungeheure Stürme. Und wenn nun das Gewässer fortdrängend sich zurückzieht in den Raum, den man da den unteren nennt, so fließt es durch die Erde durch in die Betten der dortigen Ströme ein und füllt sie so, wie man Wasser einpumpt; und wenn es sich wieder von dort verliert und hieher drängt, so füllt es wiederum die hiesigen an. Diese aber, wenn sie angefüllt sind, strömen durch ihre Betten hin und die Erde entlang, und wenn sie in die Räume kommen, in welche jeder sich seinen Weg bahnt, so bilden sie Meere und Seen, Flüsse und Quellen. (§. 141.) Von hier aus aber gehen sie wieder unter die Erde, und nachdem sie, die Einen längere und mehrere Räume umlaufen haben, die Anderen wenigere und kürzere, so münden sie wieder in den Tartaros, und zwar die Einen um Vieles weiter unten als da, wo sie eingepumpt worden, die Anderen aber um Weniges; alle aber strömen unterhalb ihrer Ausströmung ein. Sodann brechen einige gerade gegenüber von dem Orte wieder heraus, wo sie einfließen, einige aber auf derselben Seite. Es gibt aber auch welche, die ganz und gar rings herumlaufen, und nachdem sie sich Ein oder auch mehrere Mal wie Schlangen um die Erde herum gewunden haben, dann so tief als möglich sich hinabsenkend wieder einmünden. Möglich aber ist es auf beiden Seiten nur bis zur Mitte sich hinabzusenken, weiter aber nicht. Denn für beide Strömungen geht dann die Richtung nach jeder von beiden Seiten aufwärts.

61. Es gibt nun zwar viele andere große und sehr verschiedenartige Ströme; unter diesen vielen aber treten vier bestimmte Ströme hervor, von denen der größte und am weitesten außen rings herum strömende der sogenannte Okeanos ist, diesem gegenüber aber und in entgegengesetzter Richtung strömend der Acheron, welcher, wie er durch andere öde Gegenden strömet, dann auch un- [p. 113] ter die Erde strömend, in den Acherusischen See kommt, wo die Seelen der meisten Gestorbenen hinkommen, um, wenn sie gewisse vom Geschick bestimmte Zeiten, die einen länger, die anderen kürzer, dort geblieben sind, dann wieder zu Zeugungen lebender Wesen ausgeschickt zu werden. (§. 142.) Der dritte Fluß aber entspringt mitten zwischen diesen und bricht nahe bei diesem Ursprung in einen großen, von vielem Feuer brennenden Raum aus, und bildet einen See, der größer ist als das Meer bei uns, und von Wasser und Schlamm kocht. Von da geht er trüb und schlammig ringsum weiter, und kommt, in Windungen sich um die Erde fortbewegend, da und dort hin, dann auch an die äußersten Ränder des Acherusischen Sees, ohne sich mit dem Wasser desselben zu vermischen; nachdem er aber unter der Erde noch vielfache Windungen gemacht hat, mündet er weiter unten in den Tartaros ein. Dieser aber ist der, welchen man Pyriphlegethon nennt, von welchem [1]) auch die Lavagüsse, wo es deren auf der Erde gibt, abgerissene Theile emporsprühen. Diesem wiederum gegenüber bricht der vierte hieraus zuerst in eine furchtbare und wilde Gegend, wie man sagt, die aber durchaus eine Farbe hat wie der Lazurstein. Man nennt sie die Stygische, und den See, den der sich einmündende Fluß bildet, die Styx. Nachdem er aber hier hereingefallen ist, und in dem Wasser furchtbare Kräfte bekommen hat, geht er unter die Erde, bewegt sich dann in Windungen in einer dem Pyriphlegethon entgegengesetzten Richtung fort, und trifft mit ihm von entgegengesetzter Seite her im Acherusischen See zusammen. Auch sein Wasser mischt sich mit keinem anderen, und auch er mündet, nachdem er ringsherum gegangen, in den Tartaros in entgegengesetzter Richtung vom Pyriphlegethon. Dieser aber führt, wie die Dichter sagen, den Namen Kokytos.

[1]) And. „dessen Feuerströme auch, wo sie in der Erde gerade sind." Nur könnten dann nicht bloß an einzelnen wenigen Orten Vulkane sein; auch würde es dann wohl eher ὁ ῥύαξ heißen.

62. (§. 143.) Während aber dieses von Natur also eingerichtet ist, werden die Gestorbenen, wenn sie an den Ort ankommen, wohin jeden der Daimon bringt, zuerst vor Gericht geführt, sowohl die, welche schön und heilig, als die, welche nicht so gelebt haben. Und die nun, deren Lebenswandel mittelgut erfunden wird, reisen an den Acheron, besteigen die für sie bereit stehenden Fahrzeuge, und gelangen auf denselben in den See. Und dort wohnen sie, und werden, indem sie sich reinigen, und für ihre Vergehungen Strafe bezahlen, erlöst, wenn Einer ein Unrecht gethan hat, und für ihre guten Werke erhalten sie Belohnungen, Jeder nach seiner Würdigkeit. Die aber, deren Zustand wegen der Größe ihrer Sünden unheilbar erfunden wird, indem sie entweder viele und große Tempelräubereien oder viele ungerechte und gesetzwidrige Mordthaten begangen haben, oder andere Dinge, die in diese Classe gehören, — diese wirft das ihnen gebührende Geschick in den Tartaros, von wo sie niemals mehr herauskommen. (§. 144.) Diejenigen aber, deren Sünden wohl zwar heilbar, aber doch groß erfunden werden, indem sie zum Beispiel im Zorn gegen Vater oder Mutter etwas Gewaltsames verübt haben, und dann das übrige Leben in Reue [p. 114] verlebten, oder welche auf irgend eine andere ähnliche Art Menschenmörder geworden sind: Diese stürzen zwar nothwendig

in den Tartaros, hinab, wenn sie aber hinabgestürzt, und ein Jahr lang dort gewesen sind, wirft sie die Wallung wieder heraus, und zwar die Menschenmörder nach dem Kokytos, die Vaterfrevler aber und Mutterfrevler nach dem Pyriphlegethon. Wenn sie aber nun also fortgetrieben bei dem Acherusischen See anlangen, so schreien sie hier und rufen, die Einen die von ihnen Getödteten, die Anderen die von ihnen Mißhandelten, und wenn sie Dieselben herbei gerufen haben, flehen und bitten sie, sie möchten sie in den See aussteigen lassen und sie aufnehmen. Können sie sie nun gewinnen, so steigen sie aus und werden von ihren Uebeln frei, wo nicht, so werden sie wiederum in den Tartaros fortgetrieben und von dort abermals in die Flüsse; und dieses Leidens finden sie nicht eher ein Ende, als bis sie Die, denen sie Unrecht gethan haben, gewinnen. Denn diese Strafe ist ihnen von dem Richter verordnet worden.

(§. 145.) Diejenigen aber nun, deren Leben in ausgezeichnetem Maße heilig erfunden wird, Diese sind es, welche aus diesen, in der Erde befindlichen Räumen befreit und losgelassen werden, wie aus Gefängnissen, dann aber hinauf in die reine Wohnung gelangen und oben auf der Erde sich wohnhaft machen. Von Diesen selbst aber leben Diejenigen; welche durch Philosophie den genügenden Grad von Reinheit erlangt haben, für die Zukunft ganz ohne Leiber, und gelangen in noch schönere Wohnungen als jene, welche zu schildern weder leicht noch in diesem Augenblick Zeit genug vorhanden ist.

63. Aber schon um Dessen willen, was wir auseinander gesetzt haben, soll man, o Simmias, Alles thun, um der Tugend und Vernünftigkeit im Leben theilhaftig zu werden. Denn schön ist der Preis und die Hoffnung groß.

Zwar nun fest zu behaupten, daß sich Dieses so verhalte, wie ich es aus einander gesetzt habe, ziemt sich nicht für einen Mann,

der Verstand hat; daß es jedoch entweder diese oder irgend eine ähnliche Bewandtniß habe mit unseren Seelen und jenen Wohnungen, da ja doch klar erhellt, daß die Seele ein unsterbliches Wesen ist, Dieses dünkt mir wohl ziemlich zu sein und werth daß man es darauf wage, zu glauben, daß es so sei. Denn schön ist das Wagniß, und man muß so Etwas haben, gleichsam als einen Zauberspruch für sich selbst, weßhalb denn auch ich schon längst den Mythos so ins Breite ziehe. (§. 146.) Aber deßwegen darf denn ein Mann für seine Seele getrost sein, welcher im Leben den verschiedenen, den Leib betreffenden Vergnügungen und den Schmuckmitteln desselben abgesagt hat, als wären sie etwas ihm Fremdes, und weil er überzeugt ist, damit aus Uebel ärger zu machen, den Vergnügungen des Lernens aber mit Eifer nachging, und indem er seine Seele schmückte nicht mit fremdem sondern ihrem eigenen Schmucke, mit Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Freiheit und Wahrheit, in solcher Verfassung seine Reise in den Hades erwartet, [p. 115] reisefertig, wenn das Verhängniß ruft.

Und ihr nun, sagte er, o Simmias und Kebes und ihr Anderen, werdet ein ander Mal, Jeder zu seiner Zeit, abreisen; mich aber ruft jetzt schon, würde ein tragischer Mann wohl sagen, das Verhängniß, und es ist nahezu Zeit für mich, ins Bad mich zu begeben. Denn es dünkt mir besser zu sein, mich erst zu baden, und dann das Gift zu trinken, und den Weibern keine Geschäfte mit Waschung des Leichnams zu machen.

64. (§. 147.) Nachdem er Dieses gesprochen, sagte Kriton: Gut, o Sokrates; was hast du aber Diesen oder mir noch für Aufträge hinsichtlich deiner Kinder oder sonst einer Angelegenheit zu geben, deren Besorgung wir dir zu Liebe übernehmen könnten?

Sokrates. Nun, was ich immer sage, sprach er, o Kriton, weiter nichts Neues; daß ihr nämlich, wenn ihr für euch selbst

Sorge traget, was ihr auch immer thun möget, mir und den Meinigen und euch selbst zu Liebe thun werdet, auch wenn ihr es jetzt nicht zusagen würdet; daß ihr aber, wenn ihr euch selbst verwahrloset, und nicht so zu sagen den Fußstapfen Dessen, was jetzt und in früherer Zeit von uns geredet worden ist, im Leben nachgehen wollet, auch keinen Zweck damit erreichen werdet, würdet ihr auch im jetzigen Augenblick noch so viel und noch so nachdrücklich zusagen.

Kriton. Das wollen wir denn auch zu unserer Hauptsorge machen, sagte er, diesen Zweck zu erreichen. Auf welche Art aber sollen wir dich bestatten?

Sokrates. Wie ihr wollet, sagte er, wenn ihr anders mich bekommet und ich euch nicht entfliehe.

(§. 148.) Zugleich aber lächelte er ruhig, und sagte, das Auge nach uns richtend: Nicht überzeuge ich, sprach er, ihr Männer, den Kriton davon, daß ich dieser Sokrates bin, der jetzt sich unterredet und Jegliches von Dem, was besprochen wird, ordnet, sondern er meint, ich sei jener, den er nachher über ein Kleines als Leichnam sehen wird, und fragt darum, wie er mich bestatten solle. Daß ich aber vorher eine lange Rede darüber gehalten habe, wie ich, nachdem ich das Gift getrunken habe, nicht mehr bei euch bleiben sondern entweichen und zu irgend welchen höheren Freuden der Seligen fortgehen werde, Dieses, dünkt mir, sprach ich, um euch und mich selbst zugleich damit zu trösten, umsonst für ihn. Ihr müsset also für mich bei Kriton, sagte er, eine Bürgschaft leisten, die das Gegentheil von der verbürgt, welche er für mich bei den Richtern leistete. Er nämlich, daß ich ja gewiß bleiben werde; ihr aber müsset euch dafür, daß ich ja gewiß nicht bleiben werde, sobald ich gestorben bin, verbürgen, daß ich vielmehr entweichen und fortgehen werde, damit Kriton es leichter ertrage, und nicht, wenn er meinen Leib verbrennen oder beerdigen sieht, um meinetwillen mißstimmt werde, als ob ich Schreckliches zu leiden hätte, noch auch bei der Bestattung sage, daß er den Sokrates ausstelle, oder hinaustrage oder beerdige. (§. 149.) Denn wisse nur, fuhr er fort, mein bester Kriton, daß sich nicht gut ausdrücken nicht nur schon an sich ein Mißton ist, sondern auch in die Seelen hinein etwas Schlimmes bewirkt. Sondern getrost sollst du sein, und sagen, daß du meinen

Leib bestattest, und sollst ihn so bestatten, [1]) [p. 116] wie es dir lieb ist und du es am Meisten bräuchlich findest.

65. Als er Dieß gesagt, stund er auf und ging in ein Gemach, um zu baden, und Kriton folgte ihm, uns aber hieß er bleiben. Wir blieben nun, indem wir uns unter uns selbst über Das, was geredet worden war, unterhielten, und es wiederholt betrachteten: dann aber wieder das große Unglück besprachen, das uns betroffen habe, wobei wir ohne Anstand überzeugt waren, daß wir nun gleichsam eines Vaters beraubt, als Waisen unser künftiges Leben hinbringen würden.

Als er aber gebadet hatte, wurden seine Kinder zu ihm gebracht (denn er hatte zwei kleine Söhne und Einen großen). Auch kamen die ihm befreundeten Frauen. [2]) Mit diesen besprach er sich in Gegenwart des Kriton, und gab ihnen noch allerlei Aufträge. Dann hieß er die Frauen und Kinder weggehen, er selbst aber kam zu uns zurück. Und es war schon nahe am Sonnenuntergang; denn lange Zeit hatte er innen zugebracht.

(§. 150.) Als er aber kam, nachdem er gebadet war, setzte er sich und redete nachher nicht gerade mehr Vieles. Und es kam der Diener der Eilfe, trat zu ihm und sprach: „O Sokrates, von dir werde ich gewiß nicht erleben, [3]) was ich von den Anderen er-

[1]) And. „und daß du ihn so best."; aber wozu brauchte er das zu sagen?

[2]) Die Angabe, daß Sokrates zwei Frauen zugleich gehabt habe, wurde schon von den Alten gemacht, aber auch widersprochen. Nach Aristoteles indessen hatte er von der Xanthippe einen älteren Sohn, Lamprokles, von der Myrto, einer Tochter des Aristeides, zwei jüngere, Sophroniskos und Menerenos. Nach Andern war die Myrto seine erste Frau, vrgl. Diog. L. II, 26. Nach Plutarch v. Aristid. c. 27 nahm er die Myrto, eine Enkelin des Aristeides, als Wittwe wegen ihrer Armuth in sein Haus auf. Ein Gespräch mit Lamprokles findet sich bei Xen. Mem. II. 2, wo er auch der älteste Sohn heißt.

[3]) And. „Von dir werde ich nicht denken, was" u. s. w. Schl. „über dich werde ich mich nicht zu beklagen haben, wie über Andere.

lebe, daß sie über mich böse werden und fluchen, wenn ich ihnen, weil die Obrigkeit mich nöthigt, ansage, das Gift zu trinken. Dich aber habe ich in Allem während dieser Zeit als den edelsten und sanftmüthigsten und besten Mann unter Allen, die jemals hieher gekommen sind, kennen gelernt, und auch jetzt weiß ich wohl, daß du nicht über mich böse werden wirst, — denn du kennst ja die Ursächer, — sondern über diese. Nun also, du weißt ja, was ich anzusagen komme, lebe wohl, und suche das Nothwendige so leicht als möglich zu ertragen."

Und zugleich weinte er, wandte sich ab und ging hinweg. (§. 151.) Und Sokrates sah auf nach ihm und sagte: Auch Du lebe wohl, und wir wollen Das thun.

Und zugleich sagt er zu uns: Wie wohlgesittet doch dieser Mensch ist! Auch die ganze Zeit über ist er zu mir gekommen und hat sich bisweilen mit mir unterhalten, und war der beste der Männer, und nun wie edel beweint er mich! — Aber wohlan denn, o Kriton, wir wollen ihm gehorchen, und es bringe Einer das Gift her, wenn es gerieben ist; wo nicht, so soll es der Mensch reiben!

Und Kriton sprach: Aber ich glaube, o Sokrates, daß die Sonne noch auf den Bergen steht und noch nicht untergegangen ist. Und zudem weiß ich, daß auch Andere sehr spät trinken, wenn es ihnen angesagt ist, nachdem sie ganz gut gegessen und getrunken haben, Einige auch nachdem sie noch mit Solchen zusammen gewesen, welche gerade Gegenstand ihres Verlangens sind. So eile Nichts; denn es hat noch Zeit!

Und Sokrates sprach: Ganz natürlich, o Kriton, thun Jene so, von denen du redest; denn sie meinen, Gewinn davon zu haben, wenn sie so thun; und ganz natürlich thue ich nicht so; denn ich glaube, keinen Gewinn davon zu haben, wenn ich ein [p. 117] wenig später trinke; außer daß ich mich vor mir selbst lächerlich machen werde, wenn ich so darnach hasche zu leben und da spare, wo Nichts mehr ist. So geh' denn zu, sagte er, gehorche und thue nicht anders.

66. (§. 152.) Und Kriton, als er Das hörte, winkte dem Diener, der dabei stand. Und der Diener ging hinaus, und nachdem er geraume Zeit verweilt, kam er mit Dem zurück, der das Gift reichen sollte, das er gerieben in einem Becher brachte.

Als aber Sokrates den Menschen sah, sprach er: Gut, mein Bester; du bist ja in diesen Dingen erfahren; was habe ich zu thun?

Nichts Anderes, sagte er, als wenn du getrunken hast, umherzugehen, bis es dir schwer in den Beinen wird, hierauf dich niederzulegen; so wird es schon selbst seine Wirkung thun. Und zugleich reichte er dem Sokrates den Becher. Und er nahm ihn, und zwar überaus heiter, o Echekrates, weder zitternd noch in Farbe oder Antlitz sich verstellend, sondern, wie er gewohnt war, den Blick starr auf den Menschen gerichtet, sprach er: Was meinst du von diesem Trank, wenn man damit Einem eine Spende weihen wollte? Darf man es, oder nicht?

Wir reiben, sagte er, o Sokrates, nur so Viel, als wir glauben, daß zu trinken erforderlich sei.

Ich verstehe, erwiderte er; aber beten doch wohl zu den Göttern darf und soll man, daß die Uebersiedelung von hier dorthin glücklich geschehe, um was denn auch ich hiemit bete: und möge es also geschehen!

(§. 153.) Und indem er Dieses sagte, setzte er an und trank überaus leicht und frischweg aus. Und von uns hatten sich die Meisten bis dahin so ziemlich zu halten vermocht, daß sie nicht weinten; als wir aber sahen, wie er trank und dann getrunken hatte, da nicht mehr, sondern auch mir selbst kamen mit Gewalt [1]) und nicht tropfenweise die Thränen, so daß ich mich verhüllte und wehklagte über mich; denn freilich nicht über ihn, sondern über mein eigenes Geschick, welch eines Freundes ich nun beraubt sein sollte! Kriton aber war noch vor mir, da er nicht vermochte die Thränen zurückzuhalten, aufgestanden. (§. 154.) Apollodoros aber, der auch zuvor schon nicht aufgehört hatte zu weinen, brach nun vollends in ein lautes Jammergeschrei aus, klagend und widerwillig sich geberdend, und es war Niemand unter den Anwesenden, dem er nicht das Herz brach, außer Sokrates selbst.

Dieser aber sagte: Was macht ihr doch, ihr wunderlichen Leute? Habe ich doch ganz besonders deßhalb die Weiber weggeschickt, damit sie nicht ein Stück dieser Art aufführen möchten.

[1]) And. obgleich ich mir Gewalt that.

Denn ich habe auch gehört, daß man in frommem Schweigen vollenden solle. So gebet Ruhe und seid standhaft.

Und wir, da wir Das hörten, schämten wir uns und hielten inne mit Weinen. Er aber ging umher, und nachdem er gesagt hatte, daß ihm die Beine schwer werden, legte er sich rücklings nieder. Denn so hatte der Mensch ihn geheißen. Und zugleich befühlte ihn Dieser, der ihm das Gift gegeben hatte, und untersuchte nach einiger Zeit die Füße und Schenkel; und hierauf drückte er ihm den Fuß stark und fragte, ob er es spüre? Er aber sagte: Nein! Und nach diesem wiederum [p. 118] die Kniee; und indem er so weiter hinaufging, zeigte er uns, daß er erkalte und erstarre. Und er befühlte ihn nochmals [1]) und sagte, sobald es ihm zum Herzen gekommen sei, werde er verscheiden. (§. 155.) Bereits war ihm nun beinahe Alles um den Unterleib kalt geworden; da deckte er sich auf, — denn er hatte sich zugedeckt, — und sagte, was dann sein letztes Wort war: „O Kriton, sagte er, dem Asklepios schulden wir einen Hahn; aber bezahlet ihn und versäumet es nicht!"

Nun, sagte Kriton, Das wird geschehen; aber siehe zu, ob du sonst noch Etwas zu sagen hast!

Auf diese Frage antwortete er ihm Nichts mehr, sondern wenige Zeit nachher machte er eine Zuckung, und der Mensch enthüllte ihn, und seine Augen waren gebrochen. Als Kriton Das sah, drückte er ihm den Mund und die Augen zu.

67. (§. 156.) Dieses, o Echekrates, war das Ende unseres Freundes, eines Mannes, der, wie wir sagen möchten, unter allen den damals Lebenden, welche wir gekannt haben, der Beste und überhaupt der Vernünftigste und Gerechteste war.

---

[1]) And. „Er selbst betastete sich".

Druck der J. B. Metzler'schen Buchdruckerei in Stuttgart.

VOLUME 5

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart

Zweihundertvierundfünfzigstes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1855.

Platon's
Werke.

Erste Gruppe:

Gespräche zur Verherrlichung des Sokrates.

Fünftes Bändchen.

Menexenos und Hippias der größere,

übersetzt
von
L. Georgii,
Dekan in Tübingen.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1855.

Menexenos.*)

Einleitung.

Die gewissenhafte Sorglichkeit, deren Gegenstand die Bestattung der Todten bei den Hellenen, besonders den Athenern, war, hat ihren Grund nicht nur in allgemeinen ethischen und polizeilichen Rücksichten; dieselbe war eine mit bestimmten religiösen Vorstellungen zusammenhängende Obliegenheit, deren Uebung Solon nicht nur selbst den Söhnen gewissenloser Aeltern auferlegte, sondern sogar zur allgemeinen Pflicht machte, wenn er Jedem, der einen unbeerdigten Leichnam fand, gebot, denselben zu begraben oder doch mit Erde zu beschütten. Bei den Athenern aber zu beson-

*) Ursprünglich war — aus den in den betreffenden Einleitungen ausgeführten sachlichen Gründen — beabsichtigt außer dem Lysis auch noch den größeren Hippias und den Menexenos an den Phaidros anzureihen. Nachdem jedoch in Folge von äußeren und zufälligen Verhältnissen das Gastmahl und Phaidon vorausgeschickt worden sind, so folgen jene beiden Gespräche erst jetzt, als fünftes Bändchen.

derer Ausbildung kam der patriotiſche Brauch, die im Kampf für das Vaterland Gefallenen, welche, wie ihre Familien, als Angehörige des Staats betrachtet wurden, dadurch zu ehren, daß man ihre feierliche Beſtattung von Staatswegen beſorgte. Als Beiſpiel eines ſolchen Kriegers führt ſchon Solon den Tellos bei Herodot (I. 30) an.

Im Verlaufe der Zeit erweiterte ſich die urſprünglich wohl einfache Feier durch verſchiedene hinzukommende Acte. Die damit verbundenen Spiele, welche Platon (§. 22), Lyſias, Demoſthenes erwähnen, ſuchen ihre Anknüpfungspunkte in der mythiſchen Vorzeit, und wenn auch die Anſicht, nach welcher ſelbſt die großen Nationalſpiele zu Olympia, auf dem Iſthmos, in Nemea, Leichenſpiele des Pelops, Melikertes, Archemoros *) geweſen ſein ſollen, ohne Zweifel eine Deutung aus ſpäterer Zeit iſt, **) ſo bilden dagegen die Notizen Homers von den Leichenſpielen des Oidipus, des Patroklos u. A. ***) jedenfalls typiſche Momente, welche die Verbindung ſolcher Spiele mit beſonders ſolennen Leichenbeſtattungen als einen frühen und verbreiteten Gebrauch erſcheinen laſſen und die Aufnahme derſelben in das Ritual jener atheniſchen Feier erklären. Da ſie indeſſen Thukydides in der Beſchreibung der erſten Feier dieſer Art im poloponneſiſchen Krieg nicht erwähnt, könnte man verſucht ſein, ihre Einführung in die zwiſchen ihn und Platon fallende

*) Apollodor II, 7. 2. III, 4. 3. III, 6. 4.
**) Hermann Griech. Antiquit. II, §. 50. 1.
***) Il. XXIII, 680 f.; 258 ff. vgl. Dionyſ. Hal. Ant. V. 17.

Zeit zu ſetzen, welche der ganzen Feier, wie es ſcheint, größere Celebrität gab, wahrſcheinlich auch die jährliche Wiederholung derſelben feſtſetzte.

Den weitern Hergang beſchreibt Thukydides *) folgender Maßen. Drei Tage vor der öffentlichen Beſtattung werden die Gebeine der Gefallenen auf einer Bühne ausgeſtellt, und die Angehörigen derſelben ehren ſie durch Opfer und dergleichen. **) Hierauf werden ſie in Särge von Cypreſſenholz, je einer für jeden Demos beſtimmt, gelegt, und nach dem öffentlichen Begräbniß geführt, das in der ſchönſten Vorſtadt Athens, dem Kerameikos, ſich befand. Für die vermißten Gefallenen fuhr ein beſonderer Wagen mit Todtengerüſte. Männer und Weiber in Trauer bilden die Begleitung. Nach der Beerdigung hält ein von Staatswegen dazu aufgeſtellter Redner eine Leichenrede, den Epitaphios.

Ueber das Alter und die Einführung dieſes Acts, der Leichenrede, läßt ſich nichts ganz Sicheres ſagen. Dionyſios, ***) um die Priorität der Einführung dieſes Brauchs den Römern zu ſichern, datirt die Uebung deſſelben in Athen, wenigſtens als geſetzlich beſtimmt, erſt von den Schlachten bei Salamis und Artemiſion, höchſtens von der bei Marathon her; und auch Diodor leitet ſie von den Perſerkriegen ab, wogegen der Redner Anaximenes auch ſchon den Epitaphios als eine ſoloniſche Inſtitution bezeichnet, †)

*) II, 34.
**) Vgl. Menex. §. 5. 22.
***) a. a. O. vgl. Diodor. XI, 33.
†) Plut. Poplic. 9.

Andere dem Solon nur die Erneuerung oder gesetzliche Feststellung derselben zuschreiben. Die Art, wie Thukydides von dem Urheber des Epitaphios, ohne einen Namen zu nennen, redet, beweist, daß er wohl überhaupt nicht bekannt, vielleicht nicht individuell markirt war. Man hält dafür den Themistokles oder Kimon, während Westermann darauf Gewicht legt, daß der Epitaphios als ein demokratisches Institut anzusehen sei, und daher an Aristeides denken will.*) Bald wurde der Epitaphios eine mit Vorliebe geübte Gattung der epideiktischen Rede, und wie nun um die Berufung zu Abhaltung desselben die bedeutendsten Männer, z. B. Perikles, sich bewarben, so wird fast allen Rednern, Gorgias, Lysias, Isokrates, Demosthenes, auch die Abfassung einer Leichenrede beigelegt. Stehend war dabei die Verherrlichung des Amazonenkampfs, des thebaischen Kriegs, der Perserkriege u. A. m. Die Frage ob eine jährliche Wiederholung dieser patriotischen Feier statt gefunden habe, wäre nach Platon's Ausdruck (§. 22 *καθ' ἕκαστον ἐνιαυτόν*), und ist wenigstens für seine Zeit zu bejahen, während Andere eine solche jährliche Wiederholung nur von Kriegszeiten verstehen, oder ihre Veranstaltung nur an eine wirkliche Beisetzung geknüpft wissen wollen.**) Daß dabei die historischen Thatsachen mit großer Freiheit in der Auswahl und Darstellung behandelt wurden, liegt in dem rednerischen Zwecke.

*) Westermann Gesch. der griech. Beredt. §. 26 not. 8.
**) Wachsmuth hellen. Alterth. K. II, S. 305, 113. Dahlmann Forsch. auf d. Geb. der Gesch. S. 19, Anm. 3.

Mit dem Untergang der hellenischen Freiheit hörte auch diese Feier, diese stetige Freiheitsweihe, auf, und wie keine selbstständigen Kriege mehr geführt wurden, so wurde auch die Leichenrede nicht mehr für die gefallenen Athener insgemein von Staatswegen gehalten, sondern dieselbe wurde Privatsache.*)

Ein solcher Epitaphios nun, als epideiktischer Versuch, ist der Menexenos Platon's. Daß wir denselben hier in der Reihe der Dialogen aufführen, hat seinen Grund nicht nur darin, daß ihm ein philosophisches Interesse überhaupt gar nicht zukommt, so daß sich seine ganze Bedeutung darin erschöpft, die Persönlichkeit des platonischen Sokrates in einer eigenthümlichen Beziehung zu charakterisiren, sondern die ganze Beschaffenheit desselben ist der Art, daß er unfehlbar am zweckmäßigsten im Gefolge des Phaidros angehängt wird. Abgesehen von der Annahme, daß wie im Phaidros, so auch hier eine Rede des Lysias, nämlich sein Epitaphios, den Anlaß und Stoff zu einer Rede im Munde des Sokrates gegeben habe,**) tritt Sokrates hier, wie in jenem Gespräch, jedenfalls mit einer epideiktischen Rede auf, und es handelt sich jedenfalls um eines jener Producte der rhetorischen Kunst, deren Kritik vorzugsweise Gegenstand des zweiten Theils des Phaidros ist. Auch dem in diese Gruppe mitaufgenommenen Hippias, könnte man beifügen, wäre

*) Westermann §. 63 not. 2.
**) Schleierm. II, 3. S. 374. Hermann Gesch. d. plat. Phil. I. S. 519 f. Stallbaum Menex. p. 10 u. A.

der Menexenos nicht ganz fremd, wenn er nach einer Notiz eine Gegenrede gegen einen Vortrag dieses Rhetors wäre.*)

Von selbst aber drängt sich hier die Frage auf, wie doch wohl Platon dazu gekommen sei, dem Sokrates, der nach seiner eigenen Versicherung niemals als Staatsredner aufgetreten war,**) eine Staatsrede in den Mund zu legen, d. h. denselben in einem Gebiete sich versuchen zu lassen das er im Phaidros mit der ganzen Schärfe seiner Ironie abgeurtheilt hatte? Man beantwortet diese Frage dahin, daß man den Zweck des Menexenos in einem Act der Opposition gegen die herrschende Rhetorik sucht. Dabei bieten sich nun für die Auffassung der Rede zwei verschiedene Gesichtspunkte dar, je nachdem man diesem Act eine nur *ironische*, oder aber eine *ernstliche* Meinung Platon's zu Grunde legt.

Will man das *ironische* Moment in den Vordergrund stellen, so kann dasselbe jedenfalls nicht in der Haltung der Rede selbst gesucht werden, die ja eine ganz nach denselben historischen Kategorien, in derselben Form, in derselben Sprachweise sich fortbewegende rhetorische Production ist, wie die sonst bekannten epitaphischen Reden. Auch widerspricht die Haltung des Schlußdialogs der Annahme, daß es mit der inhaltlichen Seite der Rede nicht ganz auf ein regelrechtes Product rhetorischer Kunst abgesehen sei. Das Ironische, das man dem Zwecke des Menexenos influenziren will, wird

*) Vgl. Athen. XI. 115. Herm. S. 677 n. 569.
**) Apol. Socr. p. 17.

daher vorzugsweise aus einzelnen Punkten des einleitenden Gesprächs erhoben. Wenn nämlich, wird gesagt, Sokrates hier auf das *Improvisiren* solcher Reden einen Hauptnachdruck lege, und seinen eigenen Vortrag dann als ein von einem Weibe, der Aspasia, aus dem Stegreif erzeugtes Product deponire, so wolle Platon damit sagen, ein Philosoph könne solche Reden, und sogar noch bessere, gar wohl aus dem Aermel schütteln, da dieses ja einem Weibe möglich sei.*) Allein abgesehen von der groben Selbstrühmerei, die dem Platon mit dieser Wendung zugeschoben würde, hat ja der Stegreifcharakter der Rede seinen Bestand nur in der *Versicherung*, die der Verfasser in der Fiction der Einleitung gibt. Factisch war sie ja nicht improvisirt, sondern ein Vortrag, der, sichtlich nicht ohne Sorgfalt gearbeitet, von dem Verfasser als *Schriftstück* in die Oeffentlichkeit gegeben wurde, und es wäre doch zum Mindesten seltsam, ja eine lächerliche Prahlerei, mit einer wohlausgearbeiteten Schrift hervorzutreten, und damit beweisen zu wollen, daß man der Mann sei dergleichen zu improvisiren, ohne doch davon selbst die factische Probe zu machen.

Oder sollten Hermann u. A. wirklich glauben und glauben machen wollen, Platon habe den jetzt geschrieben vor uns liegenden Menexenos zuerst wirklich aus dem Stegreif gehalten? Denn ist jenes der Zweck der Schrift, so muß dieses von ihr selbst zuerst schlechterdings gefordert werden. Da urtheilt aber nun freilich ein Mann, der mit hellenischen

*) Hermann S. 519 ff. vgl. not. 565.

Ohren hörte und mit helleniſchen Augen las, anders, der competenteſte Kunſtrichter, Dionyſios, welcher ſagt: Es iſt allbekannt, wie dieſer Philoſoph ſeinen Ehrgeiz weit mehr in die Schreibart ſetzt, als in das ſachliche Intereſſe. Tauſend Belege könnte man hiefür beibringen; aber der Eine Menexenos genügt, um das eitle Bemühen des Mannes zu beweiſen, das er auf die überſchwängliche Geziertheit ſeines Ausdrucks verwendet. *)

Ja in der einleitenden Darſtellung des Menexenos ſelbſt iſt die Rede im Munde des Philoſophen, des Sokrates, nicht einmal improviſirt, da er ſie ja den Tag zuvor von der Aſpaſia gehört hat, dieſe aber als mit ſolchen Dingen ſich eifrig abgebend **) geſchildert wird. Daß aber die Zurückführung der Rede auf die Aſpaſia nicht nothwendig ironiſch ſei, hat Zeller richtig durch die Bemerkung dargethan, daß ja auch die ſokratiſche Rede im Sympoſion von einem Weibe abgeleitet werde, wie er ebenſo richtig bemerkt, daß in dem παίζειν, προσπαίζειν nicht nothwendig liege, es ſei dem Verfaſſer nicht Ernſt mit ſeinem Vortrag. Dieſe Ausdrücke treffen zudem nicht die mühſame Art der Abfaſſung ſolcher Reden, ſondern die Wirkung derſelben und ihren Inhalt, worin der Menexenos anderen ſophiſtiſchen Producten ganz gleich ſtehen will.

Und in der That ganz ſchwierig möchte noch ſein zu beſtimmen, gegen welche Gattung von Rednern oder vielmehr, da es ja kaum mehrere Gattungen von Rednern in dieſem Fach gab, gegen welche beſtimmte Perſon jene Ironie gerichtet ſein ſollte? Nach den Andeutungen der Einleitung bieten ſich hier, wenn man einmal beſtimmte Perſonen als Ziel dieſer vorgeblichen Ironie haben will, Dion und Archinos am Ungeſuchteſten dar, von denen auch wenigſtens dem Letzteren ohne Zweifel ein Epitaphios zuzuſchreiben iſt. *) Allein weil nun Platon nicht beſtimmt Einen, ſondern zwei Namen nennt, zwiſchen denen er die Wahl laſſe, ſo wird geſchloſſen, es ſei alſo wohl auf Keinen von beiden Genannten abgeſehen, ſondern auf einen Ungenannten, nämlich den Lyſias, welchen Platon ja auch im Phaidros perſiflire (freilich hier mit Namen). Und weiter, da nun Lyſias als Nichtbürger zu Haltung einer Rede nicht gewählt werden konnte, ſo könnte (!) er ſie ja für einen Anderen verfaßt haben, und da dieſes Archinos, durch deſſen Betrieb dem Lyſias ſein Bürgerrecht wieder entzogen worden ſei, nicht wohl war, ſo laſſe ſich ja die Erwähnung jener beiden Männer ſo deuten, daß ſtatt derſelben ein Dritter gewählt worden ſei, der nicht einmal eine Rede habe ſelbſt machen können, ſondern ſie bei Lyſias geholt habe. (!!) **) Eine ſeltene Häufung von Möglichkeiten, um den Lyſias ins Spiel zu ziehen, von denen nur keine einzige gegen die Thatſache Stand hält, daß von dem im Phaidros ganz keck genannten Lyſias im Menexenos mit keinem Wort die Rede iſt;

*) Dionyſ. adm. v. dic. Dem. 25.
**) Vgl. §. 4. τὰ δὲ πρότερον ἐσκεμμένη.

*) Dionyſ. admir. v. Dem. 23 Phot. Bibl. Cod. 260 p. 487.
**) Herm. S. 521.

abgesehen davon, daß man sicher an eine wirkliche Wahlaction, einen historischen Vorgang, gar nicht zu denken nöthig hat, sondern die Einleitung in dieser Hinsicht wohl eine bloße Fiction gibt. Die vielfach premirte Aehnlichkeit der Leichenrede des Lysias aber mit der platonischen beruht lediglich in dem einmal typisch gewordenen Charakter des Epitaphios und berechtigt durchaus noch nicht zu jener Hereinziehung des Rhetors. Eher noch dürfte man an Perikles denken, auf den auch die Einleitung hinweisen könnte; nur müßte man aber dann, bei der Achtung, die Platon vor der Beredtsamkeit und Größe dieses Mannes hegt, die Annahme eines ironischen Zwecks für den Menexenos ohnehin aufgeben.

Soll aber nun, auch wenn man annimmt, daß es Platon mit seiner Leichenrede auf eine ernstliche Redeprobe abgesehen habe, doch dabei jene Opposition gegen die herrschende Rhetorik als Zweck des Menexenos festgehalten werden, so müßte man wohl sagen, Platon habe, wie z. B. Sokrates mit seiner ersten Rede im Phaidros, oder wie Isokrates im Lob der Helena und im Busiris, eine bessere Rede, eine Musterrede gegenüber den sonstigen Erzeugnissen der Rhetoren geben, die Prunkrede durch eine bessere Richtung veredeln wollen. In der That aber kann man Dieses nicht im Ernst behaupten, nicht zwar sowohl weil in der Rede Vieles sich findet, was, wie z. B. die schmeichlerische Beschönigung der Fehler, welche das athenische Volk begangen hatte, einer sittlichen Tendenz im platonischen Sinne schnurstracks zuwiderläuft; denn Dieses brachte der recipirten rhetorischen Zweck so mit sich, welchen Platon, der ja hier nicht Philosoph sein will, festhalten müßte.*) Sondern, selbst mit Schleiermacher zugegeben, daß der Menexenos Das, was bei anderen Rednern, besonders bei Lysias, lose an einander hänge, vielmehr durch bestimmte und stark ausgesprochene Begriffe gebunden gebe, daß die Volksschmeichelei im Menexenos nur ein Schein der Schmeichelei wäre, daß das patriotische Selbstbewußtsein des Atheners darin besonders stark angesprochen sei, daß er der epideiktischen Rede den sittlichen Zweck der Ermahnung zur Tugend errungen habe, was Alles Schleiermacher selbst wieder nicht eigentlich bestimmt auszusprechen erlaubt**): so steht der platonische Epitaphios mit seinen Licht- und Schattenseiten, nach Charakter, Ton, Ausführung, besonders nach der groben Behandlung der Geschichte, nach sachlichen und formellen Gesichtspunkten so ganz auf Einer Stufe mit den analogen Vorträgen des Perikles, Lysias, Isokrates, Demosthenes, daß doch die Differenz als eine unwesentliche bezeichnet werden muß. Kurz, wollte Platon den Lysias verhöhnen, so mußte er Das deutlich motiviren und aussprechen; wollte er der epideiktischen Rede eine neue Bahn brechen, so mußte sein Product doch weniger ähnlich sein.

Aber ist es nicht überhaupt zu weit gegriffen, wenn man dem Platon für alle seine schriftstellerischen Versuche

*) Zeller Platon. Stud. S. 146.
**) S. 374 ff.

gerade einen pedantisch in das System seiner sonstigen, zumal philosophischen, Beziehungen und Interessen hereinpassenden Zweck aufnöthigen will? Warum sollte der Mann nicht auch einmal für eine Studie anderer Art den Philosophenmantel abgelegt haben können? Ist es nicht denkbar, bei der großen Elasticität seines Genius, daß er für die Abfassung dieser Standrede eben nur den Zweck hatte, sich auch einmal in dieser Gattung zu versuchen, daß sein Motiv eben nur derselbe Reiz des Ehrgeizes war, der ihn einst der Poesie zugetrieben hatte? Lag nicht vielleicht gerade in dem Gefühl, daß er nicht für die Tribüne geboren, daß es nicht seine Sache sei Reden zu halten, ein Stachel für ihn, einmal eine schreiben zu wollen? Und wie ganz anders erscheint nun die Ironie, die in dem einleitenden Gespräch enthalten ist, wenn man sie als eine in diesem Gefühl wurzelnde Selbstironie auffaßt? Wie anders erscheint der Spott, den er über die ganze Gattung ergießt, wenn er denselben, in dem von ihm betretenen Wege unsicher, vor Allem selbst auf sich nimmt? Und wenn Sokrates seine obscuren Lehrmeister über die glänzenden Namen eines Antiphon und Lampros setzt, klingt da nicht Etwas wie eine Entschuldigung hindurch, daß er, der wenig Gebildete, es wage, sich mit den Meistern zu messen? Ist nicht die ganze Einleitung eben ein Beleg jener sich zierenden Art des Sokrates, die wir aus dem Phaidros genug kennen?

Ueber alle Schwierigkeiten kommt man freilich am leichtesten weg, wenn man den Menexenos für ein dem

Platon unterschobenes Werk erklärt. Aber selbst Hermann, in dessen Construction des platonischen Schriftenthums der Menexenos gar nicht paßt, der, jedenfalls nicht vor dem antalkidischen Frieden, also 387 v. Chr. geschrieben, beweist, daß Platon auch im reiferen Alter wohl eine an sich sehr unbedeutende Schrift verfassen konnte, — selbst Hermann, so gerne er es möchte, wagt doch nicht an seiner Aechtheit zu zweifeln. Ob Aristoteles den Menexenos kenne, mag man mit Suckow*) dahin gestellt sein lassen. Wenn auch der Grundsatz, welchen dieser Gelehrte so sehr premirt, daß man nicht berechtigt sei, Citate aus den dem Platon zugeschriebenen Dialogen, welche Aristoteles dem Sokrates in den Mund legt, ohne Platon dabei zu nennen, ohne Weiteres als wirklich platonisch anzusprechen, doch wohl zu streng gehalten ist, so reicht der Ausdruck in den Stellen,**) welche man auf den Menexenos bezieht, allerdings nicht hin, dieselben als Zeugniß für denselben zu gebrauchen, zumal wenn in diesen Stellen statt Σωκράτης wirklich Ἰσοκράτης zu lesen wäre. Dagegen bezeugt sonst das ganze Alterthum die Aechtheit des Menexenos.***)

Gegen diese Instanz vermögen jedenfalls innere Gründe Nichts. Schleiermacher findet die Ehrerbietigkeit, womit Menexenos seine Entscheidung für die politische Laufbahn

*) Suckow Form der plat. Schr. S. 54 ff.
**) Rhetor. I, 9. p. 1367. III, 14. p. 1415.
***) Vgl. Cic. Offic. I, 19. 63. Tusc. V, 12. 36. Dionys. Hal. a. a. O. de Compos. Verb. p. 116 u. A. m.

von der Erlaubniß des Sokrates abhängig macht, plump, die Art wie Sokrates sich für einen großen Redner austhut, weil er ein Schüler der Aspasia sei, verfehlt. Allein im letzten Fall springt ja der Scherz in die Augen, und wenn jene unschuldige, unbedeutende Bemerkung des Menexenos plump ist, so hat Platon eben auch einmal etwas Plumpes geschrieben. Besonders wird der Scherz platt gefunden, daß Sokrates sagt, er hätte fast Schläge von der Aspasia bekommen, und dem Menexenos zu Liebe müßte er am Ende selbst nackend tanzen. Allein was will Sokrates, der so manchmal nicht eben nach modernen Bildungsansprüchen sich ausdrückt, damit Anderes sagen, als daß er Jenem zu Liebe auch wohl eine Abgeschmacktheit begehen müsse, nicht zwar, daß er also nun tanzt (denn gethan hat er es ja nicht!), sondern daß er eine Staatsrede hält, ein Zug, der nur wieder jene Selbstpersiflage beleuchtet. Aber auch Schleiermacher will damit nicht die Rede selbst anfechten, sondern nur die Einleitung derselben verdächtigen. Wenn aber Zeller*) noch in dieser Richtung geltend macht, daß die Gelegenheit, bei welcher die Rede verfaßt worden, die bestimmte Leichenfeier, die dazu Anlaß gab, gar nicht näher bestimmt sei, so ist die Annahme einer solchen bestimmten Veranlassung gar nicht nöthig, theils weil damals wenigstens die Feier eine jährlich auch ohne besonderen Anlaß wiederholte gewesen zu sein scheint, was der Rednerfunction dabei eine Celebrität verlieh, die den Versuch Platons desto mehr er-

*) A. a. O. S. 149.

klärt, theils weil der Hergang, den die Einleitung erzählt, gar wohl bloße Fiction sein kann. Gegen die Aechtheit der Schrift bildet aber Dieses gar keine Instanz. Diese steht vielmehr schlechthin fest durch den Anachronismus, der darin liegt, daß Sokrates Dinge in der Rede behandelt, die wenigstens erst 13 Jahre nach seinem Tod geschehen sind.*) Denn ein Fälscher hätte sicher besser gerechnet.

*) Socher, Plat. Schr. S. 330.

Inhalt.

Sokrates erfährt von Menexenos, daß die Athener einen Redner für die öffentliche Leichenfeier, die der Staat für die Gefallenen anordnete, wählen wollen. Dieses gibt ihm zu einigen scherzhaften Aeußerungen über diese Sitte Anlaß, in deren Folge ihn Menexenos sofort nöthigt, eine solche Rede, wie er sagt, aus dem Munde der Aspasia vorzutragen. (§. 4.)

Die Rede theilt sich nun selbst dahin ein, daß sie zuerst die Abkunft, dann die Erziehung, endlich die Thaten der Gefallenen rühmt.

1. Ihre Abkunft. Sie sind Autochthonen, Kinder ihres Landes, das ein den Göttern geliebtes Land, die Wiege der Menschen, und der Boden ihrer Erziehung ist. (§. 7.)

2. Ihre Erziehung verdanken sie der Staatseinrichtung ihrer Väter, die eine Aristokratie im wahren Sinne des Wortes, eine Herrschaft der Besten ist. (§. 8.)

3. Ihre Thaten werden sofort in einem Ueberblick der athenischen Geschichte dargelegt, und zwar in der mythischen Urzeit beginnend, nach kurzer Berührung des eleusinischen Kriegs, des Amazonenkampfes, des thebaischen Kriegs des Theseus (§. 9.),
die Perserkriege, (§. 12.)
einheimische Kriege,
boiotischer Krieg mit den Schlachten von Tanagra und Oinophyta, (§. 13.)
peloponnesischer Krieg bis zum Frieden des Nikias (§. 13.),
sikelischer Krieg und seine Folgen, Bündniß der Feinde Athens mit dem Perserkönig, Schlacht bei den Arginusen, worauf leicht über den Untergang der Stadt hinweg zu ihrer Wiederherstellung übergegangen wird (§. 17.);
boiotischer und korinthischer Krieg bis zum Frieden des Antalkidas (§. 17.);

wobei der Hauptzweck festgehalten wird, mit Verschweigung oder Ausdeutung der Thatsachen von entgegengesetztem Charakter Athen als Vorkämpferin des reinen Hellenenthums und der Freiheit darzustellen.

Im Epilog fügt nun, und zwar in der Person der Gefallenen redend, Sokrates eine Ermahnung an,
an ihre Söhne zum Wetteifer in der Tugend (§. 19.),
an ihre Aeltern, ihren Schmerz durch die Betrachtung des Verdienstes und Ruhms ihrer Kinder zu überwinden (§. 20.),
an die Stadt, für Aeltern und Kinder derselben zu sorgen (§. 21.),
worauf zum Schluß der Redner diese Mahnung noch von sich aus wiederholt, und den Trauernden in der bewährten Staatsfürsorge den Haupttrost zeigt. (§. 22.)

Die Schrift schließt sodann mit der Bewunderung des Menexenos, die er für die Aspasia wegen dieser Rede hegt, und dem Versprechen des Sokrates, ihm noch mehrere dergleichen mitzutheilen. (§. 23.)

Menexenos.*)

Sokrates. Menexenos.**)

Steph. II, p. 234.] (§. 1.) Sokrates. Ah, Menexenos! Vom Markte oder woher sonst?

Menexenos. Vom Markte, o Sokrates, und aus der Rathsversammlung.

Sokrates. Wie kommst doch du in die Rathsversammlung? Oder vielmehr, offenbar bist du der Meinung, in der Philosophie und den sonstigen Gebieten der Bildung deine vollkommene Schule gemacht zu haben, und nun hast du, hierin weit genug gekommen, im Sinne zum Größeren dich zu wenden, und schickest dich an, zu herrschen über uns, o Wunderbarer, über uns, die Alten, du in solcher Jugend,***) damit euer Haus ja nicht aufhöre, uns immer einen Anwalt zu geben?

*) Aristoteles u. A. führen den Dialog unter dem Namen: Epitaphios, Grabrede auf, vgl. Cic. Tusc. V. 12.

**) Menexenos ist derselbe, der auch im Lysis als Person auftritt, und dort näher charakterisirt wird.

***) Nach dem Beginn des Jünglingsalters, im sechszehnten Jahre, übten sich die Jünglinge zwei Jahre lang in den Gymnasien und im Waffendienst, im achtzehnten Jahr traten sie in die Epheben ein, wurden in der Volksversammlung wehrhaft gemacht mit Schild und Speer, die Söhne Gefallener durch eine ganze Rüstung, schwuren im Tempel der Agraulos den Bürgereid, und leisteten als Peripoloi noch einige Zeit Waffendienste. Mit der Wehrhaftmachung wurden sie in das Mündigkeitsbuch eingetragen, wodurch sie das Recht der Vermögensverwaltung u. drgl. bekamen. Im zwanzigsten Jahr erhielten sie das Recht, in der Volksversammlung aufzutreten u. s. w. Wachsm. Hell. Alterth. I. S. 475 f. In diesem Alter ist also Menexenos zu denken.

Menexenos. Wohl, o Sokrates, wenn du es zulässest und auch du mir dazu räthst, werde ich mich darum bemühen; wo nicht, nicht. Jetzt eben jedoch begab ich mich in die Rathsversammlung, weil ich erfahren hatte, daß der Rath Einen zu wählen im Begriff sei, der den Gefallenen die Rede halte.*) Denn eine feierliche Bestattung sind sie im Begriff zu veranstalten, wie du weißt.

Sokrates. Sehr wohl! Aber wen haben sie gewählt?

Menexenos. Niemanden, sondern sie haben es auf Morgen verschoben. Doch wird, glaube ich, Archinos oder Dion**) gewählt werden.

(§. 2.) Sokrates. Wahrlich, o Menexenos, in manchem Betracht scheint es fast etwas Schönes zu sein, im Kampfe zu fallen. Denn auch wenn Einer als armer Mann gestorben ist, wird ihm da eine schöne und feierliche Bestattung zu Theil, und

*) Vgl. die Beschreibung dieses Gebrauchs bei Thukydides II. 34.

**) Archinos, auch Archinoos, aus dem Demos Koile, nahm mit Thrasybul und Anytos an der Befreiung Athens von den dreißig Tyrannen Theil 403 v. Chr. Ein von ihm gehaltener Epitaphios soll von Isokrates im Panegyrikos benützt worden sein. Von Dion ist Nichts weiter bekannt, als was hier gesagt ist, daß er ein Redner von Ruf war. Bei Xenophon Hellen. IV, 8. 13, kommt er auch als Gesandter neben Konon vor. Dionysios glaubt, Platon habe diese Redner nachahmen wollen.

Lob ferner wird ihm zu Theil, auch wenn er ein Wicht war, und zwar von weisen Männern und Solchen, die nicht in den Tag hinein lobreden, sondern die lange zuvor schon sich mit ihren Reden rüsten [p. 235] und die so schön loben, daß sie unsere Seelen ganz berücken, wenn sie von jedem Einzelnen sowohl was ihm zukommt als was ihm nicht zukommt vortragen, so und so in den Ausdrücken es auszieren, dabei ferner auch die Stadt in allerlei Wendungen verherrlichen, und sowohl die im Kampfe Gefallenen als auch unsere Vorfahren von Ehedem allesammt beloben, ja auch uns selbst, die noch Lebenden, so daß mir wenigstens, o Menexenos, wenn ich so von ihnen belobt werde, dabei ganz adelig zu Muthe wird, und ich alle Mal dastehe ganz Ohr und Entzückung, wähnend mit einem Mal größer und adeliger und schöner geworden zu sein. Und wie gewöhnlich gehen da immer einige Fremde mit mir und hören es mit an, vor denen ich dann mit Einem Mal vornehmer werde. Denn auch sie, wie sie mir dann vorkommen, befinden sich dann ganz in derselben Stimmung sowohl hinsichtlich meiner als der übrigen Stadt, daß sie dieselbe nämlich für bewundernswürdiger halten als zuvor, indem sie durch den Sprecher hievon überzeugt werden. Auch hält bei mir diese Vornehmheit mehr als drei Tage lang an; so klangvoll dringt die Sprache und der Ton von dem Sprechenden mir ins Ohr hinein, daß ich mühsam am vierten oder fünften Tage mich meiner selbst wieder erinnere, und empfinde, wo auf Erden ich bin; bis dahin aber wähne ich beinahe gar auf den Inseln der Seligen*) zu wohnen. Solche Meister sind unsere Redner.

*) Der glückliche Aufenthaltsort der Todten, von Hesiod zuerst Inseln der Seligen genannt, eine Weltgegend wo die Erde jährlich drei Mal Früchte trägt (opp. 153), nach Pindar die Burg des Kronos steht, goldene Blumen blühen, sonst von Sokrates als der künftige Wohnort der Frommen geschildert, vrgl. Gorg. p. 523.

(§. 3.) Menexenos. Immer machst du doch, o Sokrates, die Redner zum Gegenstand deines Scherzes. Indessen dieses Mal, glaube ich, wird der Erwählte kein sehr leichtes Spiel haben. Denn die Wahl ist von gar kurzer Hand gewesen, so daß der Sprechende genöthigt sein wird, so gut als aus dem Stegreif zu reden.

Sokrates. Wie so, mein Guter? Jedem von Diesen stehen ja allzeit fertige Reden zu Gebot, und zudem ist es nicht einmal schwer über dergleichen Gegenstände aus dem Stegreife zu reden. Ja freilich, wenn es darauf ankäme Athener vor Peloponnesiern zu preisen, oder Peloponnesier vor Athenern, da käme es auch darauf an, ein guter Redner zu sein, wenn man überzeugen und Beifall finden wollte. Wenn aber Einer als Kämpfer vor Denen auftritt, deren Lobredner er zugleich ist, da ist es doch keine so große Sache, als ein guter Redner zu erscheinen.

Menexenos. Nicht, meinst du, o Sokrates?

Sokrates. Wirklich nicht, beim Zeus!

Menexenos. Du meinst wohl gar im Stande zu sein, selbst aufzutreten, wenn es sein müßte und der Rath dich wählte?

Sokrates. Und für mich, o Menexenos, wäre es erst noch gar kein Wunder, wenn ich im Stande wäre, aufzutreten, für mich, der eine Lehrerin hat, die gar nicht untüchtig in der Redekunst ist, sondern schon viele andere treffliche Redner gebildet hat, darunter Einen, der unter den Hellenen weit hervorragt, den Perikles, des Xanthippos Sohn.

Menexenos. Wer ist denn diese? oder vielmehr, gewiß redest du von der Aspasia?*)

*) Aspasia, des Axiochos Tochter, eine Jonierin aus dem üppigen Milet, die berühmteste Hetaire, die durch ihre körperlichen Reize wie die hohe Bildung ihres Geistes eine der bedeutendsten Stellungen im perikleischen Zeitalter einnahm. Nach dem

Sokrates. Von ihr rede ich, und auch von Konnos,*) dem Sohn des Metrobios. Diese Beiden nämlich sind meine Lehrer, [p. 236] dieser in der Musik, jene in der Beredtsamkeit. Daß nun ein Mann von solcher Erziehung gewaltig im Reden ist, das ist

Muster der milesischen Hetaire Thargelia, die sich bis zur persischen Fürstin erhoben hatte, wußte sie sich in Athen durch die Gewalt die sie über Perikles übte, in privaten wie öffentlichen Lebensangelegenheiten großen Einfluß zu verschaffen. Der samische, sogar der peloponnesische Krieg soll auf ihren Betrieb unternommen worden sein. Sie gebar dem Perikles einen Sohn, und wurde durch die Satire der Komiker, wie auch eine öffentliche Anklage auf Religionsverachtung mit in den Haß ververwickelt, dessen Gegenstand dieser Staatsmann war. Nach seinem Tode heirathete sie den Lysikles, einen unbekannten Demagogen, worauf man Nichts weiter von ihr weiß. Ihr Verkehr mit Sokrates wird sehr viel erwähnt und besprochen; vgl. Xen. Memor. II, 6. 36 Athen. XIII. p. 569. ff. Plut. Per. 24. Max. Tyr. XXIV. p. 461 u. öft. Vgl. Jacobs, verm. Schr. IV. S. 379 ff.

*) Konnos, ein nicht ganz unberühmter Kitharspieler, wird von Platon auch im Euthydem p 272 c. angeführt; sonst wird als Musiklehrer des Sokrates Damon genannt Diog. L. II. 5. 3. Wenn Schleierm. (Anm. S. 532) auch daraus, daß ja Konnos, der Musiklehrer, mit der Redekunst, von der hier gehandelt wird, Nichts zu thun gehabt habe, auf die Unächtheit des ganzen einleitenden Gesprächs schließen will, so wird dabei die ironische Haltung dieser Stelle ganz übersehen. Indem Sokrates den unbedeutenden Konnos und das Weib Aspasia über die großen Namen eines Lampros und Antiphon scheinbar erhebt, hat er nur die Absicht, den Anspruch, den ihm Menexenos zumuthet, als großer Redner sich aufzuthun, gerade damit, daß er denselben auf solche Lehrer hin für sich aufnimmt, als nichtig zu verspotten. Die Bemerkung, daß Musik und Rhetorik einander z. B. im Gesang berühren (Loers), gehört nicht hieher.

gewiß gar kein Wunder. Aber auch wenn Einer seine Schule schlechter als ich gemacht hätte,*) z. B. in der Musik bei Lampros,**) in der Beredtsamkeit bei Antiphon.***) dem Rhamnusier, so müßte er doch im Stande sein, als Lobredner von Athenern vor Athenern Beifall zu finden.

(§. 4.) Menexenos. Und was hättest du wohl zu sagen, wenn du sprechen müßtest?

Sokrates. Ich von mir selbst aus zwar vielleicht Nichts; wohl aber hörte ich erst gestern der Aspasia zu, wie sie eine Leichenrede eben für diesen Fall vortrug. Sie hatte nämlich auch vernommen, was du da sagst, daß die Athener einen Sprecher zu wählen im Begriff seien; hierauf hat sie mir auseinandergesetzt, was man da sagen müßte, so zwar, daß sie Mehreres ganz ohne Vorbereitung frei vortrug, Einiges aber so wie sie es früher überdacht hatte, wahrscheinlich damals, als sie jene Leichenrede ausarbei-

*) Schleiermacher findet hier eine Beziehung auf Thukydides, der Antiphon's Schüler war, und insofern einen Grund für die Meinung, daß die besprochene Rede des Perikles die thukydideische sei. — Ebensogut könnte Lysias oder Archinos gemeint sein.

**) Lampros, auch sonst als großes Talent gerühmt (Plut. Music. 31. Corn. Nep. Epam. c. 2), war auch Lehrer des Sophokles.

***) Antiphon ein sehr gefeierter Rednername, Haupturheber der Oligarchie der Vierhundert nach dem sicilischen Krieg, der erste kunstmäßige Lehrer der Beredtsamkeit, besonders wegen seiner Vertheidigungsrede von den Alten sehr hoch gestellt (vgl. Thukyd. VIII, 68. Cic. Brut. 12.), die den Lysias, Thukydides, Archinos als seine Schüler nennen. Vgl. Phaidr. §. 118. — Rhamnus ein attischer Demos an der Küste gelegen, zur Phyle Aiantis gehörig, mit einem Tempel der Nemesis.

tete, welche Perikles hielt, indem sie verschiedene Bruchstücke aus dieser miteinfügte.

Menexenos. Würdest du dich wohl noch erinnern, was Aspasia gesprochen hat?

Sokrates. Gewiß, wenn ich nicht ganz irre; habe ich es ja doch bei ihr förmlich eingelernt und hätte um ein Kleines Schläge bekommen, weil ich so vergeßlich war.

Menexenos. Wolltest du es also nicht vortragen?

Sokrates. Aber daß mir die Meisterin nur nicht böse wird, wenn ich ihre Rede Preis gebe!

Menexenos. Gewiß nicht, o Sokrates, sondern rede! Du wirst dich mir sehr gefällig erzeigen, gleichviel ob du Etwas von der Aspasia oder was sonst vortragen willst; aber rede nur!

Sokrates. Aber vielleicht wirst du mich auslachen, wenn ich alter Mann dir noch Spaß zu treiben scheine!

Menexenos. Mit Nichten, o Sokrates, sondern rede auf jeden Fall!

Sokrates. Nun ja, dir muß ich eben zu Gefallen leben, und zwar so ganz daß, wolltest du mir einmal befehlen mich zu entkleiden und vor dir zu tanzen, ich kaum anders könnte, als dir auch diesen Gefallen zu thun, da wir ja allein sind. So höre denn! Sie sprach nämlich, glaube ich, ihre Rede mit den Gebliebenen selbst beginnend, also.

(§. 5.) Durch Thaterweisung zwar haben Diese da von uns erlangt was ihnen gebührt, und nun sie es erlangten, gehen sie den ihnen vom Schicksal bestimmten Gang, feierlich geleitet, Alle zusammen von der Stadt, Jeder besonders aber von seinen Angehörigen. Durch eine Rede aber nun den noch rückständigen Preis diesen Männern zu bezahlen, gebietet das Gesetz, und so soll's geschehen. Denn wohl vollbrachter Thaten Andenken und Schmuck

wird durch eine schön gesprochene Rede erzielt für Die, die sie vollbrachten, von Denen, die sie hören. Es bedarf also einer solchen Rede, welche die Gefallenen genugsam zu preisen,*) die Lebenden aber wohlwollend zu weisen versteht, die Nachkömmlinge und Brüder anmahnend, dem Verdienste Dieser da nachzueifern, die Väter aber und Mütter, und wenn noch Andere ihrer Vorfahren weiter hinauf am Leben sind — sie tröstend.

[p. 237] Welche Rede nun dürfte uns wohl als eine solche erscheinen? Oder von wo aus möchten wir wohl richtiger Weise beginnen, um wackere Männer zu loben, welche bei ihrem Leben die Ihrigen durch ihr Verdienst erfreut und mit ihrem Tod die Rettung der Lebenden erkauft haben?

(§. 6.) Wie mir nun dünkt, muß man naturgemäß, wie sie wacker geworden sind, so auch sie loben. Wacker aber sind sie geworden wegen ihrer Abkunft von Wackeren.

Ihre edle Geburt also wollen wir zuerst verherrlichen; zum zweiten aber ihre Erziehung und Ausbildung; nach diesen aber wollen wir ihrer Thaten Ausführung aufzeigen, wie schön sie dieselbe und ihrer würdig ins Licht gestellt haben.

Ihrer edeln Geburt erster Beweis aber war für sie ihrer Vorfahren Herkunft, die nicht eine ausländische war, nicht eine solche, welche diese ihre Nachkommen als Einsassen**) im Land erscheinen ließe, indem sie selbst erst gekommen wären von anderswoher, sondern als Ureingeborene und Solche, die in Wahrheit in einem Va-

*) ἐπαινέσεται, — παραινέσεται, Schl. rühmlich nachreden — gelinde zureden.

**) Die Metoikoi waren Fremdlinge, die im Stande der Duldung und des Schutzes ansäßig waren, Gewerbe treiben durften, zu verschiedenen Dienstleistungen gezogen wurden, Steuer zahlten, auch im Krieg verwendet wurden.

terland wohnen und leben, und erzogen werden *) nicht von einer Stiefmutter, wie Andere, sondern von einer rechten Mutter, nämlich dem Lande, in dem sie wohnten, und daß sie nun, nachdem sie gestorben, ruhen in dem heimischen Schooße derjenigen die ihnen Gebärerin, Erzieherin und Amme gewesen ist. Das Richtigste ist daher, zuerst die Mutter selber zu preisen; denn so geschieht es dann zugleich, daß auch die edle Geburt Dieser gepriesen wird.

(§. 7.) Würdig aber ist dieses Land auch von allen Menschen gepriesen zu werden, nicht nur von uns, zwar in vielen anderen Hinsichten, am Ersten aber und Meisten, weil es ja ein gottgeliebtes ist. Zeugniß aber für unsere Behauptung gibt der über dasselbe einst streitenden Götter Zwietracht und Entscheidung. **) Ein Land aber, welches Götter gepriesen haben, wie sollte es nicht billiger Weise ja von allen Menschen gepriesen werden?

Ein zweiter Preis desselben aber dürfte wohl billig Das sein, daß in jener Zeit, in welcher jeder Erdstrich allerlei lebendige Wesen hervorgehen ließ und erzeugte, wilde Thiere sowohl als Vieh, daß in dieser der unserige sich an wilden Thieren unfruchtbar und rein davon erzeigte, von den lebendigen Wesen aber sich auswählte und erzeugte den Menschen, jenes Wesen, das durch Verstand den übrigen überlegen ist, und allein Recht und Götter anerkennt.

Ein großer Beweis aber für die Behauptung, daß dieß Land

*) Vgl. Dionys de admir. vi Dem. c. 27., dessen Kritik dieser Stellen auch möglichst wörtliche Nachbildung des griechischen Originals zur Pflicht macht.

**) Dionys hat καὶ κρίσις nicht. Poseidon und Athene stritten sich über den Besitz von Attika. Jener hatte mit seinem Dreizack aus einem Felsen eine Quelle erweckt, diese den Oelbaum gepflanzt. Die Götter entschieden für die Athene. Pheidias bildete den Streit in einem Giebelfelde des Parthenon ab.

die Vorfahren Dieser da und unsere eigenen erzeugt hat, ist Dieses. Jedes Gebärende nämlich hat erforderliche Nahrung für Das, was es gebiert. Hieran erkennt man ja auch ein Weib, welches wahrhaftig geboren hat, und welches nicht, welches vielmehr das Kind sich nur unterschiebt, wenn sie nämlich nicht hat Quellen der Nahrung für das Erzeugte. Dieses denn hat auch unser Land, unsere Mutter, als einen hinreichenden Beweis dafür aufzuweisen, daß es Menschen erzeugt hat. Denn allein brachte es in jener Zeit und [p. 238] zuerst menschliche Nahrung hervor, des Weizens und der Gerste Frucht, wodurch am Schönsten und Besten ernährt wird das menschliche Geschlecht, eben als das Land das in Wirklichkeit dieses lebendige Wesen aus sich erzeugt hat. Und mehr noch ziemt es solche Beweise von einem Lande, als von einem Weibe gelten zu lassen. Denn nicht hat das Land es dem Weibe nachgethan in Schwangerschaft und Erzeugung, sondern das Weib dem Lande. Mit dieser Frucht aber hat es nicht neidisch gethan, sondern sie auch den Anderen zugetheilt. Nächst Diesem aber hat es auch das Erzeugniß des Oelbaums, diese Erquickung in Mühsalen, für seine Sprößlinge hervorkommen lassen. Nachdem es sie aber bis zum mannbaren Alter genährt und gefördert hatte, hat es ihnen Götter als ihre Herrscher und Lehrer zugeführt, *) deren Namen bei diesem Anlaß zu übergehen sich schickt; denn wir kennen sie; sie, welche unserem Leben seine Ordnung gegeben haben, indem sie uns zuerst sowohl in Künsten für den täglichen Lebensbedarf unterrichtet, als zum Schutze des Landes der Waffen Bereitung und Gebrauch gelehrt haben.

*) Die Götter, deren Namen bei dem Begräbnisse nicht genannt werden durften, sind Athene, Hephaistos und Ares vgl. Plat. Legg. p. 920 D.

(§. 8.) Also erzeugt aber und gebildet haben die Vorfahren Dieser hier so gelebt, daß sie sich eine staatliche Ordnung einrichteten, deren in der Kürze hier rechtmäßig zu gedenken ist. Denn die staatliche Ordnung ist die Erzieherin von Menschen, die treffliche von wackern, die entgegengesetzte von schlechten. Daß nun in einer trefflichen Staatsordnung die vor uns Lebenden erzogen wurden, ist nothwendig zu zeigen, durch welche ja sowohl Jene wacker geworden als auch die Jetzigen, zu denen auch diese Todten gehören. Die Staatsordnung war nämlich dieselbe damals wie noch jetzt, eine Aristokratie, unter der wir nicht nur jetzt, sondern von damals an meistens die ganze Zeit bürgerlich lebten. Es nennt sie aber der Eine Demokratie, der Andere anders, wie es ihm beliebt; sie ist aber in Wahrheit Aristokratie [Herrschaft der Besten] unter Billigung der Menge. Könige nämlich*) gibt es immer bei uns; diese aber sind bald durch Abkunft, bald durch Wahl bestimmt; in unserer Stadt aber hat die meiste Gewalt die Menge. Sie theilt die Aemter und Gewalt Denen zu, welche jedes Mal dafür gelten die Besten zu sein; und da wird Keiner weder wegen Gebrechlichkeit noch wegen Armuth noch wegen Unbekanntschaft der Väter ausgeschlossen, Keiner aber auch wegen der entgegengesetzten Eigenschaften bevorzugt, wie in anderen Städten, sondern die Eine Bestimmung gibt es, wer dafür gilt weise oder gut zu sein, der regiert und herrscht. Der Grund aber dieser Staatsordnung ist für uns die Gleichheit der Geburt. Denn die anderen Städte haben sich aus allerlei und ungleichartigen Menschen gebildet, so daß auch die Staatsordnungen derselben ungleichartig sind, theils Tyrannen-

*) Der βασιλεύς, König, der zweite Archon, war nur eine kirchliche Behörde, welche die Religionsangelegenheiten besorgte; es sind daher hier sämmtliche Archonten zu verstehen; in älteren Zeiten war die Würde des Archon erblich.

herrschaften theils Oligarchieen [Herrschaften Weniger]; und da leben sie nun so, daß Einige die Anderen für Knechte, diese aber Jene für Herren unter einander ansehen. Wir aber und die Unserigen, [p. 239] Alle von Einer Mutter als Brüder entsprossen, gedenken nicht Knechte noch Herren unter einander zu sein, sondern die Gleichheit der Geburt nach der Natur nöthigt uns auch nach dem Gesetze Gleichheit vor dem Gesetze zu erstreben, und aus keinem Grunde uns einander unterzuordnen, als auf den Ruf des Verdienstes und der Einsicht hin.

Deßhalb denn in völliger Freiheit erzogen und von edler Abkunft, haben sowohl die Väter von Diesen hier, die ja auch die unserigen sind, als auch Diese selbst wohl in vielen und edlen Thaten gegen alle Menschen theils im besonderen theils im öffentlichen Leben sich hervorgethan, indem sie es für nothwendig achteten, für die Freiheit sowohl gegen Hellenen für Hellenen zu kämpfen als gegen Barbaren für alle Hellenen zusammen.

(§. 9.) Wie sie nun, als Eumolpos*) und die Amazonen*), und noch Andere früher gegen das Land zu Felde gezogen, Diesen Widerstand, wie aber Beistand leisteten den Argeiern gegen die

*) Eumolpos, Sohn des Poseidon, nach der alten Sage ein Thraker, führte an der Spitze der Eleusinier den sogenannten Eleusinischen Krieg gegen den König Erechtheus und brachte die Verwaltung der eleusinischen Mysterien, als deren Stifter er auch gilt, auf das Geschlecht der Eumolpiden und der Töchter des Keleos. — Die Amazonen, das Weibervolk der alten Sage, fielen in Attika ein, weil Theseus ihre Königin, Hippolyte, oder die Schwester derselben Antiope geraubt hatte, und wurden von ihm besiegt. Die Amazonenschlacht war vielfach Gegenstand der bildenden Kunst z. B. auf dem Schilde der Athene Parthenos auf der Akropolis.

Kadmeier *) und den Herakleiden **) gegen die Argeier, Dieses würdig zu erzählen, ist die Zeit zu kurz, und ihre Dichter haben bereits ihr Verdienst hinlänglich im Gesang gerühmt und Allen bekannt gemacht. Wenn wir nun versuchen wollten, dieselben Thaten in ungebundener Rede zu preisen, würden wir wohl nur als zweiten Ranges erscheinen.

Dieses, dünkt mir, kann deßhalb übergangen werden, da es ja schon seine Würdigung hat. Was aber bis jetzt noch kein Dichter, würdigen Ruhm aus würdiger Leistung gewinnend, nützte, vielmehr noch zur Bewerbung ***) vorliegt, Dem, dünkt mir, müsse man Anerkennung erwerben, indem man es preist und Andere anwirbt, es in Oden und anderer Dichtungsart zu verfassen auf eine Denen, die sie vollbracht, geziemende Weise.

Es ist aber von Dem, was ich meine, Dieses das Erste. Den Persern, die über Asien herrschten und Europa sich dienstbar zu machen begannen, haben Hemmung bereitet die Sprößlinge dieses Landes, unsere Erzeuger, und gerecht und gebührend ist es, ihrer zuerst zu erwähnen und ihr Verdienst zu preisen. Dieses muß nun,

*) Nachdem der Krieg der Sieben gegen Theben, welchen Adrastos, König von Argos, für den von seinem Bruder Eteokles aus Theben vertriebenen Polyneikes, seinen Schwiegersohn, unternahm, gänzlich mißglückt war, verband sich Theseus mit Adrastos und besiegte die Thebaner.

**) Als Eurystheus, König von Sparta, die Athener bekriegte, weil sie die Auslieferung der Familie des Herakles verweigerten, wurde er von Theseus besiegt.

***) And. ἀμνησία, „was noch in Gefahr der Vergessenheit schwebt". Schl. Dionysius tadelt gewiß mit Recht den Schwulst dieser nach Wortspielen haschenden Stelle, ohne daß sie deßhalb ein Zeugniß gegen die Aechtheit des Dialogs wäre.

wenn Einer es würdig preisen will, derselbe also betrachten, daß er mit seiner Rede in jene Zeit sich versetzt, als ganz Asien schon dem dritten Könige dienstbar war, von denen der erste, Kyros, die Perser, seine Mitbürger, durch seine Geisteskraft befreite, und zugleich ihre Herren, die Meder, sich dienstbar machte, und über das übrige Asien bis gen Aigyptos herrschte, sein Sohn aber auch noch über Aigyptos und Libyen, soweit es möglich war dahin zu kommen, der dritte aber, Dareios, seine Herrschaft zu Land bis zu den Skythen erweiterte, mit seinen Schiffen aber über das Meer und die Inseln gebot, so daß Niemand es auch nur wagte, sein Wider- [p. 240] sacher zu sein; denn aller Menschen Gedanken waren dienstbar geworden; so viele und große und kriegerische Stämme hatte sich dienstbar gemacht die Herrschaft der Perser!

(§. 10.) Dareios aber, der gegen uns und die Eretrier Klage führte, und den Anschlag gegen Sardes *) zum Vorwand nahm, schickte fünfzig Myriaden auf Schiffen und Fahrzeugen, dreihundert Kriegsschiffe, den Datis aber als Feldherrn, mit dem Auftrage, wenn ihm sein Kopf lieb sei, mit den gefangenen Eretriern und Athenern heimzukommen. Der nun schiffte nach Eretria gegen Männer, welche unter den damaligen Hellenen zu den berühmtesten, was den Krieg betrifft, gehörten, auch ihrer nicht wenige waren. Diese überwältigte er in drei Tagen; dann durchsuchte er ihr ganzes Land, damit Keiner entwische, auf folgende Weise. An die Grenzen des Eretrischen Landes gekommen, stellten sich seine Soldaten von einem Meere zum andern auseinander, nahmen sich dann

*) Eine der hauptsächlichsten Ursachen der Perserkriege war die Empörung der Hellenen in Kleinasien gegen die Perser, welche, von Athen unterstützt, i. J. 500 v. Chr. Sardes zerstörten. — Die Stärke des persischen Heers wird sonst auf 2—300,000 Mann angegeben.

alle zusammen bei den Händen und durchzogen das ganze Land, damit sie dem Könige zu sagen vermöchten, daß ihnen Keiner entwischt sei.

In derselben Absicht aber landeten sie von Eretria aus bei Marathon,*) als sei es ihnen einen leichte Sache, auch die Athenaier durch dasselbe unvermeidliche Geschick, wie die Eretrier, unterjocht wegzuführen. Indem nun Jenes ausgeführt, Dieses aber unternommen wurde, kam weder den Eretriern von Hellenen Jemand zu Hülfe, noch den Athenaiern, außer den Lakedaimoniern. Diese aber trafen erst den Tag nach der Schlacht ein. Die anderen Alle aber, von Schrecken ergriffen, der Sicherheit für den Augenblick sich getröstend, hielten sich ruhig.

In diese Lage nun sich versetzend, mag man wohl erkennen, wie groß an Verdienst jene Männer gewesen seien, welche bei Marathon es mit der Macht der Barbaren aufnahmen und den Uebermuth der gesammten Asia züchtigten und zuerst über die Barbaren Siegeszeichen aufrichteten, und so Führer für die Uebrigen wurden und Lehrer, daß die Macht der Perser nicht unüberwindlich sei, sondern daß alle Menge und aller Reichthum in alle Wege vor dem Verdienst zurücktreten müsse. Und so behaupte ich, daß jene Männer nicht nur was unser Leibesleben betrifft unsere Väter seien, sondern auch Väter der Freiheit, sowohl der unserigen als Aller insgesammt auf dem Festland hier. Denn aufblickend auf jene That wagten die Hellenen auch die nachfolgenden Schlachten für ihre Rettung durchzufechten, indem sie Schüler geworden Derer von Marathon.

*) Die Schlacht war im September 490; die Lakedaimonier kamen zu spät, weil sie in den Monaten, in welchen die Karneen und Hyakinthien gefeiert wurden, nicht vor dem Vollmond ausrücken durften.

Der erste Preis ist also Jenen in der Rede zu widmen, der zweite aber Denen, welche bei Salamis und bei Artemission zu Schiffe gekämpft und gesiegt haben. (§. 11.) Denn [p. 241] auch von diesen Männern hätte Einer wohl Vieles zu erzählen, theils was sie Widriges zu Land und zur See bestanden, theils wie sie dasselbe abgewehrt haben. Was mir aber auch von Diesen das Schönste zu sein scheint, dessen will ich Erwähnung thun, nämlich daß sie die nächstgroße That nach Denen von Marathon vollbracht haben.

Die bei Marathon nämlich haben den Hellenen nur so Viel gezeigt, daß es zu Lande möglich sei, die Barbaren, und zwar mit Wenigen Viele, abzuwehren; zu Schiffe aber war es noch ungewiß, und die Perser hatten den Ruhm, zur See unwiderstehlich zu sein an Zahl und Reichthum, an Tüchtigkeit und Stärke. Dieses ist denn des Rühmens werth von jenen Männern, die damals zu Schiffe kämpften, daß sie die Furcht der Hellenen, in der sie noch befangen waren, zerstreuten, und bewirkten, daß sie aufhörten, sich zu fürchten vor der Menge der Schiffe und Menschen. So trifft es denn von Beiden zu, sowohl den Kämpfern bei Marathon als den Seehelden bei Salamis, daß die übrigen Hellenen von ihnen geschult wurden, indem dieselben von den Einen zu Land, von den Anderen zur See gelernt und sich gewöhnt haben, vor den Barbaren sich nicht zu fürchten.

Als dritte That aber zur Rettung der Hellenen führe ich sowohl was die Zahl der Streiter als das Verdienst betrifft, die bei Plataiai*) an, und zwar diese schon gemeinschaftlich von Lakedaimo-

*) Diese Schlacht wurde von Aristeides und Pausanias gegen Mardonios, welchen Xerxes zurückgelassen hatte, im Jahre 479 gewonnen.

niern und Athenaiern ausgeführt. Das Größte und Schwerste also haben diese Alle abgewehrt, und wegen dieses Verdienstes werden sie jetzt von uns, wie in der künftigen Zeit von Denen nach uns gefeiert.

Nach Diesem standen aber noch viele Städte der Hellenen auf der Seite des Barbaren, und von dem Könige selbst wurde es kund, daß er darauf denke, die Hellenen wiederum anzugreifen. (§. 12.) Billig ist es denn, daß wir auch Derer Erwähnung thun, welche zu den Thaten der Früheren die Vollendung der Rettung hinzufügten, indem sie mit Allem, was barbarisch war, aufräumten und es vom Meere vertrieben. Das aber waren Jene, welche am Eurymedon*) zu Schiffe kämpften und gegen Kypros**) zu Felde zogen, auch Die, welche nach Aigyptos schifften und noch in viele andere Gegenden, denen man Erinnerung widmen und Dank wissen muß, daß sie den König dahin brachten, eingeschüchtert auf seine eigene Rettung bedacht zu sein, nicht mehr aber Anschläge zu machen auf der Hellenen Verderben.

Und zwar ward dieser Krieg von der Stadt mit ganzer Kraft [p. 242] sowohl für sich selbst als für die Anderen, die gleicher Zunge mit ihr sind, gegen die Barbaren bestanden. Als aber Friede geworden und die Stadt hoch angesehen war, erwuchs wider sie, was wohl den Glücklichen gerne von den Menschen widerfährt, zuerst Eifersucht, aus der Eifersucht aber Neid, was auch diese Stadt wider ihren Willen zum Krieg mit den Hellenen brachte.

*) Der Eurymedon ist ein Fluß in Pamphylien, wo die Perser von Kimon zu Wasser und zu Land unterlagen i. J. 470.

**) Dieser Zug gegen Kypros ist in Verbindung zu setzen mit dem Zug der Athener nach Aegypten, wohin sie Inaros, Sohn des Psammetich, der sich gegen die Perser empörte und fast ganz Aegypten zum Aufstand brachte, zu Hilfe rief. Die Unternehmung von 460—455 hatte aber ein schlimmes Ende.

(§. 13.) Sofort aber, als der Krieg ausbrach, trafen sie bei Tanagra für die Freiheit der Boioter mit den Lakedaimoniern kämpfend zusammen; allein da die Schlacht unentschieden blieb, so gab die darauf folgende That den Ausschlag. Jene nämlich zogen ab und ließen die Boioter, denen sie zu Hilfe gekommen waren, im Stiche, die Unserigen aber siegten den dritten Tag nachher bei Oinophyta und führten die ungerechter Weise flüchtig Gewordenen zurück.*) Diese also sind die Ersten nach dem Persischen Kriege, welche, nachdem sie nun schon Hellenen für ihre Freiheit gegen Hellenen unterstützend, als wackere Männer sich bewährt und diejenigen befreit hatten, denen sie zu Hilfe gekommen, in diesem Grabe**) von der Stadt ehrenvoll beigesetzt worden sind.

Als aber nach Diesem ein großer Krieg ausbrach,***) und alle

*) Es ist schwierig, diese Darstellung mit den geschichtlichen Notizen bei Thukydides (I, 107 f.) und Diodor (XI, 80 ff.) zu vereinigen. Nach Jenem kamen die Lakedaimonier den Doriern, ihren Stammsgenossen, gegen die Phoker zu Hilfe. Da rückten die Athener zu Land und zur See gegen sie aus, um sie abzuschneiden. In der Schlacht von Tanagra, welche nun erfolgte (467 v. Chr.), und die Platon unentschieden sein läßt, siegten die Lakedaimonier und zogen nach Hause. Hierauf, 62 (bei Platon 3) Tage nachher, schickten die Athener den Myronides gegen die Boioter und besiegten sie bei Oinophyta. Nach Diodor verbünden sich die Lakedaimonier mit den Thebaiern, um ihnen die Hegemonie über Boiotien zu verschaffen; die Athener ziehen also diesen zu Hilfe gegen jene. Dann fallen zwei Schlachten bei Tanagra vor, die eine unentschieden, die andere glücklich für die Athener. Plötzlich aber erscheinen die Boioter als Feinde der Athener und werden bei Oinophyta besiegt.

**) Der Platz war ein Theil des äußeren Kerameikos.

***) Mit Uebergehung Dessen, was nicht zu seinem Zweck paßt, kommt Platon in das siebente Jahr des peloponnesischen

Hellenen zu Felde zogen und das Land verheerten und der Stadt einen nicht verdienten Dank bezahlten, haben die Unsrigen, nachdem sie die Feinde in einer Seeschlacht besiegt und ihre Lakedaimonischen Führer bei Sphagia gefangen genommen hatten, obgleich sie sie hätten verderben mögen, dieselben doch geschont und zurückgegeben und Frieden gemacht, *) indem sie glaubten, daß man gegen Stammesgenossen nur bis zum Siege Krieg führen, und nicht um der besonderen Erbitterung einer Stadt willen das gemeine Wesen der Hellenen zu Grunde richten dürfe, gegen die Barbaren aber bis zur Vernichtung gehen müsse. Würdig denn ist es, diese Männer zu preisen, welche in diesem Kriege gefochten haben und nun hier liegen, weil sie bewiesen haben, daß, wenn man etwa zweifeln wollte, ob nicht in jenem ersten Kriege, dem gegen die Barbaren, irgend Andere tapferer gewesen seien, als die Athenaier, dieser Zweifel nicht auf Grund der Wahrheit beruhe. Denn diese haben, als Hellas mit sich selbst entzweit war, dadurch, daß sie im Kriege die Oberhand behielten und die Vorkämpfer der übrigen Hellenen überwältigten, bewiesen, daß sie die, mit denen sie einst die Barbaren gemeinsam besiegt hatten, wenn sie ihnen gegenübertreten, allein zu besiegen wissen.

(§. 14.) Nach diesem Frieden aber brach ein dritter unerwarteter und schrecklicher Krieg aus, in welchem viele Wackere gefallen sind und nun hier liegen. Viele davon in Sikelien, nachdem sie schon sehr viele Trophäen errichtet hatten, für die

Kriegs zur Schlacht bei Pylos und zur Besetzung der Insel Sphakteria, 425 v. Chr., wobei 292 Lakedaimonier, darunter 120 Spartiaten, gefangen wurden. (Thuk. IV, 1—38.)

*) Der Friede des Nikias nach der Schlacht bei Amphipolis 421 v. Chr. (Thuk. V, 14 ff.)

Freiheit der Leontiner *) Um nämlich gemäß den [p. 243] bestehenden Eiden diesen Hilfe zu leisten, waren sie in jene Gegenden geschifft; da aber wegen der Länge der Fahrt unsere Stadt in Noth war und sie nicht zu unterstützen vermochte, geriethen sie in verzweifelte Umstände und verunglückten, sie, denen ihre Feinde und Widersacher in höherem Grade den Ruhm der Mäßigung und des Verdienstes zollen, als Anderen ihre Freunde; — Viele aber in den Seetreffen am Hellespontos, nachdem sie an Einem Tage alle Schiffe der Feinde genommen, viele andere aber besiegt hatten. **)

Wenn ich aber sagte, daß dieser Krieg schrecklich und unerwartet gewesen, so meine ich damit Das, daß die anderen Hellenen gegen unsere Stadt in ihrer Eifersucht so weit gingen, daß sie selbst mit dem König, dem bittersten Feind, durch Herolde zu unterhandeln sich nicht scheuten. ***) um ihn, den sie einst mit uns gemeinschaftlich ausgetrieben haben, nun von sich aus wieder herbeizuholen, den Barbaren gegen Hellenen, und so alle Hellenen und Barbaren gegen unsere Stadt zusammen zu schaaren, wo-

*) Der erste Zug nach Sikelien ging zur Unterstützung der Leontiner, die, ionischen Stammes, in altem Schutzbündniß mit Athen standen, gegen Syrakus 427 v. Chr. ab, der zweite 415. Beide faßt der Redner als dritten hellenischen Krieg, indem er als ersten den boiotischen, als zweiten den Anfang des peloponnesischen bis zum Frieden des Nikias rechnet.

**) Nach dem unglücklichen Ende des sicilischen Zugs fielen Chios, Lesbos und andere Städte von Athen ab, worauf nun in jenen Gegenden des Meeres bis zum Hellespont Athener und Spartaner sich bekämpften und mehrere Treffen geliefert wurden, von denen das bedeutendste das bei Kyzikos war, 411 v. Chr.

***) Schon auf den Rath des Alkibiades verbündeten sich die Spartaner mit den Persern, die meist auf ihrer Seite waren, übrigens ebenso von den Athenern angegangen wurden.

bei denn nun unſerer Stadt Stärke und Verdienſt erſt recht ins Licht geſtellt wurde. Denn während Jene meinten, ſie ſei ſchon ganz niedergekämpft und die Schiffe in Mytilene*) abgeſchnitten waren, leiſteten ſie Hilfe mit ſechzig Schiffen, ſie ſelbſt**) die Schiffe beſteigend, und anerkannter Maßen als die wackerſten Männer ſich bewährend. Beſiegend die Feinde, erlöſend die Freunde, betroffen von einem unverdienten Geſchick, indem ſie nicht aus dem Meere gezogen worden, haben ſie hier ihre Beſtattung.***) Dieſer nun muß man immer rühmende Erwähnung thun. Denn durch ihr Verdienſt haben wir nicht nur damals in der Seeſchlacht geſiegt, ſondern auch im übrigen Krieg. Denn durch ſie gewann die Stadt den Ruf, daß ſie niemals niedergekämpft werden könne, auch nicht von allen Menſchen. Und mit Recht iſt ſie dafür berufen. Durch unſere eigene Uneinigkeit wurden wir

*) Konon war von Kallikratidas im Hafen von Mytilene blokirt; die Athener rüſteten mit ihrer letzten Kraft eine Flotte aus, die bei den arginuſiſchen Inſeln die Spartaner gänzlich beſiegten. Da der Sturm es nicht erlaubte, die Todten aus dem Meere zu ſammeln, wurden ſechs der ſiegreichen Feldherrn hingerichtet. Dieſe und andere factiöſe Handlungen, z. B. die Entfernung des Alkibiades, der Verrath des Theramenes, meint Platon wohl mit der Uneinigkeit, die den Untergang der Stadt durch die Schlacht bei Aigospotamoi nach ſich zog, den er nur ſchonend berührt.

**) Sonſt wurden nur Halbbürger, Schutzverwandte, frei gelaſſene Sclaven auf der Flotte verwendet. Böckh, Staatsh. I. S. 282 f.

***) And. wollen ἀναιρεθέντες ἐκ τῆς θαλάττης ſtreichen, und kurzweg leſen: ſie liegen nicht hier. Allein das κεῖνται iſt, von dem leeren Sarg Thuk. II. 34 verſtanden, genügend erklärt, und darf gerade wegen des Gezierten, das es hat, nicht beſeitigt werden.

übermannt, nicht von den Feinden. Denn auch noch jetzt ſind wir Dieſen nicht unterlegen, wir ſelbſt aber haben uns ſelbſt Sieg und Niederlage zu danken.

Als aber nach Dieſem Ruhe und Friede mit den Anderen geworden, da ward der einheimiſche Krieg*) bei uns in einer Weiſe geführt, daß, wenn es einmal den Menſchen verhängt ſein ſoll, in innerer Fehde zu leben, Keiner wohl wünſchen kann, daß dieſe Krankheit in einer Stadt in anderer Geſtalt ſich entwickle. Denn wie freundlich und brüderlich vereinigten ſich die Bürger aus dem Peiraieus und aus der Stadt, und den übrigen Hellenen ganz gegen ihre Hoffnung, und mit welcher Mäßigung machten ſie den Krieg gegen Die in Eleuſis ab! Und von dieſem Allem [p. 244] iſt nichts Anderes Urſache, als jene wirkliche Verwandtſchaft, welche eine zuverläßige und ſtammesbrüderliche Freundſchaft nicht durch Worte nur, ſondern durch die That begründet.

(§. 15.) Aber auch Derer, die in dieſem Kriege durch einander gefallen ſind, muß man Erwähnung thun und ſie verſöhnen, wodurch wir können, durch Gebete und Opfer, indem wir bei ſolchen Gelegenheiten zu Denen beten, die jetzt über ſie herrſchen, da ja auch wir verſöhnt ſind. Denn nicht aus Schlechtigkeit ſind ſie mit einander handgemein geworden, noch aus Feindſchaft, ſondern durch Mißgeſchick. Zeugen aber hievon ſind wir ſelbſt, die Lebenden. Denn Einem Geſchlechte mit Jenen angehörig, gewähren wir einander Verzeihung ſowohl für Das, was wir gethan als für Das, was wir gelitten haben.

*) Der von Thraſybul geführte Krieg gegen die dreißig Tyrannen, wodurch Athen wieder frei von der ſpartaniſchen Herrſchaft wurde. Die Oligarchen verſuchten von Eleuſis aus wieder einzudringen; nachdem aber ihre Führer getödtet worden, kam ein allſeitiger Friede zu Stande. 403 v. Chr.

Nach Diesem aber, als uns nun ein völliger Friede zu Theil ward, hielt die Stadt Ruhe, den Barbaren verzeihend, daß sie für das Schlimme, das ihnen von ihr widerfahren, nicht in halbem, sondern in ganzem Maaße Vergeltung geübt hatten, den Hellenen aber grollend, indem sie gedachte, wie viel Gutes ihnen von ihr widerfahren war und was für einen Dank sie dafür bezahlten, als sie mit den Barbaren gemeine Sache machten, die Schiffe wegnahmen, welche einst sie gerettet, und die Mauern niederrissen dafür, daß wir den Fall der ihrigen verhindert haben. Nun aber war die Stadt des Sinnes, Hellenen nie mehr Abwehr zu leisten, wenn sie geknechtet würden, sei es von einander oder von Barbaren, und hienach hielt sie sich. Dieweil wir nun in solcher Gesinnung verharrten, haben die Lakedaimonier, wähnend, daß wir, die Verfechter der Freiheit, gefallen, ihre Sache es aber nun sei, die Anderen sich unterwürfig zu machen, Dieses ins Werk gesetzt.

(§. 16.) Und wozu nun weitläufig sein? Denn nicht Dinge die ehedem und zu anderer Menschen Zeiten*) geschehen sind, habe ich nun nach Diesem zu erzählen. Wir selbst wissen ja, wie in ihrer Bestürzung die Ersten der Hellenen, die Argeier und Boioter und Korinthier, um die Unterstützung der Stadt eingekommen sind, und, was über Alles wahrhaft göttlich ist, wie selbst der König in solche Noth gerieth, daß ihm wider Erwarten von keiner anderen Seite her noch welche Rettung in Aussicht stand, als von dieser Stadt, an deren Untergang er redlich**) mitgearbeitet hatte.

Und in der That, wenn Einer der Stadt einen gerechten Vorwurf machen wollte, so möchte er ihr wohl nur Dieses mit Grund

*) Nach Bekk. ἐπ' ἄλλων ἀνθρώπων statt πολλῶν ἀνθρ.; And. πρὶ πολλῶν ἐτῶν, vor vielen Jahren.

**) And. πρόσθεν, ehedem.

vorwerfen können, daß sie immer allzusehr zum Mitleid geneigt und des Schwächeren Gehülfin sei. Und in der That auch in damaliger Zeit war sie nicht im Stande, beharrlich zu sein und Das durchzuführen, was sie beschlossen hatte, nämlich Keinem von Denen, die ihr Unrecht gethan hatten,*) Hilfe zu leisten, wenn er unterjocht würde, sondern sie ließ sich herumbringen und leistete [p. 245] Hilfe. Und zwar die Hellenen befreite sie durch die geleistete Hilfe von der Knechtschaft, so daß sie frei waren, bis sie selbst einander wiederum unterjochten; dem König aber selbst Hilfe zu leisten, konnte sie nicht über sich bringen, aus Scheu vor den Trophäen bei Marathon, bei Salamis und bei Plataiai; Flüchtigen aber und Freiwilligen gestattete sie ihm zu helfen, und rettete ihn damit anerkannter Maaßen.**) Bauend aber ihre Mauern und rüstend ihre Schiffe, aufnehmend den Krieg, nachdem sie nun gezwungen ward Krieg zu führen, bekriegte sie zu Gunsten der Parter***) die Lakedaimonier.

*) Schl. keinem Unterjochten mehr zu helfen gegen seinen Unterdrücker.

**) Die hier gemeinten Ereignisse betreffen die Herrschaft, welche Sparta durch seine Harmosten über die hellenischen Städte übte, den Krieg, den es durch Agesilaos gegen Persien führte, die Aufwiegelung der Hellenen gegen Sparta durch den Perser Tithraustes, den daraus entstandenen boiotischen und korinthischen Krieg, und die Betheiligung Athens, dessen Feldherr, Konon, als Flüchtling, die persische Flotte commandirte und bei Knidos die spartanische vernichtete. 394 v. Chr. (Xen. Hellen. 4, 2 ff.)

***) Von einem Kampf der Athener für die Parier ist Nichts bekannt. Daher will man hier eine Erwähnung der Plünderung von Pherai in Messenien durch Konon (Dahlmann Forsch. auf d. Geb. d. Gesch. I. S. 33. Xen. Hell. IV, 8. 7.), oder des vorübergehenden Siegs der atheniſchen Partei

(§. 17.) Der König aber, aus Furcht vor der Stadt, da er sah, daß die Lakedaimonier dem Krieg zur See entsagten, zurückzutreten gewillt, forderte die Ueberlassung der Hellenen auf dem Festlande, welche ja schon früher die Lakedaimonier Preis gegeben hatten, wenn er mit uns und den übrigen Bundesgenossen ferner im Bunde stehen solle, in der Meinung, man werde nicht darauf eingehen, damit er dann einen Vorwand zum Rücktritt fände. Und in Betreff zwar der übrigen Bundesgenossen täuschte er sich; — denn sie waren geneigt, ihm jene Preis zu geben, und durch Eidschwur verbindlich machten sich die Korinthier und Argeier und Boioter und die übrigen Bundesgenossen, wenn er Hilfsgelder gewähren wolle, werden sie ihm die Hellenen auf dem Festlande Preis geben, — wir allein konnten es nicht über uns bringen, weder sie Preis zu geben noch Etwas zu beschwören. *)

der Rhodier über die spartanische (Xen. a. a. O. 20 ff.) finden, und hienach *Φαρίων* oder *Ῥοδίων* lesen, oder auch *Παρ.* in *πάντων* verwandeln. — Konon führte nach der Schlacht bei Knidos seine Flotte den Athenern zu, und baute die Mauern (393 v. Chr.); daß dieser Bau, wie die Erhaltung der Flotte von persischen Subsidien bestritten wurde (Cornel. Nep. Con. 4. Xen. Hell. IV, 8. 12.), wird vom Redner nicht gesagt.

*) Die historische Beziehung dieser Stelle ist sehr schwierig. Vom antalkidischen Frieden kann man sie nicht leicht verstehen, da die Athener denselben gleichfalls angenommen und beschworen haben und da gleich nachher von Fortsetzung des Kriegs und dann erst von jenem Frieden die Rede ist. Die Deutung derselben auf die Umtriebe, welche Tithraustes durch den Rhodier Timokrates zur Aufwiegelung der übrigen Hellenen gegen Sparta (Xen. Hell. III, 5. 2) machte, ist nicht zulässig, da die damit zusammenhängenden Ereignisse, die Thaten Konons, der Bau der Mauern bereis §. 16 berücksichtigt sind. Es wird daher die Stelle auf die Friedensunterhandlungen bezogen, von denen Xenophon (Hell. IV, 8. 12.) spricht und welche erfolglos blieben. Hier wollte Sparta in die Ueberlassung der kleinasiatischen Hellenen einwilligen, forderte dagegen die Befreiung sämmtlicher Inseln und der anderen Städte. Man müßte nun annehmen, daß die Bundesgenossen der Athener jene Bedingung sich gefallen lassen wollten, wovon Xenophon Nichts sagt, während ihnen diese Forderung ausdrücklich nach Xenophon zuwider war und die Verhandlungen sich daran zerschlugen. Nicht motivirt ist dabei noch der nachherige Ausdruck *ἐμονώθημεν*, indem die Korinthier und Argeier auch nach diesen Verhandlungen noch als Bundesgenossen Athens erscheinen (Xen. Hell. V, 1.), und eine Isolirung Athens erst nach dem Frieden des Antalkidas eintrat.

*) Der Friede des Antalkidas, durch den Perserkönig dictirt,

Wahrlich, so edel und frei, so zuverläßig und gesund, und von natürlichem Barbarenhaß erfüllt ist Alles an unserer Stadt, weil wir lautere Hellenen sind und unvermischt mit Barbaren. Denn nicht wohnen unter uns Abkömmlinge weder eines Pelops noch eines Kadmos noch eines Aigyptos noch eines Danaos noch sonst andere Viele, die von Natur Barbaren, nach dem Gesetz aber Hellenen sind, sondern ganz nur Hellenen, nicht Barbarenmischlinge, wohnen wir hier, und von daher ist unserer Stadt der Haß gegen fremde Natur ganz rein eingeprägt. Wiederum sahen wir uns also doch vereinzelt, weil wir ein schändliches und unheiliges Werk, nämlich Hellenen an Barbaren Preis zu geben, nicht geneigt waren auszuführen.

So nun in dieselben Umstände gerathen, unter denen wir früher niedergekämpft worden, haben wir mit Gottes Hilfe den Krieg besser beendigt als damals. Denn mit Beibehaltung von Schiffen und Mauern, wie von unseren eigenen Pflanzstädten sind wir aus dem Kriege hervorgegangen; und ebenso zufrieden gingen auch die Feinde daraus hervor. *)

Wackerer Männer jedoch wurden wir auch in diesem Kriege beraubt, die bei Korinthos durch Ungunst der Oertlichkeit und am [p. 246] Lechaion durch Verrath betroffen wurden. *) Wacker aber waren auch Die, welche den König befreiten, und die Lakedaimonier aus der See vertrieben. Ich nun rufe euch Diese ins Gedächtniß; euch aber ziemt es, solche Männer mit mir zu preisen und zu verherrlichen.

(§. 18.) Und Dieses nun sind die Thaten der hier bestatteten Männer und der Anderen, so viele deren für unsere Stadt gefallen sind, manchfaltig und herrlich die, welche aufgeführt, noch weit manchfaltiger aber und herrlicher die, welche übergangen worden sind. Denn viele Tage und Nächte würden nicht hinreichend sein für Den, der Alles aufzählen wollte. Und so man nun ihrer gedenkt, muß Jedermann ihre Nachkömmlinge ermuntern, gleich als im Kriege, nicht zu verlassen die Ordnung der Vorfahren, noch rückwärts zu gehen, der Feigheit weichend.

Also auch ich, ihr Söhne wackerer Männer, ermuntere euch jetzt, und in Zukunft, wo immer ich Euer Einen treffe, werde ich ihn erinnern und aufmuntern, darnach zu streben, unter den Wackersten zu sein. Für Heute aber habe ich billig Das zu sagen, was die Väter uns, als sie im Begriff waren, den Kampf zu wagen,

---

der die asiatischen Hellenen opferte, wird nur so weit berührt, als er, verglichen mit dem Ausgang des peloponnesischen Kriegs, zu Gunsten Athens aufgefaßt werden konnte. 387 v. Chr.

*) Im korinthischen Krieg verriethen zwei spartanisch gesinnte Korinthier, Pasimelos und Alkimenes, den Hafen der Stadt, Lechaion, an den Spartaner Proxitas. (Xen. Hell. IV, 4. 7.) — Die atheniſchen Truppen litten unter der ungesunden Lage des Orts. (Plat. Theaet. p. 140. B.)

ans Herz gelegt haben, ihren Hinterbliebenen kund zu thun, für den Fall, daß ihnen Etwas widerführe. Ich werde aber mittheilen, was ich von ihnen selbst gehört habe, und wie sie es euch jetzt wohl gerne sagen würden, wenn sie das Vermögen dazu hätten, indem ich es aus Dem abnehme, was sie damals gesprochen haben. (§. 19.) So müßt ihr denn denken, von ihnen selbst zu hören, was ich jetzt kund thun will. Sie sprachen aber Folgendes: *)

O Kinder, daß ihr von wackeren Vätern da seid, das beweist gerade der gegenwärtige Vorgang. Denn ob es uns zwar vergönnt war, nicht schön zu leben, ziehen wir es doch vor, schön zu sterben, ehe wir euch und die nachher Kommenden in Schande bringen, und ehe wir unsere Väter und das ganze frühere Geschlecht beschimpfen, indem wir glauben, daß Der, der die Seinigen beschimpft, eigentlich nicht leben könne, und daß einem Solchen weder unter Menschen noch unter Göttern Jemand hold sei, weder auf der Erde noch, wenn er stirbt, unter der Erde. Gedenkend daher unserer Worte, sollet ihr, wenn ihr irgend Etwas betreibt, es mit Tugend betreiben, wissend, daß, wenn es daran mangelt, alle Besitzthümer sowohl als Bestrebungen schändlich und schlecht sind.

Denn der Reichthum bringt Dem, der ihn mit Unmännlichkeit besitzt, keine Auszeichnung — für einen Anderen ist ja doch ein Solcher reich, und nicht für sich —; auch des Leibes Schönheit und Stärke, wenn sie bei einem Feigen und Schlechten wohnt, erscheint nicht als Zier, sondern als Unzier, und dient nur dazu, den Besitzer um so mehr in sein rechtes Licht zu stellen und seine Feigheit zu beleuchten; und alle Wissensbildung, wenn sie den Pfad der Ge-

---

*) Diese Parainese (§. 19 — 21) wurde von jeher als Glanzpartie des platonischen Epitaphios gerühmt, und auch Dionysios stimmt diesem Urtheil bei, v. adm. Dem. §. 30.

[p. 247] rechtigkeit und der übrigen Tugenden verläßt, erscheint als Schlauheit, nicht als Weisheit.*)

Aus diesen Gründen sollet ihr zuerst und zuletzt und allezeit es in alle Wege euch zur alleinigen Aufgabe zu machen versuchen, sowohl uns als Die vor uns an Berühmtheit möglichst zu übertreffen; wo nicht, so sollet ihr wissen, daß, wenn wir euch an Tugend besiegen, der Sieg uns Schimpf bringt, die Niederlage aber, wenn wir unterliegen, Glück. Am Meisten aber würden wir besiegt werden und ihr siegen, wenn ihr euch bereiten wolltet, den Ruhm der Vorfahren nicht zu misbrauchen noch ihn zu vergeuden, indem ihr erkennet, daß es für einen Mann, der Etwas zu sein glaubt, nichts Schimpflicheres gibt, als Ehre ansprechen nicht um seiner selbst willen, sondern um des Ruhms der Vorfahren. Denn Ehrenzeichen von den Aeltern her haben, ist für die Nachkommen zwar ein schöner und sehr edler Schatz; einen Schatz aber, sei es an Vermögen oder an Ehrenzeichen, verbrauchen, und den Nachkommen nicht hinterlassen, wegen Mangels an selbsteigenen Gütern und Ruhmeszeichen, ist schimpflich und unmännlich. Und wenn ihr euch nun um Dieses bemühet, so werdet ihr zu uns gelangen als Freunde zu Freunden, wenn das euch bestimmte Geschick euch hieher führt; seid ihr aber säumig gewesen und schlecht geworden, so wird euch Niemand freundlich empfangen. Den Söhnen also sei Dieses gesagt.

(§. 20.) Die Väter aber von uns, welche noch solche haben, und die Mütter muß man allezeit trösten, das Unglück, wenn es ihnen etwa zustoßen sollte, so gelassen als möglich hinzunehmen, und nicht mit ihnen weheklagen, — denn nicht werden sie Jemandes bedürfen, der ihnen das Herz schwer macht; hinreichend wird ja schon das Schicksal,

*) Vgl. Cic. Offic. I, 19. 63.

das sie betroffen, sein, um Dieses zu bewirken, — sondern heilend und beschwichtigend muß man sie erinnern, daß von Dem, was sie sich erflehten, die Götter ihnen das Größte erhört haben. Denn nicht daß unsterbliche Söhne ihnen geboren werden, haben sie sich erfleht, sondern wackere und berühmte, und diese, die der Güter größtes sind, haben sie erlangt. Nicht leicht aber kann Alles einem sterblichen Manne in seinem Leben nach seinem Sinne ergehen.

Wenn sie nun mannhaft die Unglücksfälle ertragen, so werden sie sich in Wirklichkeit als mannhafter Söhne Väter und auch selbst als solche bewähren; geben sie aber nach, so werden sie den Verdacht erwecken, entweder daß sie nicht unser seien, oder daß unsere Lobredner Unwahrheit sprechen. Von Beiden aber darf weder das Eine noch das Andere statt finden; sondern sie sollen ganz besonders unsere Lobredner sein durch die That, indem sie sich selbst erproben als Solche, die in Wirklichkeit männlicher Söhne männliche Väter zu sein scheinen.

Denn schon von Alters her scheint ja das Sprüchwort Nichts zu Viel ein schönes Wort*) zu sein, und in Wirklichkeit ist es ein gutes Wort. Denn derjenige Mann, der alle Bedingungen [p. 248] eines vollkommen oder doch nahezu glücklichen Lebens in sich selbst vereinigt, und nicht von anderen Menschen damit abhängt, nach deren Wohl- oder Uebelbefinden nothwendig auch seine eigenen Umstände in unsicherem Schwanken begriffen sind, Dieser, sage ich, ist aufs Beste ausgestattet, Der ist der Besonnene, Der der Männliche und Verständige; Dieser wird, wenn ihm Vermögen und Kinder zu Theil werden und wenn sie ihm verloren gehen, am Meisten jenem Sprüchworte Folge leisten. Denn weder in der

*) Der Spruch des Cheilon von Lakedaimon, eines der Sieben Weisen.

Freude noch in der Trauer wird man ihn zu Viel thun sehen, weil er seinen Stützpunkt in sich selbst hat.*) Solcher Art aber, verlangen wir, seien auch die Unserigen; wir wollen und behaupten eben; und auch uns selbst beweisen wir als Solche, die weder dem Unwillen noch der Furcht zu viel Raum geben, wenn sie jetzt eben sterben müssen.

(§. 21.) Wir bitten denn auch sowohl Väter als Mütter, von eben dieser Gesinnung beseelt, ihr übriges Leben zuzubringen, und zu wissen, daß sie uns am Meisten zu Gefallen sein werden, wenn sie uns weder beweinen, noch beklagen; sondern wenn die Gestorbenen noch irgend eine Wahrnehmung von den Lebenden haben, können sie uns nicht mißfälliger sein, als wenn sie sich selbst Schlimmes zufügen und die Unglücksfälle schwer ertragen, nicht gefälliger aber, als wenn sie sie leicht und mit Mäßigung ertragen. Denn unsere Lage wird jetzt einen Ausgang nehmen, welcher für die Menschen der schönste ist, so daß es sich ziemt, dieselbe mehr zu verherrlichen als zu beweinen. Wo sie aber unsere Weiber und Kinder versorgen und erziehen und hierauf ihren Sinn richten, werden sie das Geschick am Besten vergessen, und schöner und rechtschaffener und so leben, wie es uns lieber ist.

Es mag hinreichen, Dieses den Unsrigen von uns kund zu thun. Dem Staat aber möchten wir empfehlen, daß man uns zu Liebe Väter und Söhne versorge, diese anständig erziehend, jene würdig im Alter verpflegend.**) Nun wissen wir aber, daß, auch wenn wir es nicht empfehlen würden, man doch genügend sorgen wird.

*) Vgl. Cic. Tusc. V, 12. 36.

**) Die Erziehung der Waisen von Solchen, die im Kriege gefallen, unter Aufsicht der Orphanophylakes war schon ein älteres Gesetz, das Diogenes (I, 55.) von Solon ableitet,

(§. 22.) Dieses also, ihr Kinder und Erzeuger der Gefallenen, haben Jene uns auferlegt, euch kund zu thun, und ich, so gut ich kann, thue es nun aufs Bereitwilligste kund. Und auch selbst bitte ich in Jener Namen, die Einen, daß sie den Ihrigen nacheifern, die Anderen, daß sie für sich selbst gutes Muths seien, indem wir schon Jeder von sich aus sowohl als auch von Staatswegen euch in eurem Alter verpflegen und versorgen werden, wo auch Einer Einem von Denen, die Jenen angehören, nur irgend begegnen mag.

Die Fürsorge des Staats aber kennt ihr ja schon selbst, daß er die Versorgung sowohl der Kinder als der Erzeuger der im Kriege*) Gefallenen gesetzlich angeordnet hat, und daß es vor allen übrigen Bürgern derjenigen Behörde, welche die größte ist,**) vorzugsweise

Aristoteles (Pol. II, 5 4.) erst von dem Milesier Hippodamos, Zeitgenossen des Themistokles, der den Peiraieus gebaut hat. Er soll in einer politischen Schrift zuerst diese Staatspflicht ausgesprochen haben, worauf Athen und andere Städte sie gesetzlich feststellten. Bei dem Eintritt in die Epheben, wahrscheinlich im achtzehnten Jahr, empfingen diese Kinder des Staats eine volle Rüstung, leisteten den Bürgereid, und thaten dann als Peripoloi in den Grenzplätzen des Landes die ersten Kriegsdienste. Die Wehrhaftmachung dieser Jünglinge ging unter gewissen Feierlichkeiten wahrscheinlich im Theater vor sich. Nach Aristoteles bei Harpokrat. p. 151 fand sie erst nach dem Grenzdienst statt. Da hier und bei Aischines c. Ctesiph. §. 154 der Uebergang in das eigene Heimwesen darauf folgt, so ist entweder das Bekleiden der Epheben mit Schild und Speer bei Aristoteles ein anderer früherer Act, oder wird der Grenzdienst hier und bei Aischines bereits als ein selbstständiger Bürgerdienst betrachtet.

*) Die Fürsorge für die Aeltern bestand wahrscheinlich in einer Unterstützung, die nur den Aermeren gereicht wurde.

**) Wahrscheinlich der Archon Eponymos, der lange vorzugs-

[p. 249] zur Pflicht gemacht ist, darüber zu wachen, daß den Vätern und Müttern derselben kein Leides geschehe. Die Kinder aber zieht er mit einander auf, indem er sich Mühe gibt, daß ihnen ihr Waisenstand so viel als möglich unbekannt bleibe und Vaterstelle bei ihnen vertritt, so lange sie noch Kinder sind. Und wenn sie zur Vollkommenheit des Mannesalters gelangt sind, entläßt er sie in ihr Eigenthum, nachdem er sie mit einer vollen Waffenrüstung geschmückt hat, und hinweisend und erinnernd an des Vaters Bestrebungen, ihnen die Werkzeuge der väterlichen Tugend darreicht und sie zudem mit guter Vorbedeutung gleich Anfangs den väterlichen Herd betreten und demselben in Kraft obwalten läßt, — mit Waffen geschmückt.

Die Gefallenen selbst aber hört er nimmer auf zu ehren, *) indem er selbst jedes Jahr für Alle gemeinschaftlich das Gebräuchliche veranstaltet, was Jedem auch wieder für sich zu Theil wird, außer Diesem aber noch Kampfspiele im Ringen und Pferdelenken und jeder Art von Musenkunst festsetzt, und so eigentlich in die Stelle eines Erben und Sohnes der Gefallenen eintritt, für die Söhne in die eines Vaters, für die Erzeuger aber und ihres Gleichen in die eines Pflegers, für alle Zeit Allen alle Fürsorge beweisend.

Dieses zu Herzen nehmend, müsset ihr das Unglück gelassen ertragen. Denn sowohl den Gestorbenen als den Lebenden werdet ihr also wohl am Liebsten sein und am Leichtesten Pflege üben und

weise Archon genannt, und der gleichsam als politischer Familienvater alle das Familienrecht, Erbrecht, Waisensachen u. dgl. betreffende Angelegenheiten in seinem Geschäftskreis hatte. Wachsm. Hell. Alt. K. I. S. 433. 487.

*) Daß wenigstens zu Platons Zeit die Feier eine jährlich sich wiederholende war, geht aus dieser Stelle entschieden hervor. Auch spricht Das dafür, daß der platonische Epitaphios ganz allgemein gehalten ist, ohne eine bestimmte Leichenbestattung als Anknüpfungspunkt zu fingiren.

Pflege empfangen. Nun aber gehet von hinnen ihr sowohl als alle Uebrigen, nachdem ihr dem Gesetze gemäß gemeinschaftlich die Gefallenen beklagt habet.

(§. 23.) Hiermit hast du nun, o Menexenos, die Rede der Milesierin Aspasia.

Menexenos. Beim Zeus, o Sokrates, glücklich zu preisen fürwahr ist die Aspasia, wenn sie, ein Weib, im Stande ist, solche Reden zu fertigen.

Sokrates. Nun, wenn du es nicht glaubst, so gehe mit mir und du wirst sie selbst reden hören.

Menexenos. Oft schon, o Sokrates, habe ich die Aspasia begegnet, und weiß was sie für ein Weib ist.

Sokrates. Wie also? mußt du sie nicht bewundern und ihr jetzt Dank für die Rede wissen?

Menexenos. Und wirklich großen Dank, o Sokrates, weiß ich für diese Rede ihr oder ihm, wer es nun auch ist, der sie dir vorgetragen hat, und vor vielen Anderen weiß ich Dank dem, der sie eben vortrug.

Sokrates. Das laß gut sein. Aber nur, daß du es nicht von mir aussagst, damit ich dir auch künftig noch recht viele und schöne Staatsreden von ihr mittheilen kann!

Menexenos. Sei ganz ruhig, ich sage sie nicht aus; theile nur mit!

Sokrates. Nun ja, es soll geschehen!

[p. 249] zur Pflicht gemacht ist, darüber zu wachen, daß den Vätern und Müttern derselben kein Leides geschehe. Die Kinder aber zieht er mit einander auf, indem er sich Mühe gibt, daß ihnen ihr Waisenstand so viel als möglich unbekannt bleibe und Vaterstelle bei ihnen vertritt, so lange sie noch Kinder sind. Und wenn sie zur Vollkommenheit des Mannesalters gelangt sind, entläßt er sie in ihr Eigenthum, nachdem er sie mit einer vollen Waffenrüstung geschmückt hat, und hinweisend und erinnernd an des Vaters Bestrebungen, ihnen die Werkzeuge der väterlichen Tugend darreicht und sie zudem mit guter Vorbedeutung gleich Anfangs den väterlichen Herd betreten und demselben in Kraft obwalten läßt, — mit Waffen geschmückt.

Die Gefallenen selbst aber hört er nimmer auf zu ehren,*) indem er selbst jedes Jahr für Alle gemeinschaftlich das Gebräuchliche veranstaltet, was Jedem auch wieder für sich zu Theil wird, außer Diesem aber noch Kampfspiele im Ringen und Pferdelenken und jeder Art von Musenkunst festsetzt, und so eigentlich in die Stelle eines Erben und Sohnes der Gefallenen eintritt, für die Söhne in die eines Vaters, für die Erzeuger aber und ihres Gleichen in die eines Pflegers, für alle Zeit Allen alle Fürsorge beweisend.

Dieses zu Herzen nehmend, müsset ihr das Unglück gelassen ertragen. Denn sowohl den Gestorbenen als den Lebenden werdet ihr also wohl am Liebsten sein und am Leichtesten Pflege üben und

weise Archon genannt, und der gleichsam als politischer Familienvater alle das Familienrecht, Erbrecht, Waisensachen u. dgl. betreffende Angelegenheiten in seinem Geschäftskreis hatte. Wachsm. Hell. Alt. K. I. S. 433. 487.

*) Daß wenigstens zu Platons Zeit die Feier eine jährlich sich wiederholende war, geht aus dieser Stelle entschieden hervor. Auch spricht Das dafür, daß der platonische Epitaphios ganz allgemein gehalten ist, ohne eine bestimmte Leichenbestattung als Anknüpfungspunkt zu fingiren.

Pflege empfangen. Nun aber gehet von hinnen ihr sowohl als alle Uebrigen, nachdem ihr dem Gesetze gemäß gemeinschaftlich die Gefallenen beklagt habet.

(§. 23.) Hiermit hast du nun, o Menexenos, die Rede der Milesierin Aspasia.

Menexenos. Beim Zeus, o Sokrates, glücklich zu preisen fürwahr ist die Aspasia, wenn sie, ein Weib, im Stande ist, solche Reden zu fertigen.

Sokrates. Nun, wenn du es nicht glaubst, so gehe mit mir und du wirst sie selbst reden hören.

Menexenos. Oft schon, o Sokrates, habe ich die Aspasia begegnet, und weiß was sie für ein Weib ist.

Sokrates. Wie also? mußt du sie nicht bewundern und ihr jetzt Dank für die Rede wissen?

Menexenos. Und wirklich großen Dank, o Sokrates, weiß ich für diese Rede ihr oder ihm, wer es nun auch ist, der sie dir vorgetragen hat, und vor vielen Anderen weiß ich Dank dem, der sie eben vortrug.

Sokrates. Das laß gut sein. Aber nur, daß du es nicht von mir aussagst, damit ich dir auch künftig noch recht viele und schöne Staatsreden von ihr mittheilen kann!

Menexenos. Sei ganz ruhig, ich sage sie nicht aus; theile nur mit!

Sokrates. Nun ja, es soll geschehen!

Hippias der größere.

Einleitung.

Der größere Hippias, im Gegensatz vom kleineren nur wegen seines Umfangs so genannt, steht schon durch sein Thema: Ueber das Schöne gleichfalls in einer Verwandtschaft zu Phaidros, welche es rechtfertigen mag, daß wir ihn hier folgen lassen. Und wenn zu der Zeichnung der Persönlichkeit des Sokrates denn doch auch ein Beispiel seines unmittelbaren Benehmens mit Sophisten gehört, so scheint uns gerade dieses Gespräch ganz so gehalten, daß es seinen eigentlichen Schwerpunkt im Persönlichen und in der Charakterzeichnung *) hat, ganz und gar aber nicht so aufgefaßt werden kann, als wäre es dabei auf ein wirklich wissenschaftliches Ergebniß oder auch nur auf eine wissenschaftliche Erörterung abgesehen. Schon die eigenthümliche Stellung dieses Sophisten im Vergleich mit anderen stimmt hiezu.

*) Vgl. Catal. praelect. Dorpat. 1803. (Morgenstern.)

Wenn Protagoras, Gorgias, Prodikos doch an einer Theorie von Wissen, Sein und Handeln, wäre sie auch nur skeptisch gehalten, noch einen tieferen Hintergrund für ihre Thätigkeit behaupten, so mangelt dagegen dem Hippias, wie er sonst bekannt und zumal in diesem Dialog gezeichnet ist, jede allgemeinere Basis für seine Haltung. Sein Wissen ist Nichts als ein Aggregat aller möglichen realen Kenntnisse. Er versteht sich auf Musik, Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Rhetorik, Poesie; selbst Malerei, Bildhauerei *); aber diese Disciplinen und Künste sind nicht etwa Zweck für ihn, sondern nur Mittel, um darin gewinnreiche Geschäfte zu machen. Er benützt diese Erudition nur zu epideiktischen Reden, in denen er nicht sowohl Andere zu bilden, als sich selbst zu zeigen sucht. Osann **) bespricht auch eine ihm beigelegte Schrift, *Συναγωγή* genannt, wie er glaubt, eine erst von Späteren veranstaltete Sammlung solcher epideiktischen Reden, und findet darin archaiologischen Notizen. ***) Seine Vorliebe, in seinen Reden an Homer anzuknüpfen, aber auch an Orpheus, Musaios, Hesiod, beweist der *Τρωικὸς λόγος* oder *διάλογος*, wovon Platon †) eine Probe gibt. Von Plutarch ††) wird ihm auch ein Verzeichniß der Sieger in

*) Plat. Hipp. maj. §. 11. 12. Protag. p. 315. Philostr. vit. Soph. p. 495. Pausanias V. 25. findet in Olympia an Bildwerken Epigramme von ihm, vgl. Hipp. min. p. 368.

**) Rhein. Mus. 1843. S. 494 ff. „Der Sophist Hippias als Archäolog."

***) Vgl. Hipp. maj. §. 12.

†) Hipp. maj §. 13. vgl. Philostr. a. a. O.

††) vit. Num. 1.

Olympia beigelegt. Der Geisteseigenthümlichkeit, welche diese mechanische Art mit Kenntnissen zu handthieren, beurkundet, entspricht es denn auch ganz, wenn ihm die Erfindung oder doch Vervollkommnung der Mnemonik oder Gedächtnißkunst*) beigelegt wird, wenn er selbst auf die Accentlehre, auf Silben und Buchstaben seine Virtuosität ausdehnt.**) Rühmt er sich ja doch anderswo, daß er sogar nicht einmal Etwas am Leibe trage, das er nicht selbst mit eigenen Händen gefertigt habe, wie seinen Siegelring, seinen Mantel, seine Schuhe, seinen Gürtel,***) und die Bedeutung der αὐτάρκεια, †) der Selbstgenügsamkeit, die er als seinen höchsten Zweck bezeichnet haben soll, ist wohl eben in dieser handwerksmäßigen Fertigkeit in allem Möglichen zu suchen. Wie denn auch die politische Redekunst des Mannes, auf welche er reist, nur eine solche technische und empirische Virtuosität für selbstsüchtige Zwecke war, spricht er selbst in unserem Gespräch††) aus, und die Proben von Begriffsbestimmung des Schönen, die er gibt, beweisen geradezu seine Unfähigkeit für allgemeines Denken, eine grobe, wohl freilich in ironischer Absicht allzustark gezeichnete, Art, Subject und Prädicat zu confundiren. Legt nun schon diese Beschaffenheit des Sophisten, von welchem der Dialog den Namen führt, die Vermuthung nahe, daß es in demselben

*) Hipp. maj. §. 12. 13. min. §. 10. Xenoph. Symp. 4, 63.
**) Hipp. maj. §. 12. vgl. Spengel Art. script. p 60.
***) Hipp. min §. 10.
†) Suid. v. Ἱππίας.
††) §. 2. ff.

um eine wirklich wissenschaftliche Behandlung eines Problems nicht zu thun sei, so findet dieselbe in dem ganzen Verlauf des Gesprächs ihre vollständige Bestätigung. Nicht zu reden von dem selbst ganz sophistischen Spiel, das Sokrates in der Behandlung des Gegenstandes treibt, dem Gebrauch, den er von der Vielsinnigkeit gewisser Wörter, als καλὸς, φαίνεσθαι u. A. m. macht, der Anwendung ganz ungeeigneter, zu gar keiner Explication der Sache dienender Gesichtspunkte, wie des Eins und des Paars, des Geraden und Ungeraden, so hat Stallbaum richtig bemerkt, daß es um Gewinnung eines wirklichen Resultats über das Schöne selbst sich nicht handle.*) Denn wenn auch gewisse Sätze sich ausheben lassen, die als Eigenes des Sokrates gelten können, z. B. daß das Schöne an sich nicht mit concreten und einzelnen Dingen von schöner Beschaffenheit zusammenzuwerfen sei, daß eine gewisse innere Verwandtschaft und Verbindung zwischen dem Schönen und Guten Statt finde, daß das Vermögen Böses zu thun vielmehr ein Unvermögen sei, u. A. m., so werden ja hinwiederum doch nicht nur die ächt sokratischen Anschauungen vom Schönen, wie wir sie aus Xenophon kennen, sondern ebensowohl auch die sokratisch-platonischen, zu denen sich der Dialog erweitert, ganz des gleichen Gerichts theilhaftig, wie die sophistischen zuvor, daß sie nämlich als unhaltbar fallen zu lassen seien, und als Endergebniß des Ganzen sich eben der solonische Spruch hinstellt, daß es um das Schöne etwas Schweres sei. Und zwar ist dieses

*) Plat. opp. IV. Sect. II. p. 150.

Resultat keineswegs so hingestellt, daß es sich objectiv durch die Unzulänglichkeit der angewendeten Kategorien des Nützlichen, Brauchbaren, Guten u. s. w. motivirte; sondern vielmehr wie diese Kategorien von Sokrates nur gar nicht bloß versuchsweise oder ahnungsartig herbeigenommen werden, sondern dem Verfasser des Gesprächs sichtlich sehr geläufig sind, so ist es nur die subjective Unfähigkeit des Sophisten, dieselben recht zu fassen und zu handhaben, wovon die Entwicklung von Moment zu Moment fortgeht, und die schließliche Resultatlosigkeit selbst, mit dem solonischen Spruch, ist nur ein Zug der beabsichtigten ironischen Charakteristik des Hippias.

Wir können daher die Ansicht Morgensterns*) nur annehmlich finden, wornach der Zweck dieses Gesprächs nicht sowohl eine Erörterung des Schönen sei, als eine Charakterzeichnung der sich unterredenden Personen. Und hiezu fehlt es demselben dann in der That nicht an Lebendigkeit und Manchfaltigkeit der charakteristischen Züge. Die selbstgefällige Eitelkeit des schönen und geputzten Hippias, die ruhmrednerische Geschwätzigkeit, womit er seine Fertigkeit in allen Gebieten und Künsten zu Tage gibt,**) der Erwerbstrieb, in welchem sein Streben wie sein Vermögen

*) A. a. O. Plato non tam pulchri, de quo quaeritur, naturam voluit aperire et explicare, quam disputantium describere et exprimere mores; non tam vero indagando et illustrando docere lectores, quam refutando et perturbando infestissimi sibi generis homine oblectare.

**) §. 1 ff.

nach allen Richtungen sich erschöpft, ebenso geübt, Geld zusammen zu bringen, als geschickt, dasselbe haushälterisch anzulegen,*) dazu die eigenthümliche gutherzige Naivetät, welche die Folie dieser Eigenschaften bildet und ein Gefühl des Widerspruchs gar nicht aufkommen läßt, worin dieselben gegen das sittliche Recht ihres Gegentheils stehen; — dann als Contrast die schlichte und anspruchslose Art des Sokrates, seine verstellte Einfalt und Unwissenheit, dieses Spüren im Gebiet der einzelnen concreten Dinge nach dem Element des Begriffs, dieses Eingehen in die Neigungen, Vorurtheile, Großthuereien des Sophisten;**) — und nun in ihrer Wechselwirkung beide Naturen betrachtet, der redefertige Mann dem fragenden Sokrates gegenüber überall auf Ja und Nein beschränkt, der in allen Künsten Geübte fast des Organs beraubt für das Verständniß der Weise dieses Fragers, ja fast für allgemeines Denken überhaupt, empirische Dinge als allgemeine Begriffe aufstellend,***) und doch sich einer höheren Betrachtung der Gegenstände im Ganzen berühmend; †) sodann die komischen Effecte, die daraus sich entwickeln, das Aergerniß, das der schöne Hippias an den Töpfen und Rührlöffeln des Sokrates nimmt, ††) dieses Spiel mit dem fingirten Dritten,

*) §. 5. 11. 12. 46.

**) §. 6 ff.

***) §. 17 ff.

†) §. 47.

††) §. 19.

diesem alter Ego des Sokrates,*) und der mehr als naive Glaube des Sophisten an denselben, die vergeblichen Versuche desselben, sich der zähen, sich immer tiefer einbohrenden Begehrlichkeit des unheimlichen Unbekannten zu entziehen,**) die ihre komische Spitze dort finden, wo Hippias einen neuen von Sokrates gemachten Einwurf durch die Antwort beseitigen will, aber vielleicht komme der Unbekannte nicht darauf***) — dieses Alles zusammen bildet ein Charaktergemälde an Licht und Schatten reich, und dem es wohl auch nicht an Treue fehlt, wenn die Wirkung, welche die fast unschöne, bis zum boshaften Muthwillen ausschweifende Art macht, wie Sokrates mit der naiven Einfalt des Mannes sein Spiel treibt, wenn ferner der Eindruck, welchen der in seiner Geduld erschöpfte Sophist mit dem gar nicht ungerechten Bezicht hervorbringt, die Redeweise des Sokrates sei nur ein Zerbröckeln und Zerstückeln der Rede, — wenn, sage ich, dieser Eindruck dann vielleicht doch auch kein von dem Verfasser unbeabsichtigter ist.

Diese Momente, verbunden mit einzelnen anderen Mängeln in Stil und Sprache, als Kriterien des unplatonischen Charakters des Gesprächs zu nehmen und dasselbe mit Ast als ein unterschobenes Werk zu behandeln, ist man noch nicht berechtigt; ebenso ist der Umstand, daß Aristoteles nur Einen Hippias, und zwar den kleinen, anführt, als

*) §. 14 ff.

**) §. 15. 19. 27.

***) §. 41.

argumentum e silentio, wenn auch verdächtig, doch noch keineswegs so beweisend, als Suckow ihn auffaßt.*)

Ob dagegen hierin Anhaltspunkte zu Bestimmung seiner Abfassungszeit zu finden seien, müssen wir dahingestellt sein lassen. Socher**) und Hermann***) setzen den Dialog in die spätere Lebenszeit Platon's; Stallbaum†) und Steinhart††) halten ihn für eine Jugendarbeit desselben. Indessen wenn offenbar in der Auffassung des Schönen an sich, als eines wirklich Seienden,†††) als Dessen, das über den einzelnen schönen Dingen erhaben, diesen erst durch seine Verbindung mit denselben den Charakter der Schönheit verleihe, ein starker Anklang der Ideenlehre, in dem Zusammenhang, worein das Schöne mit dem Guten gesetzt wird, unleugbar ein Element des platonisirten Sokrates, in Dem, was von dem durch Auge und Ohr vermittelten Angenehmen gesagt wird, bereits eine dem Verfasser gar nicht ungeläufige Ausprägung einer im Philebos ausgeführten Anschauung sich findet, so mangelt es nicht an Momenten, die den Schluß von jenen Unvollkommenheiten auf eine

*) Suckow Form der platon. Schr. S. 53 f.

**) Ueber Plat. Schr. S. 225; weil der Dialog einige Ideen mit dem Cythydemos gemeinsam habe.

***) Gesch. der Platon. Philos. S. 487, hebt die von Steinhart bestrittene Aehnlichkeit mit dem Menon, die Erhebung über den sokratischen Standpunkt u. A. hervor, vgl. not. 447.

†) A. a. O. p. 155 ff.

††) Zu H. Müllers Uebers. I. S. 52 u. Anm. 22.

†††) Vgl. §. 15. 17. 21.

frühere Abfassungszeit entkräften. Daß aber jene Elemente mehr nur anstreifend berührt und nicht durchgeführt sind, dafür bietet die satirische und charakteristische Tendenz des Dialogs einen natürlichen Erklärungsgrund dar, und man ist noch gar nicht berechtigt, daraus zu schließen, daß hier noch im Stadium der keimenden Ahnung*) gegeben sei, was erst später zur klaren Ausbildung und reifer Erkenntniß gekommen. Ein solches phänomenologisches Anatomiren der Geistesthätigkeit und Geistesentwicklung eines Genius, wie Platon, widerspricht allen Gesetzen seiner Organisation. Vielmehr gerade dieses bloße Anstreifen drängt zu der Voraussetzung hin, daß das nur so flüchtig Berührte etwas von dem Verfasser sonstwo schon Erörtertes, ihm selbst bereits Geläufiges sei. Und wie nun ein an sich nicht eben bedeutender Zug in solchen Fragen oft sicher leitet, so ist eben der Ausdruck der Definition des Schönen als des durch Auge und Ohr vermittelten Angenehmen, wie er im Hippias und Philebos vorkommt, so specifisch, daß er diese beiden Gespräche auch zeitlich einer und derselben Phase des Denkens und Ausdrucks Platon's zu vindiciren nöthigt, und Schleiermacher**) noch gar nicht so Unrecht hat, für die Stelle des Hippias zur Erläuterung auf den Philebos zu verweisen. Und wenn nun freilich der damit nach Philebos gesetzte

*) Steinhart a. a. O. S. 51.

**) Plat. Werke II, 3. S. 407 f. Zur Annahme, daß diese Definition des Schönen nicht Erfindung des Platon sei, nöthigt Nichts.

Hippias in sonstigem Werth mit diesem sich gar nicht messen darf, so ist dieses eben daraus zu erklären, daß Platon, wie andere großen Geister, unter das Treffliche hinein auch wohl etwas Mittelmäßiges producirte, daß man das quandoque bonus dormitat Homerus auch bei Platon als eine Möglichkeit, als eine Wahrscheinlichkeit gelten lassen muß. Aeußere Bestimmungsgründe für diese Frage gibt es nicht.

Inhalt.

Sokrates begegnet dem eiteln, schön geputzten Sophisten Hippias und kommt mit ihm in ein Gespräch, in welchem der Sophist in treuherziger Naivetät dem ironischen Sokrates zeigt, wie er unter Alten und Neuen die Kunst der Weisheit weit am besten zu betreiben, d. h. damit die einträglichsten Geschäfte zu machen wisse (§. 1—6.). Nur in Lakedaimon erntet er zwar auch viel Beifall, aber kein Geld. Eine Rede, die er dort über schöne, der Jugend geziemende Beschäftigungen gehalten, und die er auch in Athen vorzutragen beabsichtigt, gibt dem Sokrates Anlaß, ein Gespräch über das Schöne mit ihm anzuknüpfen (§. 7—15), wobei Sokrates sich so anstellt, daß er seine Fragen und Einwendungen im Namen eines Dritten vorträgt, der ihn stets damit behellige, der aber nur er selbst ist.

Hippias ergeht sich zunächst in empirischen Beispielen. Schön ist ein Mädchen; dann auch, sagt Sokrates, eine Leier, ein Topf; alle derlei Dinge aber nur so, daß sie Schönerem gegenüber zugleich nicht schön sind. Die Frage aber ist, was das Schöne an sich sei, durch das alles andere Schöne schön ist (§. 15—21). Das Gold, antwortet Hippias; aber auch Elfenbein, Stein, wenn sie nämlich passend gebraucht werden,

und in diesem Sinn auch der Topf, der Rührlöffel (§. 21—25): Hierauf definirt Hippias, schön ist, wenn man in guten Umständen lebt, seine Aeltern begräbt und von den Kindern in Ehre bestattet wird; aber, sagt Sokrates, was müßte man da von manchen Göttern und Halbgöttern sagen (§. 25—29).

Hierauf stellt Sokrates selbst im Namen des Dritten Begriffsbestimmungen auf. Anknüpfend daran daß das Gold als schön befunden worden, wenn es passend angebracht wird, fragt er, ob das Schöne das Passende sei (§. 29—31)? Nicht wohl, da es nur den Schein des Schönen hervorbringt, nicht aber das Schönsein. Aber vielleicht das Brauchbare? Allein das zum Thun des Bösen Brauchbare ist nicht schön (§. 31—37). Also nur das zum Wirken des Guten Brauchbare, d. h. das Nützliche, ist schön. Aber da das Nützliche nur die Ursache des Guten, nicht das Gute selbst ist, wird auch wohl diese Definition irrig sein; denn daß das Schöne nicht gut sei, darf nicht angenommen werden (§. 37—39). Hierauf definirt Sokrates das Schöne als das Vergnügen, welches durch Gesicht und Gehör vermittelt wird. Aber was ist nun Das, was gerade diese beiden Arten von Vergnügungen schön macht? Nicht die Lust die damit verbunden ist, sonst wären auch alle übrigen, anerkannt häßlichen Lüste schön. Doch muß es Etwas sein, das jene beiden Arten gemeinschaftlich haben, weil beide schön sind. Dasselbe kann aber nicht zugleich Das sein, was jede für sich hat, weil die eine nicht durch die andere vermittelt ist; da nun aber das Schöne ein Begriff ist, der, wenn Zweien, nothwendig auch jedem von Beiden für sich zukommen muß, dieses aber in jenem Fall nicht zuträfe, so folgte etwas Unmögliches: also ist die Definition gleichfalls unrichtig (§. 40—54). Vielleicht aber ist das den Charakter des Schönen an jenen Vergnügungen Bedingende Das, was sie von den anderen Vergnügungen unterscheidet, nämlich daß sie unschuldige, nützliche, Gutes bewirkende Vergnügungen sind? Aber als das Gute bewirkend, sind sie dann, und ist das Schöne dann wieder nicht selbst gut, was auf Früheres zurückführt, den Hippias aber veranlaßt, das Gespräch zu Ende zu führen, das Sokrates sodann mit einer Erklärung über sein Verhältniß zu den Sophisten abschließt (§. 54—56).

Hippias der größere.

Sokrates, Hippias.

[Steph. III. p. 281.] (§. 1.) Sokrates. Ah der schöne und weise Hippias, — kommst du doch nach so langer Zeit auch wieder einmal zu uns nach Athen herab?

Hippias. Ich hatte eben keine Muße, o Sokrates. Denn wenn Elis mit irgend einer Stadt Etwas abzumachen hat, so kommt sie immer zuerst unter ihren Bürgern an mich, indem sie mich zum Gesandten wählt, überzeugt, in mir den geschicktesten Beurtheiler und Berichterstatter der Vorbringen zu haben, welche von den einzelnen Städten gemacht werden. So bin ich denn schon öfters in verschiedene Städte als Gesandter gekommen; am Meisten aber und in den meisten und wichtigsten Angelegenheiten nach Lakedaimon. Und dieß ist der Grund, warum ich, was dich zu deiner Frage veranlaßt, nicht sehr oft in diese Gegenden komme.

(§. 2.) Sokrates. So viel will es eben heißen, o Hippias, ein in Wahrheit weiser und vollkommener Mann zu sein! Denn einmal hast du das Geschick, während du für deine Person von den jungen Leuten große Summen einnimmst, ihnen dabei doch einen Nutzen zu verschaffen, von noch höherem Belang, als Das, was du einnimmst; und dann bist du wieder ebenso geschickt, deiner Stadt

in öffentlichen Angelegenheiten gute Dienste zu erweisen, wie es für Einen, der nicht unterschätzt werden, sondern bei der Menge sich einen Namen machen will, nothwendig ist. Doch, o Hippias, was ist wohl die Ursache, daß jene Alten, deren Namen um ihrer Weisheit willen hoch gefeiert werden, wie die eines Pittakos und Bias, und die der Schüler des Milesiers Thales*) und auch noch der Späteren bis auf Anaxagoras, entweder alle oder doch die Meisten derselben, wie bekannt, sich von den Staatsgeschäften ferne hielten?

Hippias. Was anders doch glaubst du, o Sokrates, als daß sie eben die Kraft und das Geschick nicht besaßen, mit ihrer Einsicht in beiden Richtungen, sowohl für die gemeinen als auch die eigenen Interessen, Genügendes zu leisten.

(§. 3.) Sokrates. Also, beim Zeus, sollen wir nun sagen, wie die anderen Künste sich vervollkommnet haben und gegen die jetzigen Meister in denselben die alten Nichts werth seien, so habe sich auch eure Kunst, die Kunst der Sophisten, vervollkommnet, und seien die Männer der Weisheit unter den Vorältern Nichts werth gegen euch?

Hippias. Vollkommen Recht hast du da!

Sokrates. Wenn uns also nun Bias, o Hippias, wieder [p. 282] zum Leben käme, so würde er**) wohl gegen euch eine

*) Pittakos 650—570 v. Chr. in Mytilene auf Lesbos, stand zehen Jahre lang an der Spitze der Verwaltung seiner Vaterstadt; Bias, von Priene in Jonien, ein Zeitgenosse des Kroisos, war als Anwalt thätig; Thales von Milet, um dieselbe Zeit als Naturphilosoph bekannt, war öffentlichen Geschäften gleichfalls nicht fremd. Was also Sokrates sagt ist nicht richtig und des ironischen Zweckes halber so hingestellt. Alle Drei gehören zu den sieben Weisen. Ueber Anaxagoras vgl. Phaidr. §. 120.

**) Vgl. Phaidr. §. 112.

lächerliche Figur spielen, wie ja auch die Bildhauer von Daidalos sagen, daß er, wenn er jetzt leben und derlei Werke schaffen würde, wie die waren, denen er seinen Namen verdankt, sich lächerlich machen würde.

Hippias. Es ist zwar so, o Sokrates, wie du sagst. Dennoch pflege ich die Alten und die vor uns waren auch eher und mehr als die Jetzigen zu preisen, weil ich mich vor dem Neide der Lebenden in Acht nehme, vor dem Zorn der Gestorbenen aber mich fürchte.

Sokrates. Und du thust wohl daran, o Hippias, so zu handeln und so zu denken, wie mir scheint. Ich kann es dir aber auch mitbezeugen, daß du Wahres redest, und daß eure Kunst sich in Wirklichkeit so weit vervollkommnet hat, daß sie im Stande ist, neben den persönlichen Angelegenheiten auch die öffentlichen zu betreiben. (§. 4.) Denn da ist auch jener Gorgias*), der Leontinische Sophist, hieher gekommen als Gesandter in öffentlichen Angelegenheiten von seiner Vaterstadt aus, als Der, der unter den Leontinern das meiste Geschick im Betrieb der allgemeinen Angelegenheiten besitzt, und wußte sich nun nicht nur dadurch, daß er vor dem Volke aufs Trefflichste redete, Geltung zu schaffen, sondern indem er besondere Vorträge hielt und den jungen Leuten Unterricht ertheilte, hat er sich auch noch große Summen gemacht und aus dieser Stadt mitgenommen. Auch unser Freund, dieser Prodikos**), wenn du willst, ist öfters und zu verschiedenen Malen in öffentlichen Geschäften hierher gekommen; das letzte Mal aber, erst neulich,

*) Vgl. Phaidr. §. 96. Durch diese um 427 v. Chr. statt gehabte Gesandtschaft erbaten sich die Leontiner die Hülfe der Athener gegen Syrakus.

**) Vgl. Phaidr. §. 113.

kam er in öffentlichen Geschäften von Keos*) her, und erwarb sich nicht nur durch die Rede, die er vor dem Rathe hielt, großes Lob, sondern verdiente auch durch die besonderen Vorträge mit denen er sich hören ließ, und den Unterricht den er den jungen Leuten ertheilte, zum Verwundern große Summen. Von jenen Alten aber hielt es Keiner für der Mühe werth, je eine Belohnung in klingender Münze sich zu verdienen, noch vor allerlei Leuten über seine Weisheit Vorträge zu halten. So einfältig waren sie und so wenig bekannt mit dem großen Werth des Geldes! Von jenen Beiden aber hat Jeder sich durch seine Weisheit mehr Geld gemacht als irgend ein Meister in welcher Kunst immer; und so noch früher als Jene Protagoras. **)

(§. 5.) Hippias. Und erst weißt du, o Sokrates, noch nicht das Schönste hierin. Denn wenn du wüßtest, wie viel Geld ich mir gemacht habe, würdest du dich erst wundern. Anderes will ich nicht erwähnen; als ich aber einst nach Sikelien kam, während eben Protagoras dort sich aufhielt und großes Lob gewann, auch älter war, habe ich, obgleich ich viel jünger war, in kurzer Zeit mir weit Mehr als hundert und fünfzig Minen gemacht, sogar in einem einzigen, ganz kleinen Orte, Inykos ***), Mehr als zwanzig Minen. Und nach Hause gekommen, übergab ich dieß meinem Vater, so daß er und die übrigen Bürger verwundert und erstaunt waren. Und fast glaube ich, daß ich mir größere Summen gemacht habe als sonst wohl zwei Sophisten, welche du auch willst, zusammen genommen.

(§. 6.) Sokrates. Freilich, o Hippias, eine herrliche und

*) Keos, eine Insel im Myrtoischen Meer, bekannt durch seine strengen Sittengesetze.

**) Vgl. Phaidr. §. 114.

***) Inykos oder Inykon, ein Städtchen in Sikelien, in der Gegend von Selinus am Hypsas.

großartige Probe von Weisheit ist Das, was du sagst, sowohl von [p. 283] deiner eigenen, als der der jetzigen Menschen überhaupt, und dem Vorzug derselben vor den Alten! Denn was die Früheren betrifft, so erzählt man von Anaxagoras, um mit dir zu reden, einen Zug von großer Unvernunft. *) Dem Anaxagoras sei nämlich, versichert man, gerade das Gegentheil begegnet von Dem, was euch. Denn er habe große Summen, die ihm hinterlassen worden, verwahrlost und ganz eingebüßt; so unvernünftig **) habe er die Weisheit betrieben. Aber auch von Anderen unter den Alten erzählt man dergleichen. Hiermit also führst du, wie mir dünkt, eine herrliche Probe an von der Weisheit der Jetzigen, verglichen mit den Früheren; und Vielen dünkt es mit dir, der Weise müsse insbesondere für sich selbst weise sein. Das heißt aber nun eben so viel als, Derjenige sei es, der sich am Meisten Geld zu machen wisse. (§. 7.) Und Dieses möge hievon genügen! Das aber sage mir, wo unter den Städten, in welche du kamst, hast du selbst dir

*) Die Worte περὶ Ἀναξαγόρου werden als Glosse behandelt, obgleich ohne alle äußere Autorität, und darum ohne Grund, da die wiederholte Nennung des Anaxagoras auch Nachlässigkeit des ursprünglichen Ausdrucks sein kann. Stallbaum will auch noch λέγεται tilgen wegen des folgenden κατὰ τὸν λόγον. Allein Beides ist nicht identisch, sondern der letzte Ausdruck heißt: nach deinem Urtheil, deiner Auffassung.

**) ἀνόητα, Anspielung auf die Lehre des Anaxagoras von νοῦς, der absoluten Vernunft. Die Sache betreffend, wird von Diogenes (II. 3, 2.) erzählt, Anaxagoras habe sein väterliches Vermögen seinen Verwandten abgetreten, da sie es besser zu besorgen wissen als er; an Staatsgeschäften nahm er keinen Antheil, weil, wie er sagte, der Himmel das Vaterland sei, um das er sich kümmere. Vgl. Val. Max. VIII, 7, 6. Cic. Tusc. 5, 39; auch die Anekdote bei Plut. Pericl. 16.

am Meisten Geld gemacht? Vielmehr, es versteht sich, in Lakedaimon, wohin du ja am Oftesten gekommen bist?

Hippias. Nicht doch, beim Zeus, o Sokrates!

Sokrates. Wie sagst du? doch nicht gar am Wenigsten?

Hippias. Freilich sogar gar niemals irgend Was.

Sokrates. Seltsam und wunderbar, was du sagst, o Hippias! Und sage mir, ist deine Weisheit nicht im Stande, Die, welche sie hören und erlernen, in der Tugend vollkommen zu machen?

Hippias. Und gar sehr, o Sokrates!

Sokrates. Also die Söhne der Inykener zwar warst du im Stande besser zu machen, mit denen der Spartiaten aber hast du es nicht vermocht?

Hippias. Ich, — weit gefehlt!

Sokrates. Oder aber begehren zwar wohl die Sikelioten besser zu werden, die Lakedaimonier aber nicht?

Hippias. In alle Wege, o Sokrates, auch die Lakedaimonier.

Sokrates. Also wohl aus Mangel an Geld meiden sie deinen Umgang.

(§. 8.) Hippias. Nicht doch, sie haben ja dessen genug.*)

Sokrates. Was mag es also doch wohl sein, daß sie, obgleich sie es begehren und Geld haben, du ihnen auch die größten Dienste dabei leisten kannst, dich nicht mit Geld beladen entließen?

*) Die Einfachheit der alten Sitte und Verkehrverhältnisse änderte sich in Sparta schon seit den persischen Kriegen, indem die edeln Metalle zunächst als Eigenthum des Staatsschatzes für Staatszwecke Eingang fanden, sofort aber auch in Privathänden in ausgezeichnetem Maßstabe sich sammelten; vgl. Diod. XIII, 106. Plut. Lysand. 16 ff. Böckh, Staatshaush. I. S. 45.

Doch nicht etwa Das, daß die Lakedaimonier ihre Söhne selbst besser erziehen können, als du? Nun, sollen wir wohl Dieses annehmen, und gibst du es zu?

Hippias. Keineswegs!

Sokrates. Vielleicht also warst du eben nicht im Stande, die jungen Leute in Lakedaimon zu überzeugen, daß sie durch deinen Unterricht sich in höherem Maße als durch den ihrer eigenen Lehrer in der Tugend vervollkommnen würden, oder du vermochtest ihre Väter nicht zu überzeugen, daß sie, wofern ihnen ihre Söhne am Herzen liegen, dieselben lieber dir übergeben als sie selbst besorgen müßten? Denn mißgönnen konnten sie es doch wohl ihren Kindern nicht, so vollkommen als möglich zu werden.

Hippias. Mißgönnen nicht wohl, wie ich glaube.

Sokrates. Lakedaimon hat doch wohl gute Gesetze?

Hippias. Wie sollte es nicht?

Sokrates. In den Staaten aber, welche gute Gesetze haben, [p. 284] ist doch das Werthvollste die Tugend?

(§. 9.) Hippias. Allerdings.

Sokrates. Du aber weißt dieselbe unter allen Menschen in der schönsten Weise Anderen mitzutheilen?

Hippias. Und zwar bei Weitem, o Sokrates.

Sokrates. Wer nun die Reitkunst auf die schönste Art mitzutheilen weiß, würde Der wohl nicht unter den Hellenen am Meisten in Thessalien*) geehrt werden und das meiste Geld einnehmen, und wo man sonst etwa diese Uebungen eifrig betriebe?

*) „Thessalien war durch die ganze hellenische Geschichte das Land der Roßzucht", was in alten Zeiten vielleicht den Mythos von den Kentauren veranlaßte. Wachsmuth Hellen. Alterth. II. S. 296. Vgl. Her. VII. 196, wo die thessalische Reiterei als die beste in Hellas aufgeführt wird.

Hippias. Wahrscheinlich wohl!

Sokrates. Und wer im Stande wäre, die werthvollsten Regeln hinsichtlich der Tugend mitzutheilen, sollte der also, wenn er einmal will, nicht in Lakedaimon am Meisten geehrt werden und sich das meiste Geld machen, und in anderen Städten, die etwa unter den Töchtern von Hellas nach guten Gesetzen regiert werden, sondern weit mehr, glaubst du, in Sikelien, o Freund, und in Inykos? Sollen wir das glauben, o Hippias? Denn wenn du es verlangst, muß man's wohl glauben!

Hippias. Es ist eben nicht Brauch, o Sokrates, für die Lakedaimonier an ihren Gesetzen zu rütteln, noch ihre Söhne anders zu erziehen als auf die herkömmliche Weise.

Sokrates. Wie sagst du? Für die Lakedaimonier ist es nicht Brauch, richtig zu handeln, sondern Fehler zu machen?

Hippias. Nicht doch möchte ich Das behaupten, o Sokrates.

Sokrates. Würden sie denn nicht richtig handeln, wenn sie ihre jungen Leute lieber gut als schlecht erzögen?

(§. 10.) Hippias. Ja! Allein ausländische Erziehung einzuführen, ist ihnen gesetzlich nicht erlaubt. Denn sei überzeugt, wenn irgend Jemand jemals von dort her als Erzieher Geld eingenommen hätte, so hätte ich gleichfalls wohl weit am Meisten eingenommen. Wenigstens freuen sie sich mich zu hören und schenken mir Beifall. Aber, wie gesagt, es ist Das wider das Gesetz.

Sokrates. Aber, o Hippias, meinst du, das Gesetz sei zum Schaden oder zum Nutzen eines Staates da?

Hippias. Gegeben zwar, glaube ich, wird es des Nutzens halber, zuweilen aber schadet es auch, wenn nämlich das gegebene Gesetz schlecht beschaffen ist.

Sokrates. Aber wie? Die welche das Gesetz geben, geben sie es nicht als das größte Gut für den Staat? Und ist es ohne dasselbe nicht unmöglich in gesetzlichem Stande zu leben?

Hippias. Du hast Recht.

Sokrates. Wenn also nun Diejenigen, welche es unternehmen Gesetze zu geben, das Gute verfehlen, haben sie es dann nicht mit dem Gesetzmäßigen und dem Gesetze selbst verfehlt? Oder wie meinst du?

Hippias. Genau gesprochen, o Sokrates, ist Dem so; doch pflegen die Leute es nicht so zu bezeichnen.

Sokrates. Welche, o Hippias, die Wissenden oder die Nichtwissenden?

Hippias. Nun, eben die Meisten.

Sokrates. Sind sie nun die das Wahre Wissenden diese Meisten?

Hippias. Nicht doch!

Sokrates. Aber doch wohl erachten die Wissenden, daß das Nützlichere der Wahrheit gemäß gesetzmäßiger sei für alle Menschen, als das minder Nützliche? Oder gibst du das nicht zu?

Hippias. Ja, ich gebe zu, daß es der Wahrheit gemäß so ist.

Sokrates. Nun, nicht wahr, es ist doch und es verhält sich doch so wie die Wissenden erachten?

Hippias. Allerdings.

(§. 11.) Sokrates. Es ist aber ja für die Lakedaimonier, [p. 285] wie du sagst, viel nützlicher, nach deiner, und zwar ausländischen Erziehungsweise erzogen zu werden, als nach der einheimischen?

Hippias. Und zwar mit Recht behaupte ich Das.

Sokrates. Und auch, daß das Nützlichere das Gesetzmäßigere sei, auch Das behauptest du, o Hippias?

Hippias. Ja, Das sagte ich.

Sokrates. Nach deiner Behauptung also ist es für die Söhne der Lakedaimonier gesetzmäßiger von dem Hippias, gesetzwidriger aber, von ihren Vätern erzogen zu werden, wofern sie anders in Wirklichkeit von dir den größeren Nutzen haben werden.

Hippias. Den werden sie aber gewiß haben, o Sokrates.

Sokrates. Gesetzwidrig also handeln die Lakedaimonier, wenn sie dir nicht Gold geben und ihre Söhne anvertrauen.

Hippias. Das gebe ich zu; denn es scheint mir deine Behauptung zu meinen Gunsten zu lauten, und da darf ich ihr ja nicht entgegen sein.

Sokrates. Als gesetzwidrige Leute also, o Freund, erfinden wir da die Lakonier, und zwar in den wichtigsten Dingen, sie, die doch dafür gelten, die Gesetzmäßigsten zu sein. Worin aber geben sie dir doch Beifall, o Hippias, und freuen sich dich anzuhören? Offenbar doch in Dem, was du am Besten verstehst, in Dem, was die Sterne betrifft und die Himmelserscheinungen?

Hippias. Hierin ganz und gar nicht; davon wollen sie Nichts wissen.

Sokrates. Aber über Geometrie freuen sie sich Etwas zu hören?

Hippias. Mit Nichten; denn Viele von ihnen verstehen, ich möchte fast sagen, nicht einmal das Zählen.

(§. 12.) Sokrates. Weit entfernt sind sie also dann, dir Stand zu halten bei deinen Rechnungen, wenn du sie darlegst.

Hippias. Weit entfernt, beim Zeus.

Sokrates. Aber bei Dem doch, was du unter allen Menschen am Gründlichsten aus einander zu setzen verstehst, der Bedeutung der Buchstaben und Silben, der Silbenmaße und Tonverhältnisse?

Hippias. Was doch, o Guter, wollen sie von Tonverhältnissen und Buchstaben?

Sokrates. Aber was ist es denn, worüber sie dir gerne zuhören und Beifall geben? Sage es mir selbst, denn ich finde es nicht.

Hippias. Ueber die Geschlechter, o Sokrates, sowohl der Heroen als der Menschen, und die ersten Ansiedelungen, wie vor Alters die Städte gegründet wurden, und um es kurz zu sagen, über die ganze Alterthumskunde hören sie am Liebsten, so daß ich um ihretwillen genöthigt bin, alles Derartige von Grund aus kennen zu lernen und einzuüben.

Sokrates. Wahrlich, beim Zeus, o Hippias, da hast du von Glück zu sagen, daß es den Lakedaimoniern nicht auch Freude macht, wenn ihnen Jemand unsere Archonten von Solon herab aufsagt; denn wenn, du würdest viel zu thun haben, sie gründlich zu erlernen.

Hippias. Wie so, o Sokrates? wenn ich sie Einmal gehört habe, will ich wohl fünfzig Namen aus dem Gedächtniß hersagen.

(§. 13.) Sokrates. Wahr ist, was du sagst; aber ich habe nicht daran gedacht, daß du die Gedächtnißkunst besitzest, weßhalb ich begreife, daß die Lakedaimonier billig ihre Freude [p. 286] an dir haben, als Einem, der Vieles weiß, und daß sie dich brauchen, wie die Kinder die alten Mütterchen, um ihnen hübsche Märchen vorzuerzählen.

Hippias. Ja, aber, beim Zeus! o Sokrates, auch über die schönen Beschäftigungen, deren ein junger Mensch sich befleißigen soll, habe ich dort neulich erst, und mit Auszeichnung, mich verbreitet. Ich habe nämlich über diesen Gegenstand eine ganz schöne Rede fertig, die besonders was den Ausdruck betrifft, aber auch in anderen Hinsichten trefflich abgefaßt ist. Einkleidung aber und Ein

Hippias. Ja, Das sagte ich.

Sokrates. Nach deiner Behauptung also ist es für die Söhne der Lakedaimonier gesetzmäßiger von dem Hippias, gesetzwidriger aber, von ihren Vätern erzogen zu werden, wofern sie anders in Wirklichkeit von dir den größeren Nutzen haben werden.

Hippias. Den werden sie aber gewiß haben, o Sokrates.

Sokrates. Gesetzwidrig also handeln die Lakedaimonier, wenn sie dir nicht Gold geben und ihre Söhne anvertrauen.

Hippias. Das gebe ich zu; denn es scheint mir deine Behauptung zu meinen Gunsten zu lauten, und da darf ich ihr ja nicht entgegen sein.

Sokrates. Als gesetzwidrige Leute also, o Freund, erfinden wir da die Lakonier, und zwar in den wichtigsten Dingen, sie, die doch dafür gelten, die Gesetzmäßigsten zu sein. Worin aber geben sie dir doch Beifall, o Hippias, und freuen sich dich anzuhören? Offenbar doch in Dem, was du am Besten verstehst, in Dem, was die Sterne betrifft und die Himmelserscheinungen?

Hippias. Hierin ganz und gar nicht; davon wollen sie Nichts wissen.

Sokrates. Aber über Geometrie freuen sie sich Etwas zu hören?

Hippias. Mit Nichten; denn Viele von ihnen verstehen, ich möchte fast sagen, nicht einmal das Zählen.

(§. 12.) Sokrates. Weit entfernt sind sie also dann, dir Stand zu halten bei deinen Rechnungen, wenn du sie darlegst.

Hippias. Weit entfernt, beim Zeus.

Sokrates. Aber bei Dem doch, was du unter allen Menschen am Gründlichsten aus einander zu setzen verstehst, der Bedeutung der Buchstaben und Silben, der Silbenmaße und Tonverhältnisse?

Hippias. Was doch, o Guter, wollen sie von Tonverhältnissen und Buchstaben?

Sokrates. Aber was ist es denn, worüber sie dir gerne zuhören und Beifall geben? Sage es mir selbst, denn ich finde es nicht.

Hippias. Ueber die Geschlechter, o Sokrates, sowohl der Heroen als der Menschen, und die ersten Ansiedelungen, wie vor Alters die Städte gegründet wurden, und um es kurz zu sagen, über die ganze Alterthumskunde hören sie am Liebsten, so daß ich um ihretwillen genöthigt bin, alles Derartige von Grund aus kennen zu lernen und einzuüben.

Sokrates. Wahrlich, beim Zeus, o Hippias, da hast du von Glück zu sagen, daß es den Lakedaimoniern nicht auch Freude macht, wenn ihnen Jemand unsere Archonten von Solon herab auffagt; denn wenn, du würdest viel zu thun haben, sie gründlich zu erlernen.

Hippias. Wie so, o Sokrates? wenn ich sie Einmal gehört habe, will ich wohl fünfzig Namen aus dem Gedächtniß hersagen.

(§. 13.) Sokrates. Wahr ist, was du sagst; aber ich habe nicht daran gedacht, daß du die Gedächtnißkunst besitzest, weßhalb ich begreife, daß die Lakedaimonier billig ihre Freude [p. 286] an dir haben, als Einem, der Vieles weiß, und daß sie dich brauchen, wie die Kinder die alten Mütterchen, um ihnen hübsche Märchen vorzuerzählen.

Hippias. Ja, aber, beim Zeus! o Sokrates, auch über die schönen Beschäftigungen, deren ein junger Mensch sich befleißigen soll, habe ich dort neulich erst, und mit Auszeichnung, mich verbreitet. Ich habe nämlich über diesen Gegenstand eine ganz schöne Rede fertig, die besonders was den Ausdruck betrifft, aber auch in anderen Hinsichten trefflich abgefaßt ist. Einkleidung aber und Ein

gang der Rede habe ich ungefähr folgender Maßen. Nachdem Troja eingenommen worden, sagt die Rede, habe Neoptolemos den Nestor gefragt, welcherlei schöne Beschäftigungen es gebe, deren ein junger Mensch sich befleißigen müsse, um sich möglichst auszuzeichnen. Sodann wird Nestor redend eingeführt, und legt ihm gar viele anständige und gar schöne Uebungen vor. (§. 14.) Mit dieser Rede nun habe ich mich nicht nur dort in meinem Glanze gezeigt, sondern ich bin im Begriff, es damit auch hier zu versuchen. Uebermorgen nämlich, in dem Lehrsaale des Pheidostratos*), und dabei wird es noch manches andere Hörenswerthe geben. Es hat mich nämlich Eudikos**), des Apemantos Sohn, darum gebeten. Nun, daß nur auch du selbst anwesend bist, und ebenso Andere mitbringst, die als Zuhörer Das, was geredet wird, zu beurtheilen wissen.

Sokrates. Nun, das wird schon sein können, so Gott will, o Hippias. Jetzt aber stehe mir doch ein wenig Rede über diesen Gegenstand; denn eben zur schönen Stunde hast du mich daran erinnert. Neulich nämlich, mein Bester, hat mich Jemand recht in Verlegenheit gebracht im Gespräch, wie ich da Einiges als häßlich tadelte, Anderes als schön lobte, indem er mich, und zwar recht höhnisch, ungefähr also fragte: „Aber woher weißt du mir doch, sagte er, o Sokrates, welcherlei Dinge schön und häßlich sind? Nun wohlan, könntest du wohl sagen, was das Schöne ist?“ Ich nun in meiner Geringfügigkeit wurde verlegen und wußte ihm nicht in gehöriger Weise zu antworten. (§. 15.) Als ich nun aus der Gesellschaft wegging, zürnte und schalt ich auf mich selbst, und gelobte, sobald ich mit Einem von euch Weisen zusammenkäme, ihn darüber zu hören, es zu erlernen und gründlich einzuüben, und dann wieder zu Dem, der mich gefragt, zu gehen, um über den Gegenstand noch einmal mit ihm anzubinden. Also, wie ich sagte, zur schönen Stunde bist du jetzt gekommen, und so belehre mich nun genügend über das Schöne selbst, was es ist, und versuche, es mir so gründlich als möglich, auf meine Fragen antwortend, zu sagen, damit ich nicht, zum zweiten Mal überfragt, mich abermals zum Gelächter mache. Denn sicher kennst du es ganz genau, und unter den vielen Gegenständen des Wissens, die du verstehst, dürfte wohl dieser gewiß nur etwas Geringes sein.

Hippias. Wohl freilich ein Geringes, beim Zeus, o Sokrates, und fast möcht' ich sagen, ohne alle Bedeutung.

Sokrates. Leicht also werde ich es erlernen, und Niemand wird mich mehr überfragen.

(§. 16.) Hippias. Gewiß, Niemand; denn sonst wäre es [p. 287] mit meiner Sache schlecht und niedrig bestellt.

Sokrates. Trefflich sprichst du, bei der Hera!*) o Hippias, ja, wenn wir den Mann übermeistern könnten! Aber ist es dir nicht hinderlich, wenn ich nun, Jenen nachahmend, indem du antwortest, deinen Reden widerspreche, damit du mich so viel möglich einüben kannst? Denn im Widersprechen bin ich so ziemlich erfahren. Wenn es dir also nichts ausmacht, so will ich widersprechen, damit ich es desto nachhaltiger erlerne.

Hippias. Nur widersprochen! Denn, wie ich ja schon gesagt, die Frage ist nicht von Bedeutung. Ich aber wollte dich über Dinge, die viel schwieriger zu beantworten sind als Dieses belehren, so daß kein Mensch dich sollte überfragen können.

*) Name eines attischen Grammatikers, nicht weiter bekannt.

**) Eudikos wohl derselbe, der im kleineren Hippias als dritte Person spielt. Hippias wohnte vielleicht bei ihm, als einem seiner Bewunderer.

*) Bei der Hera schwören sonst nur die Weiber; Sokrates aber bediente sich dieser Betheurung sehr häufig.

Sokrates. Ha, wie trefflich sprichst du! Und nun, da du es so haben willst, wohlan, so will ich so viel möglich Jenen vorstellen und versuchen dich zu fragen. Gesetzt also, du hättest ihm denn jene Rede, von der du sagst, Preis gegeben, die von den schönen Künsten, so würde er, nachdem er sie vernommen, wenn du zu reden aufhörtest, wohl zunächst über Anderes nicht fragen, als über das Schöne, — denn das ist so seine Gewohnheit, — er würde dann sagen: „O Eleischer Fremdling, sind nicht die Gerechten durch Gerechtigkeit gerecht?“ Antworte denn, o Hippias, als ob Jener fragte.

Hippias. Ich werde antworten: ja, durch Gerechtigkeit.

(§. 17.) Sokrates. „Also ist Dieses doch Etwas, die Gerechtigkeit?“

Hippias. Gar wohl.

Sokrates. „Also sind auch die Weisen durch Weisheit weise, und alle guten Dinge sind gut durch das Gute?“

Hippias. Wie sollten sie nicht?

Sokrates. „Und zwar durch Dieses, sofern es Etwas ist; denn sicherlich nicht, sofern es nicht ist.“

Hippias. Freilich, sofern es ist.

Sokrates. „Sind also nun nicht auch alle schönen Dinge durch das Schöne schön?“

Hippias. Ja, durch das Schöne.

Sokrates. „Und zwar durch Dieses, sofern es Etwas ist?“

Hippias. Sofern es ist; wie könnte es denn anders sein?

Sokrates. „Sage mir denn, o Fremdling,“ wird er sagen, „was ist dieses Schöne?“

Hippias. Begehrt nun Der, o Sokrates, der dieses fragt, Etwas Anderes zu erfahren, als was schön ist?

Sokrates. Nicht doch, wie mir dünkt, sondern Das, was das Schöne ist, o Hippias.

Hippias. Und in Was ist denn Dieses von Jenem unterschieden?

Sokrates. In Nichts, meinst du wohl?

Hippias. Ja, denn es findet kein Unterschied statt.

Sokrates. Nun ja, es ist freilich klar, daß du Dieß viel schöner weißt. Und doch, mein Guter, merke wohl auf: denn er fragt dich nicht, was schön ist, sondern was das Schöne ist.

Hippias. Ich verstehe, mein Guter, und ich werde ihm beantworten, was das Schöne ist, und so, daß ich niemals widerlegt werden kann. Es ist nämlich, o Sokrates, — du sollst Das wohl wissen, — wenn man die Wahrheit sagen soll, — so ist ein schönes Mädchen etwas Schönes.

(§. 18.) Sokrates. Nun ja, beim Hund!*) o Hippias, eine schöne und recht achtbare Antwort hast du gegeben. Nicht wahr, wenn ich Das antworte, da habe ich eine Antwort auf das Gefragte gegeben, und zwar eine rechte, und so, daß ich [p. 288] niemals widerlegt werden kann?

Hippias. Wie solltest du denn, o Sokrates, widerlegt werden können mit Etwas, was ja Allen so scheint, und wovon dir Alle, die es hören, bezeugen werden, daß du Recht hast?

Sokrates.**) Mag sein, allerdings! Nun wohlan, — laß mich, o Hippias, es noch einmal bei mir selbst auffassen, was du sagst. Jener wird mich ungefähr also fragen: „Komm doch her, o

*) Vgl. Phaidr. §. 3.

**) Andere legen πάνυ μὲν οὖν dem Hippias in den Mund. Sokr. Mag sein! Hipp. Allerdings. Sokr. Wohlan u. s. f.

Sokrates, antworte: Alle jene Dinge, von denen du sagst daß sie schön seien, sie werden wohl schön sein, wenn das Schöne selbst Etwas ist?" *) Ich aber werde dann sagen: ja, wenn ein schönes Mädchen etwas Schönes ist, wegen dessen dann auch jene Dinge wohl schön sein werden.

Hippias. Glaubst du also, er werde sich noch unterstehen, gegen dich zu beweisen, daß das, was du sagst, nicht schön sei? oder wenn er sich unterstünde, wird er sich nicht lächerlich machen?

Sokrates. Daß er sich unterstehen wird, du Wunderbarer, weiß ich gar wohl; ob er aber sich lächerlich machen wird, wenn er sich unterfteht, das wird sich zeigen. Indessen was er vorbringen wird, will ich dir sagen.

Hippias. So sage es denn'

(§. 19.) Sokrates. „Ha, wie so süß du bist," **) wird er sagen, „o Sokrates! Aber eine schöne Stute, ist sie nicht etwas Schönes, die ja auch der Gott im Orakel gepriesen hat?" ***)

*) Ast liest εἰ τί, wenn das Schöne selbst Etwas ist, und was?

**) γλυκύς wird als einfältig genommen, Ast fatuus, And. ironisch, wie sinnreich, gescheidt, ergötzlich, wie suavis homo bei Terent. Phorm. II. 3. 64. Der Ausdruck ist wohl mit Beziehung darauf gewählt, daß Hippias ein schönes Mädchen als das Schöne definirt, um den Hippias durch die Nebenbedeutung des Lüsternen damit zu necken, wie das Wort objectiv Phaidr. §. 36 diese Bedeutung hat. Vielleicht ein rhythmisches Citat.

***) Man nimmt an, daß sich Sokrates hier auf ein Orakel beziehe, das den Megarern zu Theil geworden sei, wornach unter den Ländern die pelasgische Argos, unter den Stuten die thrakischen, unter den Frauen die Lakedaimonierinnen u. s. f. den ersten Rang verdienen, die Megarer aber weder den dritten, noch den vierten, noch überhaupt einen. Schol. Theocr. XIV. 48. Eus. Pr. Ev. p. 226.

Was werden wir darauf sagen, o Hippias? können wir wohl etwas Anderes sagen, als auch die Stute sei schön, nämlich die schöne? denn wie wollten wir uns erkühnen, in Abrede zu ziehen, daß das Schöne schön sei?

Hippias. Du hast Recht, o Sokrates, wie denn auch der Gott Das richtig gesagt hat; denn gar schöne Stuten gibt es bei uns.

Sokrates. „Mag sein," wird er dann sagen; „aber wie? ist eine schöne Leier nicht etwas Schönes?" Sagen wir Ja dazu, o Hippias?

Hippias. Ja.

Sokrates. Sofort nach Diesem wird Jener, — ich weiß es so gut als gewiß, denn ich schließe es aus seiner Art und Weise — sagen: „O du Bester, aber wie? ist denn ein schöner Topf nicht etwas Schönes?"

Hippias. O Sokrates, wer ist denn der Mensch? wie ungebildet ist doch Einer, der sich erkühnt, so geringfügige Ausdrücke bei einer bedeutenden Sache zu gebrauchen!

Sokrates. So ist er eben, o Hippias, nicht fein gebildet, sondern ein gemeiner Mann, der um Nichts Anderes sich kümmert, als um das Wahre. Aber antworten muß man dem Manne dennoch, und ich meines Theils spreche meine Ansicht vorher dahin aus: Sollte der Topf von einem guten Töpfer gedreht sein, glatt, rund und schön gebrannt, wie es derlei schöne Töpfe gibt, solche mit doppelter Handhabe, von denen die sechs Maaß halten, gar schöne, — würde er also nach einem solchen Topf fragen, so müßte man zugestehen, daß er schön sei. Denn wie sollten wir wohl behaupten, daß Etwas, das schön ist, nicht schön sei?

Hippias. Gewiß nicht, o Sokrates.

(§. 20.) Sokrates. „Also auch ein schöner Topf", wird er sagen, „ist etwas Schönes? Antworte!"

Hippias. Nun ja, o Sokrates, es verhält sich so, glaube ich. Etwas Schönes zwar ist auch dieses Geschirr, wenn es schön gearbeitet ist, aber dasselbe ist überhaupt nicht werth als Etwas das schön ist beurtheilt zu werden, verglichen mit einer Stute und einem Mädchen und all den übrigen schönen Gegenständen.

Sokrates. Gut! Ich verstehe, o Hippias, daß [p. 289] man Dem, der Dieses fragt, folgendes erwidern muß: Mensch, du weißt nicht, daß es mit dem Wort des Herakleitos eine treffliche Bewandtniß hat, daß nämlich der Affen schönster häßlich sei, verglichen mit dem menschlichen*) Geschlecht, und der Töpfe schönster häßlich, verglichen mit dem Geschlecht der Mädchen, wie der weise Hippias sagt. Nicht so, Hippias?

*) Nach Bekker, Heindorf u. A.; die gewöhnliche Lesart ist ἄλλῳ γένει, „mit einer anderen Gattung"; ein Grund zur Aenderung ist eigentlich nicht vorhanden. Huschke: ἀλωπέκων „mit dem Geschlecht der Füchse," wobei Herakleitos auf die Fabel vom Affen und Fuchs anspielen soll. Herakleitos, von dem auch im Lysis §. 27 Aeußerungen angeführt werden, war von Ephesos und lebte um 500 v. Chr., schließt sich als Philosoph an die ionische Schule an, über die er aber durch die Lehre von dem allgemeinen Fließen und Bewegen der Dinge weit hinausgeht. Er widmete sich seinen Speculationen in einem zurückgezogenen, asketischen Leben, und ward so berühmt, daß nach der Erzählung des Diogenes sich Dareios Hystaspis um seinen philosophischen Unterricht bewarb. Inhalt und Sprache seiner Lehre erwarb ihm den Beinamen: der Dunkle. Platon führt ihn öfters an, und Schleiermacher (Mus. der Alterth. W. I. 3.) hat eine Zusammenstellung seiner Ansichten versucht. Er hatte keine Schule, sein Werk legte er im Tempel der ephesischen Artemis nieder.

Hippias. Nun, vollkommen richtig, o Sokrates, hast du geantwortet.

Sokrates. Höre denn! Nach Diesem nämlich, weiß ich wohl, wird er sagen: „Wie aber, o Sokrates? Wenn Einer das Geschlecht der Mädchen mit dem der Götter vergleichen wollte, wird ihm da nicht Dasselbe widerfahren, wie dem der Töpfe, wenn man es mit dem der Mädchen vergleicht? Wird nicht das schönste Mädchen da als häßlich erscheinen? (§. 21.) Oder sagt nicht auch Herakleitos, den du anführst, gerade eben Dieses, daß nämlich der Menschen Weisester gegen einen Gott als ein Affe erscheinen werde, sowohl an Weisheit als an Schönheit und in allem Anderen?" Werden wir wohl zugestehen, o Hippias, daß das schönste Mädchen gegen der Götter Geschlecht häßlich sei?

Hippias. Wer könnte denn freilich wohl Diesem widersprechen, o Sokrates?

Sokrates. Wenn wir sofort nun Dieses zugestehen werden, wird er lachen und sagen: „O Sokrates, erinnerst du dich noch, was du gefragt worden bist?" Ich wohl, werde ich sagen, nach dem Schönen selbst, was es wohl sei! „Und dennoch," wird er sagen, „obgleich nach dem Schönen gefragt, antwortest du mit Dem was, wie du selbst sagst, ebensowohl häßlich als schön ist?" Es scheint so, werde ich dann sagen; — oder was räthst du mir sonst, mein Lieber, zu sagen?

Hippias. Ich freilich, eben Dieß. Und in der That mit der Behauptung, daß gegen Götter das menschliche Geschlecht nicht schön sei, hat er Recht.

Sokrates. „Wenn ich dich aber von Anfang an," wird er sagen, „gefragt hätte, was zugleich sowohl schön als häßlich sei, und du mir nun Das, was eben vorhin, zur Antwort gegeben hättest, hättest du da nicht richtig geantwortet? Scheint dir aber auch jetzt

noch das Schöne selbst, durch welches auch alle anderen Gegenstände, wenn nämlich dieses Merkmal sich mit ihnen verbindet, ihren Schmuck erlangen und als schön erscheinen, ein Mädchen, oder eine Stute oder eine Leier zu sein?

(§. 22.) Hippias. Aber gewiß, o Sokrates, wenn er nur Dieses sucht, so ist ja Nichts leichter als ihm zu beantworten, was das Schöne sei, durch welches auch alle anderen Gegenstände ihren Schmuck erlangen und, indem sich dasselbe mit ihnen verbindet, als schön erscheinen. Der Mensch ist also sehr einfältig und versteht Nichts von schönen Sachen. Denn wenn du ihm antwortest, daß jenes Schöne, wornach er frage, nichts Anderes sei als das Gold, so wird er in Verlegenheit sein und sich nicht unterstehen, dich zu widerlegen. Denn gewiß wissen wir Alle, daß, wo dieses sich mit einem Gegenstande verbindet, derselbe, wenn er auch vorher als häßlich erscheint, nun, mit einem Schmuck von Gold versehen, als schön erscheinen wird.

Sokrates. Du kennst den Mann nicht, o Hippias, wie keck er ist und gar nicht geneigt, sich Etwas gefallen zu lassen!

Hippias. Wie so Das, o Sokrates? Denn Das, was mit Recht behauptet wird, muß er sich gefallen lassen, oder, [p. 290] wenn er es sich nicht gefallen läßt, wird er sich lächerlich machen.

Sokrates. Und doch wirklich, mein Bester, er wird sich diese Antwort nicht nur nicht gefallen lassen, sondern mich auch noch recht höhnisch behandeln, und sagen: „O du aufgeblasener Mensch, glaubst du denn, Pheidias*) sei ein schlechter Künstler?“ Dann werd' ich, denk' ich, sagen: Das ganz und gar nicht.

*) Pheidias, der berühmte Bildhauer, Freund des Perikles, der sich seiner Kunst zu Ausführung seiner großen Bau- und Bildwerke bediente, unter denen die hier erwähnte Athene nächst dem olympischen Zeus das bedeutendste war. Sie war im Parthenon, dem auf dem höchsten Punkt der Akropolis erbauten Tempel der Göttin, aufgestellt, 26 Ellen hoch, aufrecht stehend, mit Schild und Lanze, auf der rechten von einer Schlange unterstützten Hand eine eherne 4 Ellen hohe Nike haltend, die linke auf den Schild stützend, dessen innere Seite den Gigantenkampf, die äußere die Amazonenschlacht darstellte; der Helm mit Greifen geschmückt, der Helmkamm eine Sphinx: auf der Brust ein goldener Medusenkopf; an den Fußsohlen der Kentaurenkampf u. s. w. Der abnehmbare Goldschmuck wurde zwischen 40 und 50 Talenten geschätzt.

Hippias. Und mit Recht wirst du das sagen, o Sokrates.

(§. 23.) Sokrates. Allerdings mit Recht. So wird dann also Jener, wenn ich zugestehe, daß Pheidias ein guter Künstler sei, sagen: „Und dennoch hat, glaubst du, Pheidias jenes Schöne, von dem du redest, nicht gekannt?“ Dann werde ich sagen: Wie so? „Weil er,“ wird er sagen, „der Athene die Augen nicht von Gold gemacht hat, noch das übrige Gesicht, noch die Füße, noch die Hände, während es doch von Gold am Schönsten erscheinen würde, sondern von Elfenbein. Sichtbar hat er Dieses aus Unverstand verfehlt, indem er nicht wußte, daß es ja das Gold ist, was alle Gegenstände, mit denen es sich verbindet, schön macht.“ Was wollen wir ihm nun, wenn er Dieses sagt, antworten, o Hippias?

Hippias. Das ist nicht schwer; wir werden nämlich sagen, daß er recht daran gethan habe. Denn auch Das, was von Elfenbein ist, glaube ich, ist schön.

Sokrates. „Weßhalb also,“ wird er dann sagen, „hat er nicht auch das Mittlere der Augen von Elfenbein gearbeitet, sondern von Stein, indem er dem Stein die größtmögliche Aehnlichkeit mit dem Elfenbein zu geben wußte? Oder ist auch der Stein,

noch das Schöne selbst, durch welches auch alle anderen Gegenstände, wenn nämlich dieses Merkmal sich mit ihnen verbindet, ihren Schmuck erlangen und als schön erscheinen, ein Mädchen, oder eine Stute oder eine Leier zu sein?

(§. 22.) Hippias. Aber gewiß, o Sokrates, wenn er nur Dieses sucht, so ist ja Nichts leichter als ihm zu beantworten, was das Schöne sei, durch welches auch alle anderen Gegenstände ihren Schmuck erlangen und, indem sich dasselbe mit ihnen verbindet, als schön erscheinen. Der Mensch ist also sehr einfältig und versteht Nichts von schönen Sachen. Denn wenn du ihm antworteſt, daß jenes Schöne, wornach er frage, nichts Anderes sei als das Gold, so wird er in Verlegenheit sein und sich nicht unterstehen, dich zu widerlegen. Denn gewiß wissen wir Alle, daß, wo dieses sich mit einem Gegenstande verbindet, derselbe, wenn er auch vorher als häßlich erscheint, nun, mit einem Schmuck von Gold versehen, als schön erscheinen wird.

Sokrates. Du kennst den Mann nicht, o Hippias, wie keck er ist und gar nicht geneigt, sich Etwas gefallen zu lassen!

Hippias. Wie so Das, o Sokrates? Denn Das, was mit Recht behauptet wird, muß er sich gefallen lassen, oder, [p. 290] wenn er es sich nicht gefallen läßt, wird er sich lächerlich machen.

Sokrates. Und doch wirklich, mein Bester, er wird sich diese Antwort nicht nur nicht gefallen lassen, sondern mich auch noch recht höhnisch behandeln, und sagen: „O du aufgeblasener Mensch, glaubst du denn, Pheidias*) sei ein schlechter Künstler?“ Dann werd' ich, denk' ich, sagen: Das ganz und gar nicht.

*) Pheidias, der berühmte Bildhauer, Freund des Perikles, der sich seiner Kunst zu Ausführung seiner großen Bau- und Bildwerke bediente, unter denen die hier erwähnte Athene nächst dem olympischen Zeus das bedeutendste war. Sie war im Parthenon, dem auf dem höchsten Punkt der Akropolis erbauten Tempel der Göttin, aufgestellt, 26 Ellen hoch, aufrecht stehend, mit Schild und Lanze, auf der rechten von einer Schlange unterstützten Hand eine eherne 4 Ellen hohe Nike haltend, die linke auf den Schild stützend, dessen innere Seite den Gigantenkampf, die äußere die Amazonenschlacht darstellte; der Helm mit Greifen geschmückt, der Helmkamm eine Sphinx: auf der Brust ein goldener Medusenkopf; an den Fußsohlen der Kentaurenkampf u. s. w. Der abnehmbare Goldschmuck wurde zwischen 40 und 50 Talenten geschätzt.

Hippias. Und mit Recht wirst du das sagen, o Sokrates.

(§. 23.) Sokrates. Allerdings mit Recht. So wird dann also Jener, wenn ich zugestehe, daß Pheidias ein guter Künstler sei, sagen: „Und dennoch hat, glaubst du, Pheidias jenes Schöne, von dem du redest, nicht gekannt?“ Dann werde ich sagen: Wie so? „Weil er,“ wird er sagen, „der Athene die Augen nicht von Gold gemacht hat, noch das übrige Gesicht, noch die Füße, noch die Hände, während es doch von Gold am Schönsten erscheinen würde, sondern von Elfenbein. Sichtbar hat er Dieses aus Unverstand verfehlt, indem er nicht wußte, daß es ja das Gold ist, was alle Gegenstäude, mit denen es sich verbindet, schön macht.“ Was wollen wir ihm nun, wenn er Dieses sagt, antworten, o Hippias?

Hippias. Das ist nicht schwer; wir werden nämlich sagen, daß er recht daran gethan habe. Denn auch Das, was von Elfenbein ist, glaube ich, ist schön.

Sokrates. „Weßhalb also,“ wird er dann sagen, „hat er nicht auch das Mittlere der Augen von Elfenbein gearbeitet, sondern von Stein, indem er dem Stein die größtmögliche Aehnlichkeit mit dem Elfenbein zu geben wußte? Oder ist auch der Stein,

der schöne nämlich, etwas Schönes?" Werden wir es bejahen, o Hippias?

Hippias. Allerdings werden wir es bejahen, wenn er nämlich passend ist.

Sokrates. Wenn aber nicht passend, etwas Häßliches? Soll ich das zugestehen oder nicht?

(§. 24) Hippias. Gestehe es nur zu, wenn er nämlich nicht paßt.

Sokrates. Wie aber nun? „Das Elfenbein und das Gold," wird er sagen, „o du Weiser, macht es nicht ebenfalls zwar, wenn es paßt, daß die Dinge schön, wenn aber nicht, daß sie häßlich erscheinen?" Werden wir Das leugnen wollen, oder ihm zugestehen, daß er Recht habe?

Hippias. Das werden wir freilich zugestehen, daß Das, was gerade für Etwas paßt, es auch gerade schön mache.

Sokrates. „Paßt nun wohl," wird er sagen, „wenn Einer den Topf, von dem wir vorhin redeten, jenen schönen, mit schönem Bohnenbrei gefüllt kocht, ein goldener Rührlöffel dazu oder einer von Feigenholz?"

Hippias. Beim Herakles! Was für ein Mensch, von dem du sprichst, o Sokrates! Willst du mir nicht sagen, wer er ist?

Sokrates. Du würdest ihn ja doch nicht kennen, wenn ich dir den Namen sagte.

Hippias. Doch so weit kenne ich ihn auch jetzt schon, daß er ein ungebildeter Mensch ist!

Sokrates. Gar schwierig ist er, o Hippias! Und doch, was werden wir sagen? welcher von jenen zwei Rührlöffeln sich wohl passe für den Bohnenbrei und für den Topf? Offenbar doch, der von Feigenholz? Denn er macht ja den Bohnenbrei wohlriechender, und zugleich, mein Freund, wird er uns nicht dadurch, daß er den

Topf zerschlägt, den Bohnenbrei verschütten, und das Feuer auslöschen und Die, welche ihn essen sollten, um ein gar edles Gemüße bringen; jener goldene aber könnte leicht alles Dieses anrichten, [p. 291] so daß es mir scheint, wir müssen sagen, der feigenhölzerne passe sich besser als der goldene, wenn du es nicht etwa anders meinst.

(§. 25.) Hippias. Er paßt sich ja auch, o Sokrates, besser; indessen möchte ich meines Theils mit einem Menschen, der nach solchen Dingen fragt, mich nicht besprechen.

Sokrates. Und zwar mit Recht, mein Lieber. Denn für dich möchte es sich nicht wohl passen, mit Ausdrücken dieser Art dich verunreinigen zu lassen, für dich, der du so schön gekleidet, auch schön beschuht, wegen seiner Weisheit aber unter allen Hellenen weit berühmt ist; für mich dagegen ist es keine Sache, mich mit dem Menschen einzulassen. Schule mich also nur weiter ein und antworte mir zu Liebe. Nämlich „wenn also der feigenhölzerne sich wirklich besser paßt als der goldene," wird der Mensch sagen, „sollte er da nicht nothwendig schöner sein" —*)

Hippias. Nachdem du freilich einmal zugestanden hast, o Sokrates, daß das Passende schöner sei als das Nichtpassende —*)

Sokrates. Müssen wir also nicht nothwendig zugestehen, o Hippias, daß der feigenhölzerne schöner sei als der goldene?"

*) Es ist nicht nothwendig, diese beiden Absätze mit Bekker, Stallb. u. A. zu tilgen, und als fortlaufende Rede dem Sokrates in den Mund zu legen. Man kann vor ἐπειδήπερ etwa καλλίων ἂν εἴη suppliren oder annehmen, Hippias habe diese Worte wiederholt, und diese Wiederholung habe ihre Weglassung veranlaßt. Allein §. 37 antwortet Hippias, wie Heindorf bemerkt, eben so unvermittelt ἐάν γε, ὦ Σώκρ., ἀγ. δύν. Ganz passend aber werden die Worte: Nachdem du freilich u. s. w. dem Hippias beigelegt, der sich immer

Hippias. Willst du, daß ich dir sage, o Sokrates, was du, daß das Schöne sei, sagen mußt, um ihn mit seinen vielen Reden los zu werden?

Sokrates. Sehr wohl; doch ja nicht eher, als bis du mir gesagt hast, wie ich antworten soll, in Betreff der beiden Rührlöffel, von denen ich vorhin redete, welcher sowohl der passende als der schönere sei.

(§. 26.) Hippias. So antworte ihm denn, wenn du willst, der aus Feigenholz gefertigte.

Sokrates. Und jetzt sprich, was du vorhin sprechen wolltest. Denn bei jener Antwort, nach der ich sagen soll, daß das Schöne Gold sei, wird es, wie mir scheint, klar sein, daß Gold um Nichts schöner ist als Feigenholz. Was aber bringst du jetzt weiter vor, daß das Schöne sei?

Hippias. Ich will es dir mittheilen. Denn wie mir scheint, suchst du in Bezug auf das Schöne eine Antwort der Art zu finden, bei der dasselbe nie, nirgends und Niemandem als etwas Häßliches erscheinen kann.

Sokrates. Sehr wohl, o Hippias; und recht schön fassest du die Sache jetzt auf.

Hippias. Höre denn! Und wenn Einer hiegegen noch eine Einwendung zu machen vermag, so wisse, daß ich dann zugebe, ich verstehe ganz und gar Nichts.

Sokrates. So sprich doch so schnell als möglich, bei den Göttern!

---

noch ziert, auf die Folgerung einzugehen, worauf Sokrates dann die Frage noch zweimal, um ihn zum Geständniß zu pressen, recht direct wiederholt, während diese Wiederholung sonst müßig wäre. So erst tritt die verlegene Ziererei des Hippias recht aus Licht.

Hippias. So sage ich denn, daß es immer und überall und für jeglichen Mann das Schönste ist, reich, gesund und von den Hellenen geehrt, zu hohem Alter gekommen, nachdem er seine verstorbenen Aeltern schön bestattet hat, auch selbst von seinen Nachkommen schön und feierlich begraben zu werden.

Sokrates. Ho, ho! O Hippias, wahrhaft bewunderungswerth, groß und deiner würdig hast du gesprochen! Und bei der Hera! ich bin entzückt über dich, daß du mir, so viel dir möglich ist, so sichtlich wohlwollend zu Hülfe kommst! Aber den Mann kriegen wir damit nicht, sondern, wisse nur, jetzt wird er uns erst noch am Meisten auslachen.

Hippias. Ein schlechtes Lachen, o Sokrates! Denn wenn er nicht weiß, was er dagegen sagen soll, doch aber lacht, so wird er über sich selbst lachen und sich auch vor den Anwesenden [p. 292] selbst lächerlich machen.

(§. 27.) Sokrates. Vielleicht verhält es sich so; vielleicht aber wird er, ob dieser Antwort, wie ich prophezeie, sich unterfangen mich nicht nur auszulachen, —

Hippias. Sondern was sonst noch?

Sokrates. Ja, wenn er gerade einen Stock bei der Hand hat, wird er, wenn ich ihm nicht eiligst entflöhe, mir recht tüchtig beizukommen versuchen.

Hippias. Was sagst du? Ist der Mensch irgendwie dein Herr? Und wenn er Das thut, wird er nicht vor Gericht geschleppt und zur Strafe gezogen werden? Oder gibt es keine Gerechtigkeit in euerem Staat, sondern er leidet es, daß die Bürger einander ungerechter Weise schlagen?

Sokrates. Unter keinen Umständen leidet er es.

Hippias. Also wird er gestraft werden; er schlägt dich ja ungerechter Weise?

Sokrates. Nicht, wie mir scheint, o Hippias, ja nicht, wenigstens wenn ich ihm Jenes antworten würde, sondern ganz gerechter Weise; wenigstens mir scheint es so.

Hippias. Nun, so scheint es mir auch so, o Sokrates, da du ja selbst dieser Meinung bist.

Sokrates. Soll ich dir nicht auch sagen, in wiefern ich selbst der Meinung bin daß ich, wenn ich Jenes antworte, gerechter Weise geschlagen würde? Oder willst auch du mich ungehört schlagen? Oder wirst du mich reden lassen?

Hippias. Das wäre ja schlimm, o Sokrates, wenn ich dich nicht reden ließe; aber wie meinst du es?

(§. 28.) Sokrates. Ich will es dir auf dieselbe Weise mittheilen, wie bis daher, so nämlich, daß ich Jenen nachahme, damit nicht ich gegen dich die harten und unartigen Ausdrücke brauche, welche Jener an mich richten wird. Denn wisse nur, „Sage mir," wird er sprechen, „o Sokrates, meinst du wohl ungerechter Weise Schläge zu bekommen, der du da einen so großen Dithyramben singest und dabei so gegen alle Regeln der Musik vom Thema ganz abschweifest"? — Wie so? werde ich dann sagen. — „Wie so?" wird er sagen, „bist du nicht im Stande dich zu erinnern daß ich nach dem Schönen an sich fragte, das Allem, mit dem es sich verbindet, die Eigenschaft verleiht, schön zu sein, sowohl dem Stein und Holz, als dem Menschen und dem Gott, wie auch jeder Handlung und jeder Kenntniß? Denn nach der Schönheit an sich, o Mensch, frage ich dich ja, was sie sei, und lauter anschreien kann ich dich ja nicht, selbst wenn du vor mich hinsäßest, wie ein Stein, und zwar wie ein Mühlstein, der weder Ohren noch Hirn hat." — Würdest du nicht unwillig werden, o Hippias, wenn ich von Furcht ergriffen darauf Folgendes sagen würde? „Aber Hippias hat doch gesagt, Dieses sei das Schöne, obgleich ich ihn ebenso, wie du mich, gefragt habe, was für Alle und jeder Zeit schön sei." — Was sagst du nun? Wirst du nicht unwillig werden, wenn ich Dieses sage?

(§. 29.) Hippias. Nun ja, ich weiß gewiß, o Sokrates, daß Das, was ich gesagt habe, Allen schön ist und erscheinen wird.

Sokrates. „Wird es wirklich auch sein?" wird er sagen; denn das Schöne ist ja doch jeder Zeit schön."

Hippias. Gar wohl.

Sokrates. „Also auch war?" wird er sagen.

Hippias. Auch war.

Sokrates. „Also auch für den Achilleus," *) wird er sagen, hat der Eleische Fremdling behauptet, sei es schön, daß er später als seine Vorältern begraben worden, und ebenso für seinen Großvater Aiakos, **) und die Uebrigen, die von Göttern her waren, wie [p. 293] auch für die Götter selbst?"

Hippias. Was ist Das? schick' ihn zum Henker! Nicht einmal Gottgefällig, o Sokrates, sind ja diese Fragen des Menschen!

Sokrates. Ist es nicht vielmehr ganz gottlos, da nach etwas Anderem gefragt ist, zu sagen daß Jenes sich so verhalte ***)?

Hippias. Vielleicht.

---

*) Der frühe Tod des Achilleus bildet in der Sage häufig einen Gegenstand der Sorge seiner Mutter Thetis (Hom. Il. XVIII. 440. vgl. IX 410) wird von der Themis und seiner Geburt geweissagt. Pind. Isthm. VIII 35 f.

**) Aiakos, Sohn des Zeus und der Aigina, König auf der Insel Aigina, ward wegen seiner Frömmigkeit und Gerechtigkeit ein Liebling der Götter und einer der drei Todtenrichter. Er zeugte mit der Endeis den Peleus, den Vater des Achilleus.

***) ἑτέρου als Neutrum genommen: „da ja nach etwas Anderem, einer andern Bestimmung des Schönen, gefragt, die gegebene Definition also gerade wegen ihrer gottlosen Consequenzen nicht anerkannt wird." Sokrates will sagen, nicht der Un-

Sokrates. „Vielleicht also bist du selbst der Gottlose", wird er sagen, „der du da sagst, für Alle und jeder Zeit sei es schön von den Nachkommen begraben zu werden, die Aeltern aber zu begraben. Und war nicht auch Herakles Einer von den Allen, und Alle, die wir da vorhin genannt haben?"

Hippias. Aber nicht für die Götter, habe ich wenigstens es gemeint.

Sokrates. „Auch nicht für die Heroen, wie es scheint."

Hippias. Nein, für Die nicht, welche Kinder von Göttern waren.

Sokrates. „Aber für Die, die es nicht waren?"

Hippias. Allerdings.

Sokrates. „Also ist es nach deiner Rede, wie klar zu sehen, unter den Heroen zwar für den Tantalos und den Dardanos und den Zethos etwas Schlimmes, Unheiliges und Häßliches, für den Pelops aber und die Anderen, die gleiche Abstammung haben, etwas Schönes." *)

---

bekannte, der ja eine andere Definition des Schönen will als diese, ist gottlos, sondern Du, der diese Definition gegeben hat. Stallb. und And.: Da nicht einmal Du, sondern ein Anderer, nämlich ich, Sokrates, gefragt wird, Allein, daß die Aeußerung des Hippias, über die Worte des Unbekannten, deßwegen eine gottlose sei, weil diese nicht an ihn gerichtet seien, nicht ihn, sondern den Sokrates angehen, ist unklär. Besser noch, man liest ἐρομένου statt ἐρωτωμένου, bezieht ταῦτα auf die von Hippias gegebene Definition: das ist gottlos, wenn Einer auf die Frage eines Anderen eine Definition des Schönen gibt, die solche Consequenzen enthält.

*) Tantalos war Sohn des Zeus und der Pluto, der Tochter des Kronos; Dardanos Sohn des Zeus und der Elektra, der Tochter des Atlas; Zethos Sohn des Zeus und der Antiope; Pelops aber Sohn des Tantalos und der Dione.

(§. 30.) Hippias. Mir wenigstens dünkt es so.

Sokrates. „Es dünkt dir sonach," wird er sagen, „was du eben erst nicht zugegeben hast, daß seine Vorältern zu begraben und dann von den Nachkommen begraben zu werden manchmal und für Manche häßlich sei; ja noch mehr, daß Dieses, wie es scheint, unmöglich für Alle etwas Schönes gewesen sei oder auch noch sei, so daß dieser Bestimmung gerade Dasselbe widerfahren ist wie jenen früheren, dem Mädchen und dem Topf, ja daß sie in einer noch lächerlicheren Weise Etwas bezeichnet, was den Einen schön, den Andern aber nicht schön ist. Und so bist du auch heute noch nicht," wird er sagen, „im Stande, o Sokrates, über das Schöne die gestellte Frage, was es sei, zu beantworten." Dieses und Anderes der Art wird er mir mit Recht vorwerfen, wenn ich ihm also antworte.

Meistens nun, o Hippias, ist sein Gespräch mit mir von dieser Art; zuweilen aber, wie wenn er sich meiner Unerfahrenheit erbarmen wollte, legt er mir selbst Etwas vor, indem er fragt, ob mir Das wohl das Schöne zu sein scheine, oder auch über einen andern Gegenstand, der sich ihm gerade zur Untersuchung darbietet, und wovon gerade die Rede ist.

(§. 31.) Hippias. Wie meinst du Dieses, o Sokrates?

Sokrates. Ich will es dir sagen. „O daimonischer Sokrates," sagt er, „Dergleichen und auf diese Weise zu antworten mußt du aufhören. Denn überaus einfältig und leicht zu widerlegen ist es. Vielmehr betrachte einmal Dieses, ob dir Das schön zu sein dünkt, was wir da vorhin auch bei jenen Antworten berührt haben, als wir vom Gold sagten, es sei da wo es paßt schön, wo aber nicht, nicht, und so alle anderen Dinge, wenn sich diese Bestimmung damit verbindet. Also dieses Passende an sich und die Natur des Passenden an sich mußt du betrachten, ob etwa Dieses das Schöne sei." Ich nun bin gewöhnt, ihm in dergleichen

Reden jedes Mal beizustimmen; denn ich weiß Nichts darauf zu sagen. Dir aber, dünkt dir nun das Passende schön zu sein?

Hippias. Ja wohl in alle Wege, o Sokrates.

Sokrates. So wollen wir's näher betrachten, damit wir uns ja nicht irgendwie täuschen.

Hippias. Ja freilich muß man es näher betrachten.

Sokrates. Sieh denn zu! Also das Passende, sagen wir, sei Das, was durch sein Vorhandensein macht, daß die Gegenstände, [p. 294] mit denen es sich verbindet, als schön erscheinen, oder was macht, daß sie schön sind, oder Keines von Beiden?

Hippias. Nun, wie mir wenigstens dünkt —*)

*) Man hat die Stelle theils wegen der Gehaltlosigkeit dieser Antwort, theils weil es auffiel, daß Hippias auf das πότερα nicht antworten und Sokrates das Folgende so ohne Unterbrechung fortreden sollte, für verderbt gehalten und auf verschiedene Art zu heilen gesucht. Stallbaum schlägt scharfsinnig vor: Ἱππ. Ἔμοιγε δοκεῖ ἀμφότερα. Σωκρ. Ἆρ' ὃ ποιεῖ-φαίνεται. Ἱππ. Ναί. Σωκρ. Οὐκοῦν εἴπερ u. s. w. Allein zu dem ἀμφότερα, d. h. ὅ καὶ εἶναι καὶ φαίνεσθαι ποιεῖ, bekennt sich Hippias erst in Folge der Rede des Sokrates. An sich hätte es auch Nichts gegen sich gerade das Unbestimmte und Halbe der Antwort des Hippias als Ausdruck seiner Verlegenheit und Verwirrung, in der er eigentlich nicht weiß was er sagen soll, zu nehmen, und dem Sokrates sieht es ganz gleich, daß er ihm in die Rede fällt und die Antwort selbst auf eine Weise formulirt (πότερα ὃ ποιεῖ-φαίνεται) die er dann alsbald so widerlegt, daß der Sophist ihr eine Wendung gibt, wie er sie wünscht, (ἀλλὰ τὸ πρέπον-παρόν.). Dennoch setzt das nachherige ὡς ὁ σὸς λόγος voraus, daß Hippias bestimmter geantwortet hat, und zwar, daß er sich zuerst für das ὃ ποιεῖ φαίνεσθαι καλὰ entschied. Daher wäre Heindorfs Verbesserung immerhin passender: Ἱππ. Ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, τὸ πρότερον ὃ ποιεῖ φαίνεσθαι — καλλίων φαίνεται. Σωκρ. Οὐκοῦν εἴπερ u. s. w. Also:

Hippias. Mir wenigstens dünkt das Erstere, daß es Das sei, was sie schön erscheinen macht, ungefähr wie wenn Jemand u. s. w.

Sokrates. (§. 32.) Wäre nun nicht u. s. w.

*) Aus diesen Worten erhellt, daß Hippias zunächst nicht gesagt oder gemeint haben kann Ἔμ. δοκ. ἀμφότερα.

**) Hiermit ist klar gesagt, was Hippias geantwortet haben muß.

Sokrates. Das, was macht, daß sie als schön erscheinen, ungefähr wie Jemand, wenn er Kleider und Schuhe anzöge, die ihm wohl stünden, auch wenn er sonst ein lächerlicher Mensch wäre, doch schöner erscheint? (§. 32.) — Wäre nun nicht, wenn das Passende es macht, daß Etwas schöner erscheint, als es ist,*) dasselbe eine Art von Betrug hinsichtlich des Schönen, und eben damit nicht Das, was wir suchen, o Hippias? Denn wir haben ja Jenes gesucht, wodurch alle schönen Gegenständen schön sind, in der Art wie z. B. alle großen groß sind durch Ueberragung. Denn durch diese sind alle Dinge groß, und wenn sie auch nicht so erscheinen, werden aber in ein Verhältniß der Ueberragung gestellt, so sind sie nothwendig groß. Und in dieser Art stellen wir nun auch in Bezug auf das Schöne, durch welches alle Dinge schön sind, gleichviel ob sie so erscheinen oder nicht, die Frage was es wohl sein möchte? Das Passende nämlich kann es nicht wohl sein; denn, wie das ja eben dein Wort war,**) es macht, daß die Gegenstände schöner erscheinen als sie sind; was sie aber wirklich sind, läßt es nicht erscheinen. Es soll aber, wie ich so eben sagte, jetzt zu bestimmen versucht werden, was Das ist, was macht, daß sie schön sind, gleichviel ob sie auch so erscheinen oder nicht. Denn Dieses suchen wir, wenn wir das Schöne suchen.

Hippias. Aber das Passende, o Sokrates, macht, daß Das, womit es sich verbindet, sowohl schön ist, als schön erscheint. *)

Sokrates. Hienach wäre es unmöglich, daß die Gegenstände, welche in Wirklichkeit schön sind, nicht auch als schön zur Erscheinung kämen, da ja das mit ihnen verbunden ist, was diese Erscheinung bedingt.

Hippias. Unmöglich.

(§. 33.) Sokrates. Können wir aber nun den Satz zugeben, daß alle in Wirklichkeit schönen Gegenstände, Einrichtungen sowohl als Bestrebungen auch dafür geachtet werden, daß sie schön sind und daß sie jederzeit Allen auch so erscheinen? Oder findet nicht vielmehr ganz das Gegentheil davon statt, daß sie nämlich nicht dafür erkannt werden, und daß darüber mehr als über irgend Etwas sonst Streit und Kampf herrscht, sowohl im besonderen Leben als auch öffentlich unter den Staaten?

Hippias. Weit mehr Dieses, o Sokrates, daß sie nämlich nicht dafür erkannt werden.

Sokrates. Das könnte nicht wohl sein, wenn jenen Gegenständen wirklich **) die Erscheinung des Schönen zukäme. Diese aber käme ihnen zu, wofern das Passende jenes Schöne wäre, das nicht nur machte, daß sie schön sind, sondern auch daß sie so erscheinen. Es würde also das Passende, wenn es das schön Sein machende ist, wohl zwar das Schöne sein, welches wir suchen, nicht aber Das, was auch die schöne Erscheinung bewirkt. Umgekehrt aber würde das Passende, wenn es das die schöne Erscheinung Bewirkende ist, nicht wohl das Schöne sein, das wir suchen; denn dieses bedingt ja das schön Sein. Ueberhaupt aber vermag nicht

*) Hier erst kommt das ἀμφότερα zur Sprache.

**) Nämlich: nicht nur das Schöne sein, sondern auch u. s. w.

wohl Eines und Dasselbe die Erscheinung und das Sein zu machen nicht nur im Schönen, sondern auch nicht in irgend einem anderen Gebiet. Wir müssen also wählen, ob uns das Passende Das zu sein dünke, was die Erscheinung des Schönen bewirkt, oder das Sein!

Hippias. Die Erscheinung, dünkt mir wohl, o Sokrates.

Sokrates. O wehe! So ist uns nun die Erkenntniß dessen, was doch das Schöne sei, mit einmal auf und davon gegangen, da es sich gezeigt hat, daß das Passende etwas Anderes ist als das Schöne.

Hippias. Ja, beim Zeus, o Sokrates, und zwar auf eine für mich wunderliche Weise.

(§. 34.) [p. 295] Sokrates. Aber doch, mein Freund, lassen wir es ja nicht los; denn ich habe einige Hoffnung, es werde sich doch noch herausstellen, was das Schöne sei.

Hippias. Ganz sicher, o Sokrates; denn es ist nicht einmal schwer zu finden. Daher weiß ich gewiß, daß, wenn ich nur eine kleine Zeit lang in der Einsamkeit wandelnd es bei mir selbst erwägen würde, ich es dir mit der allergenauesten Genauigkeit sagen könnte.

Sokrates. Ah, sprich nicht groß, o Hippias, du siehst ja, wie viel Geschäft es uns schon bereitet hat; — damit es nicht erzürnt uns noch weiter davonläuft! Doch ich will Nichts gesagt haben; denn du freilich, glaube ich, wirst es leicht finden, wenn du allein bist. Aber, bei den Göttern! finde es doch in meiner Gegenwart heraus; oder wenn du willst, suche es mit mir wie bis daher. Und finden wir es, so wird es ja ganz schön sein; wenn nicht, so werde ich, denk' ich, mich eben mit meinem Schicksal zufrieden geben müssen, du aber gehst dann von hinnen und wirst es leicht finden. Und finden wir es jetzt, so sei unbesorgt, ich werde

dir dann auch nicht lästig sein mit Fragen, was Jenes sei, das du für dich selbst herausgefunden. Jetzt aber beschaue einmal Das, ob es dir wohl das Schöne zu sein dünkt. Es sei also, sage ich — aber sieh es recht an, deine ganze Aufmerksamkeit auf mich gerichtet, damit ich nicht etwas Albernes sage — Das nämlich soll uns also das Schöne sein, was brauchbar ist. Ich sage aber Dieses, indem ich in meinem Sinn von Folgendem ausgehe: Schön, sagen wir, sind die Augen, — nicht diejenigen, welche uns so beschaffen zu sein dünken, daß sie nicht zu sehen vermögend sind, sondern diejenigen, welche vermögend und brauchbar zum Sehen sind. Nicht wahr?

Hippias. Ja.

(§. 35.) Sokrates. Und nicht wahr, auch der ganze Körper, sagen wir in dieser Weise, sei schön, der eine zum Lauf, der andere zum Ringkampf, und wiederum alle Thiere, ein Pferd sei schön, ein Hahn, und eine Wachtel, auch alle Gefäße und Fuhrwerke auf dem Lande sowohl, als auf dem Meer die Lastschiffe und die Dreiruderer, ferner alle Instrumente, sowohl die für die Musik, als die für die anderen Künste, auch, wenn du willst, die Beschäftigungen und die Gesetze, so ziemlich alles Dieses nennen wir schön in derselben Weise. Indem wir nämlich bei Jedem derselben darauf sehen, wie es von Natur beschaffen, wie es gearbeitet, in welcher Lage es ist, sagen wir, das Brauchbare, und in wiefern es brauchbar und wozu es brauchbar und wann es brauchbar ist, sei schön, das aber in allen diesen Hinsichten Unbrauchbare häßlich. Dünkt es dir nicht auch so, o Hippias?

Hippias. Mir wohl!

Sokrates. Behaupten wir also jetzt mit Recht, daß das Brauchbare gerade mehr als Alles sonst schön sei?

Hippias. Gewiß mit Recht, o Sokrates.

Sokrates. Und nicht wahr, Das was vermögend ist, Etwas auszurichten, Das ist zu Dem, wozu es vermögend ist, auch brauchbar, das Unvermögende aber unbrauchbar?

Hippias. Allerdings.

Sokrates. Vermögen also ist etwas Schönes, Unvermögen etwas Häßliches?

(§. 36.) Hippias. Ganz sicher! Und davon, daß Dieses sich so verhält, geben uns sowohl andere Angelegenheiten, o Sokrates, [p. 296] Zeugniß, ganz besonders aber die staatlichen. Denn in den staatlichen Angelegenheiten und in seinem eigenen Staat vermögend sein, ist das Allerschönste, darin unvermögend sein aber das Allerhäßlichste.

Sokrates. Gut gesagt! Ist also nun, bei den Göttern, o Hippias, deßhalb auch die Weisheit das Allerschönste, die Unwissenheit aber das Allerhäßlichste?

Hippias. Aber was sonst, meinst du, o Sokrates?

Sokrates. Halt doch, sachte, mein lieber Freund; wie sorglich ist mir doch zu Muth! Was werden wir da weiter sagen!

Hippias. Was besorgst du doch schon wieder, o Sokrates, da dir ja die Rede jetzt eben so überaus schön von Statten ging?

Sokrates. Ich wollte, es wäre so, — aber erwäge doch mit mir Dieses: ob wohl Jemand Etwas thun könnte, wozu er weder den Verstand noch überhaupt das Vermögen hätte?

Hippias. Keineswegs; denn wie sollte er, wozu er das Vermögen nicht hätte?

Sokrates. Also Die, welche Fehler begehen und Böses verüben und thun wider ihren Willen, würden so Etwas doch wohl nicht thun, wenn sie nicht das Vermögen hätten, es zu thun?

Hippias. Offenbar wohl.

(§. 37.) Sokrates. Nun aber, die Vermögenden vermögen

dir dann auch nicht lästig sein mit Fragen, was Jenes sei, das du für dich selbst herausgefunden. Jetzt aber beschaue einmal Das, ob es dir wohl das Schöne zu sein dünkt. Es sei also, sage ich — aber sieh es recht an, deine ganze Aufmerksamkeit auf mich gerichtet, damit ich nicht etwas Albernes sage — Das nämlich soll uns also das Schöne sein, was brauchbar ist. Ich sage aber Dieses, indem ich in meinem Sinn von Folgendem ausgehe: Schön, sagen wir, sind die Augen, — nicht diejenigen, welche uns so beschaffen zu sein dünken, daß sie nicht zu sehen vermögend sind, sondern diejenigen, welche vermögend und brauchbar zum Sehen sind. Nicht wahr?

Hippias. Ja.

(§. 35.) Sokrates. Und nicht wahr, auch der ganze Körper, sagen wir in dieser Weise, sei schön, der eine zum Lauf, der andere zum Ringkampf, und wiederum alle Thiere, ein Pferd sei schön, ein Hahn, und eine Wachtel, auch alle Gefäße und Fuhrwerke auf dem Lande sowohl, als auf dem Meer die Lastschiffe und die Dreiruderer, ferner alle Instrumente, sowohl die für die Musik, als die für die anderen Künste, auch, wenn du willst, die Beschäftigungen und die Gesetze, so ziemlich alles Dieses nennen wir schön in derselben Weise. Indem wir nämlich bei Jedem derselben darauf sehen, wie es von Natur beschaffen, wie es gearbeitet, in welcher Lage es ist, sagen wir, das Brauchbare, und in wiefern es brauchbar und wozu es brauchbar und wann es brauchbar ist, sei schön, das aber in allen diesen Hinsichten Unbrauchbare häßlich. Dünkt es dir nicht auch so, o Hippias?

Hippias. Mir wohl!

Sokrates. Behaupten wir also jetzt mit Recht, daß das Brauchbare gerade mehr als Alles sonst schön sei?

Hippias. Gewiß mit Recht, o Sokrates.

Sokrates. Und nicht wahr, Das was vermögend ist, Etwas auszurichten, Das ist zu Dem, wozu es vermögend ist, auch brauchbar, das Unvermögende aber unbrauchbar?

Hippias. Allerdings.

Sokrates. Vermögen also ist etwas Schönes, Unvermögen etwas Häßliches?

(§. 36.) Hippias. Ganz sicher! Und davon, daß Dieses sich so verhält, geben uns sowohl andere Angelegenheiten, o Sokrates, [p. 296] Zeugniß, ganz besonders aber die staatlichen. Denn in den staatlichen Angelegenheiten und in seinem eigenen Staat vermögend sein, ist das Allerschönste, darin unvermögend sein aber das Allerhäßlichste.

Sokrates. Gut gesagt! Ist also nun, bei den Göttern, o Hippias, deßhalb auch die Weisheit das Allerschönste, die Unwissenheit aber das Allerhäßlichste?

Hippias. Aber was sonst, meinst du, o Sokrates?

Sokrates. Halt doch, sachte, mein lieber Freund; wie sorglich ist mir doch zu Muth! Was werden wir da weiter sagen!

Hippias. Was besorgst du doch schon wieder, o Sokrates, da dir ja die Rede jetzt eben so überaus schön von Statten ging?

Sokrates. Ich wollte, es wäre so, — aber erwäge doch mit mir Dieses: ob wohl Jemand Etwas thun könnte, wozu er weder den Verstand noch überhaupt das Vermögen hätte?

Hippias. Keineswegs; denn wie sollte er, wozu er das Vermögen nicht hätte?

Sokrates. Also Die, welche Fehler begehen und Böses verüben und thun wider ihren Willen, würden so Etwas doch wohl nicht thun, wenn sie nicht das Vermögen hätten, es zu thun?

Hippias. Offenbar wohl.

(§. 37.) Sokrates. Nun aber, die Vermögenden vermögen

Etwas doch wohl durch ein Vermögen; denn gewiß doch nicht durch ein Unvermögen.

Hippias. Gewiß nicht.

Sokrates. Alle, welche Etwas thun, vermögen ja, Das zu thun, was sie thun?

Hippias. Ja.

Sokrates. Nun aber thun alle Menschen von Kindheit an weit mehr Böses als Gutes und begehen Fehler wider ihren Willen.

Hippias. Das ist so.

Sokrates. Wie nun? Dieses Vermögen und dieses Brauchbare, was da zum Verüben von etwas Bösem brauchbar ist, werden wir wohl davon sagen, es sei schön, oder wäre das nicht weit gefehlt?

Hippias. Weit, wie mir dünkt, o Sokrates.

Sokrates. Nicht also, o Hippias, das Vermögende und das Brauchbare ist, wie es scheint, für uns das Schöne.

Hippias. Doch wohl, o Sokrates, wenn es Gutes vermag und zu dergleichen brauchbar ist.

Sokrates. Damit ist es also vorbei, daß das Vermögende und das Brauchbare schlechthin schön sei. Sondern Das war es wohl, o Hippias, was unsere Seele sagen wollte, daß das Brauchbare und das Vermögende zum Bewirken von etwas Gutem, daß Dieses das Schöne sei.

Hippias. Mir wenigstens dünkt es so.

Sokrates. Aber Das ist ja gewiß das Nützliche; oder nicht?

Hippias. Allerdings.

(§. 38.) Sokrates. In dieser Art also sind auch die schönen Körper und die schönen Gesetze und die Weisheit und was wir eben vorhin Alles sagten, schön, weil sie nämlich nützlich sind.

Hippias. Offenbar.

Sokrates. Das Nützliche also scheint uns das Schöne zu sein, o Hippias?

Hippias. In alle Wege doch, o Sokrates.

Sokrates. Aber das Nützliche ist ja gewiß das Gutes Bewirkende?

Hippias. Wohl ist es Das.

Sokrates. Das Bewirkende aber ist ja nichts Anderes als das Ursächliche. Nicht wahr?

[p. 297] Hippias. So ist es.

Sokrates. Aber das Ursächliche, o Hippias, und Das, dessen Ursächliches das Ursächliche ist, sind doch gewiß verschieden; denn das Ursächliche kann ja doch nicht wohl das Ursächliche des Ursächlichen sein. Betrachte es aber also: Ist nicht das Ursächliche als ein Bewirkendes erschienen?

Hippias. Allerdings.

Sokrates. Und nicht wahr, von dem Bewirkenden wird nichts Anderes bewirkt als das Werdende, nicht aber das Bewirkende?

Hippias. Das ist so.

Sokrates. Ist also nicht das Werdende etwas Anderes, und etwas Anderes das Bewirkende?

Hippias. Ja.

Sokrates. Also ist ja das Ursächliche nicht das Ursächliche des Ursächlichen, sondern des aus ihm Werdenden?

Hippias. Allerdings.

Sokrates. Wenn also das Schöne das Ursächliche des Guten ist, so möchte wohl das Gute aus dem Schönen werden.

Und wie es scheint, geben wir uns deßhalb Mühe, sowohl um die Weisheit als um alles andere Schöne, weil das Werk und das Erzeugniß desselben, d. h. das Gute, der Mühe werth ist, und nach dem, was wir gefunden, will es fast scheinen, das Schöne sei so eine Art von Vater des Guten.

(§. 39.) Hippias. Allerdings wohl; denn schön sprichst du da, o Sokrates.

Sokrates. Und nicht wahr, auch Das ist schön gesprochen, daß weder der Vater der Sohn ist, noch der Sohn der Vater?

Hippias. Ganz schön!

Sokrates. Und das Ursächliche ist nicht das Werdende, noch das Werdende wieder das Ursächliche?

Hippias. Wahr gesprochen!

Sokrates. Beim Zeus, o Bester, also ist weder das Schöne gut, noch das Gute schön. Oder dünkt dir Dieses nach dem vorhin Gesagten noch möglich zu sein?

Hippias. Nein, beim Zeus, es scheint mir nicht.

Sokrates. Gefällt uns nun Dieses und wollten wir wohl behaupten, daß das Schöne nicht gut, und das Gute nicht schön sei?

Hippias. Nein, beim Zeus, Dieses gefällt mir gar nicht.

Sokrates. Ja, beim Zeus, o Hippias; und mir meines Theils gefällt es unter allen Reden, die wir vorgebracht haben, am Wenigsten.

Hippias. Nun, und ganz begreiflich!

Sokrates. Fast also sieht es uns aus, als ob es sich mit jenem Satze, der uns eben noch als der schönste erschien, daß nämlich das Nützliche und das theils Brauchbare, theils etwas Gutes zu bewirken Vermögende das Schöne sei, — als ob es sich, sage ich, nicht also damit verhalte, sondern dieser Satz, wenn es möglich ist, noch lächerlicher sei als die früheren, in welchen wir das Mädchen

und allerlei Einzelnes, wie es vorhin besprochen worden, für das Schöne genommen haben.

(§. 40.) Hippias. Es scheint so.

Sokrates. Und zwar weiß ich wenigstens nun nicht mehr, o Hippias, wohin ich mich wenden soll, sondern ich bin mittellos: aber du, weißt du noch Etwas zu sagen?

Hippias. Im Augenblick freilich nicht; aber, wie ich vorhin sagte, wenn ich darüber nachdenke, weiß ich gewiß, daß ich es finden werde.

Sokrates. Ich aber, wie ich mir vorkomme, bin aus lauter Wißbegierde außer Stande Das, was du beabsichtigst, abzuwarten. Und in der That, schon glaube ich auch wieder bei Mitteln zu sein. Sieh' denn zu, wenn wir sagen wollten, Das, was uns Freude macht, freilich nicht alle Vergnügungen ohne Unterschied, sondern mittelst des Gehörs und des Gesichts,*) sei das Schöne: wie würden wir da wohl den Kampf bestehen? Wir ergötzen uns [p. 298] ja doch an schönen Menschen, o Hippias, an allen Arten von bunten Stickereien, Gemälden und Bildwerken, indem wir sie sehen,

*) Man vermuthet, daß die Hedoniker bei der Begriffsbestimmung des Schönen als des Angenehmen auf die ἡδοναὶ ἀβλαβεῖς, diese unschuldigen Genüsse hingewiesen haben, vgl. Herm. Gesch. d. Plat. Phil. I. 649, not. 447. Offenbar ist es dem Sokrates aber hier nicht um eine exakte Besprechung dieses Gesichtspunktes zu thun. Derselbe wird nicht erst gesucht und gefunden, sondern als bekannt und geläufig hereingenommen, eben gerade so, wie die anderen Gesichtspunkte, nur um den Sophisten daran zu probiren und in dem Spiel der leeren Abstraction, in das er ihn hineintreibt, seine Nichtigkeit bloß zu stellen. Daher dient die Erörterung im Phileb. p. 51 und Gorgias p. 474 zur Erklärung der obigen.

wenn sie schön sind. Und die schönen Töne, die gesammte Musik, und die Reden und die Dichtungen bringen eben dieselbe Wirkung hervor. Und nun also, wenn wir jenem verwegenen Menschen antworten würden: „Du Edler, das Schöne ist das mittelst Gehörs und Gesicht Vergnügliche", würden wir, meinst du, ihn nicht in seiner Verwegenheit Etwas dämpfen?

Hippias. Mir wenigstens dünkt jetzt, o Sokrates, trefflich gesagt zu sein, was das Schöne sei.

(§. 41.) Sokrates. Aber wie nun? Können wir wohl behaupten, daß schöne Beschäftigungen und Gesetze, o Hippias, weil sie mittelst des Gehörs oder Gesichts Vergnügen gewähren, schön seien, oder werden wir diese einer andern Gattung zutheilen?

Hippias. Aber vielleicht, o Sokrates, daß dieser Einwurf dem Menschen unbemerkt bleibt!

Sokrates. Beim Hund! o Hippias, jedenfalls Dem nicht, vor dem ich mich am Allermeisten schämen würde, wenn ich albern redete, und mir doch den Schein gäbe, Etwas zu sagen, während ich Nichts sage.

*) Hippias. Wem denn, meinst du?

Sokrates. Dem Sokrates, dem Sohn des Sophroniskos, der mir eben so wenig erlauben würde, diese noch unerforschten Fragen obenhin, als Das, was ich nicht weiß, wie ein Wissender zu besprechen. **)

*)—**) Diese zwei Reden werden für eine eingeschobene Glosse gehalten, weil Sokrates auch nachher noch den Mann, auf dessen Antrieb er zu reden vorgibt, als einen Ungenannten behandelt, während er hier sich doch verräth. Letzteres wäre nicht der Fall, wenn in der Rede vorher statt οὐχ gelesen würde οὐδ' ὅν „nicht einmal Dem, vor dem" u. s. w. (Jenicke Symb. crit. in Lyc. Leocr. p. 25.) Allein dieselbe Nüance liegt vielleicht in dem Comparativen des μάλιστα, am Meisten, noch mehr als dem besagten Manne, Dem, vor dem u. s. w.

Hippias. Aber allerdings auch mir selbst kommt es, nachdem du es gesagt hast, so vor, als ob jenes die Gesetze betreffende Schöne von anderer Art wäre.

Sokrates. Halt dich ruhig, o Hippias! Denn fast will es scheinen, daß wir, während wir schon in die gleiche Hilflosigkeit hinsichtlich des Schönen gerathen sind, wie vorhin, der Ansicht seien, es könne auf einem anderen Wege noch geholfen werden.

Hippias. Wie meinst du Dieses, o Sokrates?

Sokrates. Ich will dir mittheilen, was mir da aufgeht, ob ich damit etwas Rechtes sage. Vielleicht nämlich möchte das die Gesetze und Beschäftigungen Betreffende denn doch nicht so ganz und gar außer dem Bereich der Wahrnehmung gelegen scheinen, welche sich uns durch das Gehör und Gesicht vermittelt; allein wir wollen einmal bei jenem Satz, daß das durch diese Sinne bedingte Vergnügliche das Schöne sei, bleiben, ohne daß wir dabei die Frage von den Gesetzen mit hereinziehen. (§. 42.) Nun aber wenn uns Jemand fragte, gleichviel Jener, von dem ich rede, oder ein irgend Wer sonst: „Wie doch, o Hippias und Sokrates, könnet ihr denn das in jener Weise von euch als schön bezeichnete Vergnügliche von dem Vergnüglichen überhaupt trennen, von Dem aber, was durch die anderen Sinne, mittelst der Speisen und Getränke und der Liebeswerke, bedingt ist und allem Anderen dieser Art behaupten, daß es nicht schön sei? Fürwahr, behauptet ihr denn, es seien diese Verrichtungen gar nicht vergnüglich, es seien durchaus keine Vergnügungen mit Dergleichen verbunden, wie überhaupt mit nichts Anderem, als mit dem Sehen und Hören?" Was werden wir da sagen, o Hippias!

Hippias. In alle Wege werden wir ja gewiß zugeben, o Sokrates, daß auch mit diesen anderen Verrichtungen gar große Vergnügungen verbunden seien.

Sokrates. „Warum also," wird er sagen, „da diese nicht minder Vergnügungen sind als jene, wollet ihr ihnen diesen Namen vorenthalten und in Abrede ziehen, daß sie schön seien?" [p. 299] „Weil," werden wir sagen, „Niemand in der Welt wäre, der nicht über uns lachen würde, wenn wir sagen wollten, Essen sei nicht vergnüglich, sondern schön, und etwas Vergnügliches riechen sei nicht vergnüglich, sondern schön. (§. 43.) Was aber die Liebeswerke betrifft, so würden gewiß Alle darum streiten, daß Das das Vergnüglichste sei, während, wenn sie Einer auch thun will, er es so thun muß, daß es Niemand sieht, weil es das Häßlichste ist, was man sehen kann." Wenn wir nun Dieses sagten, o Hippias, würde er vielleicht entgegnen: „Auch ich verstehe wohl, daß ihr euch eben längst schämet, diese Vergnügungen als schön zu bezeichnen, weil sie die Menschen nicht dafür halten. Aber ich habe ja nicht darnach gefragt, was die Menge für schön hält, sondern was schön ist." Wir dann werden, mein' ich, mit Dem erwidern, was wir da aufgestellt haben, nämlich: — „Wir sagen ja nur, derjenige Theil des Vergnüglichen, der nämlich durch Gesicht und Gehör vermittelt ist, sei schön." — Nun, willst du diese Antwort gelten lassen, oder was sollen wir sonst erwidern, o Hippias?

Hippias. Nach Dem wenigstens, was bisher gesagt worden, o Sokrates, können wir schlechterdings nicht wohl Anderes sprechen als Dieses.

Sokrates. „Und schön gesprochen ist es ja," wird er sagen; „und nicht wahr, wenn das durch Gesicht und Gehör vermittelte Vergnügliche schön ist, wird offenbar Das, was nicht zu dieser Art von vergnüglichen Dingen gehört, nicht schön sein?" Werden wir Das zugeben?

Hippias. Ja.

Sokrates. „Ist nun," wird er dann sagen, „das durch das Gesicht Vergnügliche vergnüglich durch Gesicht und Gehör, oder das durch das Gehör Vergnügliche vergnüglich durch Gehör und Gesicht?" (§. 44.) „Keineswegs," werden wir antworten, „wird was durch das Eine vermittelt ist, es durch Beide sein; denn Dieses, dünkt mir, willst du sagen; sondern wir sagten, daß jeder dieser beiden Arten vergnüglicher Dinge sowohl für sich selbst das Merkmal des Schönen zukomme, als auch beiden." — Wollen wir nicht also antworten?

Hippias. Allerdings, ja.

Sokrates. „Ist denn also," wird er dann sagen, „ein Vergnügliches von einem anderen Vergnüglichen eben darin verschieden, daß es vergnüglich ist? Denn nicht ob eine Vergnügung größer oder kleiner, mehr oder minder sei, ist die Frage, sondern ob von den Vergnügungen die eine von der anderen eben darin sich unterscheide, daß die eine eine Vergnügung, die andere keine Vergnügung ist." Das scheint uns doch wohl nicht so? Nicht wahr?

Hippias. Nicht wohl, wie es scheint.

Sokrates. „Nicht wahr," wird er dann sagen, „ihr habt also jene Vergnügungen aus einem anderen Grunde, als weil sie Vergnügungen sind, von den anderen Vergnügungen vorauf herausgenommen, wohl weil ihr an beiden irgend Etwas der Art wahrnahmet, das sie als Unterscheidungsmerkmal von den anderen an sich haben, und das ihr besonders im Auge habet, wenn ihr saget, daß dieselben schön seien. Denn die durch das Gesicht vermittelte Vergnügung ist noch nicht deßwegen schön, weil sie sich durch das Gesicht vermittelt. Denn wenn Dieses das Ursächliche wäre, warum sie schön ist, so könnte ja die andere, durch das Gehör vermittelte, nimmer schön sein; denn nicht ist sie ja eine durch das Gesicht vermittelte Vergnügung." — „Du hast Recht," werden wir wohl antworten?

Hippias. So werden wir antworten.

(§. 45.) Sokrates. [p. 300] „Hinwiederum auch die durch das Gehör vermittelte Vergnügung ist ja eben nicht deßhalb schön, weil sie durch das Gehör vermittelt ist, denn nimmer wäre dann die durch das Gesicht vermittelte schön, weil sie ja nicht eine durch das Gehör vermittelte Vergnügung ist.“ — Werden wir zugeben, o Hippias, der Mann sage die Wahrheit, wenn er Dieses sagt?

Hippias. Die Wahrheit, ja.

Sokrates. „Aber doch sind beide Arten schön, wie ihr saget.“ — Geben wir's zu?

Hippias. Wir geben es zu.

Sokrates. „Sie haben also etwas Gleichartiges, welches macht daß sie schön sind, nämlich eben das Gemeinschaftliche, was sowohl beiden selbst gemeinschaftlich zukommt, als jedem von beiden besonders. Denn nicht wären sie ja sonst schön sowohl beide als jede von beiden.“ — Antworte mir nun, als ob es Jenem gälte.

Hippias. Ich antworte, auch mir scheint es sich zu verhalten wie du sagst.

Sokrates. „Wenn also diese Vergnügungen beide zusammen eine Beschaffenheit hätten, die jede für sich nicht hätte, so wären sie wohl wenigstens durch diese Beschaffenheit nicht schön.“

Hippias. Wie könnte aber Das sein, o Sokrates, daß, während keine von beiden eine gewisse Beschaffenheit, sei es welche immer, an sich hat, eben diese Beschaffenheit, welche keine von beiden für sich hat, doch beide zusammen haben?

Sokrates. Scheint dir Das nicht möglich?

Hippias. Da müßte mir ja eine gar große Unerfahrenheit anhaften, sowohl hinsichtlich der Natur dieser Dinge, als auch hinsichtlich der Ausdrucksweise unserer gegenwärtigen Reden.

(§. 46.) Sokrates. Das ist ja recht hübsch,*) o Hippias,

*) ἡδέως γε, Ast: concedo sane. Schl. Das kann gern sein.

von dir. Aber vielleicht will es mir nur so scheinen, als ob ich Etwas sehe, das sich so verhält wie du es als unmöglich bezeichnest, während ich Nichts sehe.

Hippias. Es will dir nicht nur so scheinen, o Sokrates, sondern du siehst offenbar*) daneben.

Sokrates. Und doch schweben mir da viele Fälle der Art vor der Seele; aber ich baue kein Vertrauen darauf, weil sie dir nicht einleuchten wollen, dir, dem Manne, der unter den jetzt Lebenden sich am Meisten Geld mit der Weisheit gemacht hat, sondern nur mir, der ich noch gar nie jemals Etwas darin gemacht habe. Und fast gemahnt es mich, mein Freund, ob du nicht Scherz mit mir treibest und mich absichtlich täuschest; so sicher stellt sich mir da gar Vieles vor die Augen.

Hippias. Niemand kann ja besser als du, o Sokrates, wissen, ob ich scherze oder nicht, wenn du versuchen willst Das, was dir vor Augen schwebt, zu sagen; denn es wird sich zeigen, daß Nichts an Dem ist was du sagst. Denn niemals wirst du finden, daß eine Beschaffenheit, die weder mir noch dir zukommt, dennoch uns Beiden zusammen zukomme.

Sokrates. Wie sagst du, o Hippias? Doch vielleicht ist Etwas Etwas an Dem, was du sagst, nur begreife ich es nicht. Aber höre deutlicher von mir, was ich sagen will. (§. 47.) Nämlich mir erscheint es allerdings als möglich, daß eine Beschaffenheit, die weder mir noch andererseits dir zukommt, darum doch uns Beiden zukomme; hinwiederum aber andere Beschaffenheiten, die uns Beiden zukommen, Keinem von uns für sich zukommen.**)

*) Müller: absichtlich.

**) Ast vermuthet: die uns Beiden nicht zukommen, doch Jedem von uns für sich zukomme. Ebenso Schleiermacher. Dagegen

Hippias. Wunderdinge ſcheinſt du mir wieder zu antworten, o Sokrates, noch größere, als du kurz zuvor geantwortet haſt. Denn ſieh' nur: wenn wir Beide gerecht ſind, wird es da nicht auch Jeder von uns Beiden ſein? oder wenn Jeder [p. 301] ungerecht iſt, werden es nicht hinwiederum Beide ſein? oder wenn Beide geſund, nicht auch Jeder? Oder wenn Jeder von uns Beiden irgendwie krank, oder verwundet, oder geſchlagen wäre, oder in einem anderen, gleichviel welchem Zuſtand ſich befände, würden wir nicht auch wiederum Beide uns in demſelben Zuſtande befinden? Und weiter, wenn wir Beide zufällig goldene oder ſilberne oder elfenbeinerne Leute, oder, wenn du willſt, edele oder weiſe oder geehrte, oder auch alte oder junge, oder was du ſonſt etwa Menſchliches willſt, wären, iſt es da nicht eine große Nothwendigkeit, daß dann auch Jeder von uns Beiden Dieſes wäre?

Sokrates. In alle Wege freilich.

Hippias. Aber wirklich, o Sokrates, das Ganze der Dinge faſſeſt du nicht ins Auge, weder du, noch Diejenigen, mit denen du dich zu beſprechen pflegſt, ſondern ihr klopfet nur ſo daran herum, indem ihr das Schöne herausgreifet und dann den Gegenſtand einzeln in euren Reden zerleget. (§. 48.) Daher entgehen euch ſo große und naturgemäß ſtetig geordnete Glieder des Seins. Und nun iſt dir gar ein ſo wichtiger Punkt entgangen, daß du meinſt, es gebe eine Beſchaffenheit oder eine Art zu ſein, die zwar Beiden zugleich zukomme, Jedem von Beiden für ſich aber nicht, oder wieder Jedem für ſich zwar, nicht aber Beiden; ſo unvernünftig und unbedacht und einfältig und gedankenlos ſeid ihr!

findet Stallbaum wohl richtig in der Wiederholung deſſelben Satzes das eine Mal in bejahender, das andere Mal in verneinender Form die Abſicht den Sophiſten zu verwirren.

Sokrates. Da geht es, o Hippias, mit uns eben ſo wie die Leute alle Mal im Sprichwort ſagen*): „nicht wie's Einer will, ſondern wie er kann.“ Aber du hilfſt uns jedes Mal auf, indem du uns zurecht weiſeſt. So auch jetzt will ich, wie einfältig wir geweſen ſind, ehe wir von dir zurechtgewieſen worden, dir noch deutlicher zeigen, indem ich dir ſage, was wir über dieſe Frage gedacht haben; oder ſoll ichs nicht ſagen?

Hippias. Du wirſt mir zwar ſagen, was ich ſchon weiß, o Sokrates. Denn ich weiß von Allen, die ſich mit ſolchen Reden befaſſen, wie es mit ihnen ſteht; doch wenn es dir irgend lieber iſt, ſo ſprich.

Sokrates. Aber gewiß iſt es mir lieber. Denn ſo thöricht, mein Theurer, ſind wir, ehe du Das geſagt haſt, geweſen, daß wir die Meinung hatten, ſowohl von mir als dir, Jeder von uns Beiden ſei Einer, Das aber, was Jeder von uns ſei, ſeien wir Beide zuſammen nicht. Denn nicht Einer ſind wir, ſondern Zwei. So einfältig ſind wir geweſen. (§. 49.) Nun aber ſind wir von dir eben des Beſſeren belehrt worden, daß nämlich, wenn wir Beide Zwei ſind, nothwendig auch Jeder von uns Zwei ſei; wenn aber Jeder für ſich Einer, auch nothwendig Beide Einer ſeien; denn nach dem ſtetig geordnetem Verhältniß des Seins verhalte es ſich dem Hippias zufolge nicht anders, ſondern was Beides iſt, das ſei auch Jedes von Beiden, und was Jedes, das ſei auch Beides. Und da ſitze**) ich nun, von dir zur Ueberzeugung gebracht. Indeſſen,

*) Suid. „Wir leben nämlich nicht, wie wir möchten, ſondern wie wir können,“ in Bezug auf Die, welche ihr Leben nicht nach eigenem Gutdünken beſtimmen, von Platon im Hippias gebraucht.

**) Müller: jetzt haſt du mich durch deine Gründe zur Ruhe gebracht.

o Hippias, komm doch zuvor noch meinem Gedächtniß zu Hilfe: sind wir wohl, ich und du, Einer, oder bist du Zwei und ich Zwei?

Hippias. Was sagst du, o Sokrates?

Sokrates. Eben Das was ich sage. Denn ich fürchte mich es dir deutlich zu sagen, weil du mir gram wirst, wenn du dir einbildest, etwas Rechtes zu sagen. Aber doch antworte mir noch: [p. 302] ist nicht Jeder von uns Beiden Einer, und Das seine Beschaffenheit, Einer zu sein?

Hippias. Allerdings.

Sokrates. Und nicht wahr, wenn Einer, so wird auch Jeder von uns Beiden ungerade sein? Oder hältst du das Eins nicht für ungerade?

Hippias. Ich freilich.

Sokrates. Sind wir nun auch Beide, die wir Zwei sind, ungerade?

Hippias. Das ist ja nicht der Fall, o Sokrates.

Sokrates. Sondern gerade sind wir ja Beide. Nicht wahr?

Hippias. Allerdings.

Sokrates. Und nun, weil wir Beide gerade, ist deßwegen auch Jeder von uns Beiden gerade?

Hippias. Nicht wohl.

Sokrates. Also ist es keine ganze Nothwendigkeit, wie du eben sagtest, daß, was Beide sind, auch Jeder von Beiden sei, und, was Jeder von Beiden, auch Beide.

Hippias. Nicht freilich in solchen Hinsichten, aber in Dem, was ich vorhin angeführt habe.

(§. 50.) Sokrates. Das genügt, o Hippias; denn auch damit schon muß man zufrieden sein, wenn es sich zeigt daß nur Einiges so, Anderes aber sich nicht so verhält. Denn auch ich sagte, wenn du dich erinnerst, von wo diese unsere Besprechung ausgegangen ist,

— daß das durch das Gesicht und durch das Gehör vermittelte Vergnügen nicht durch die Beschaffenheit schön sei, welche zwar jedes derselben an sich habe, beide aber nicht, oder zwar beide, aber jedes für sich nicht, sondern durch jene, welche sowohl beide, als jede von beiden an sich haben, weil du doch einräumtest, daß sowohl beide schön seien als auch jede von beiden. Deßwegen nun meinte ich, daß, wenn beide schön seien, sie durch die beiden anhaftende Art zu sein schön sein müssen, nicht aber durch die einem davon mangelnde. Und Das meine ich noch. Aber sage mir wie von Anfang: wenn das durch das Gesicht vermittelte Vergnügen uud das durch das Gehör vermittelte, und zwar sowohl beide als jedes von beiden, schön sind, haftet Das, was sie schön macht, nicht sowohl beiden als jedem von beiden an?

Hippias. Allerdings.

Sokrates. Sind sie nun wohl deßwegen schön, weil sie Vergnügungen sind, sowohl jede von beiden Arten als auch beide? Oder müßten aus diesem Grunde nicht auch die übrigen Vergnügungen alle eben so gewiß als diese schön sein? Denn wie es sich zeigte, sind sie nicht minder Vergnügungen, wenn du dich erinnerst.

Hippias. Ich erinnere mich.

(§. 51.) Sokrates. Sondern weil diese durch Gesicht und Gehör vermittelt sind, deßwegen wurde gesagt, daß sie schön seien.

Hippias. Ja, so wurde geredet.

Sokrates. Betrachte aber, ob ich der Wahrheit gemäß spreche. Es wurde nämlich gesagt, wie ich es noch im Gedächtniß habe, Jenes sei das Schöne, nämlich das Vergnügliche, nicht alles, sondern das, was durch Gesicht und Gehör vermittelt sei.

Hippias. Richtig.

Sokrates. Und nicht wahr, diese Beschaffenheit haftet bei-

den an, jeder für sich aber nicht? Denn nicht ist ja jede von beiden Arten, wie im Vorhergehenden gesagt wurde, durch beide vermittelt, sondern beide durch beide, jede für sich aber nicht. Ist es so?

Hippias. Es ist so.

Sokrates. Also ist jede derselben für sich schön nicht durch Das, was nicht jeder für sich anhaftet, denn das beiden Gemeine haftet nicht jeder von beiden an; so daß es zwar nach diesem Vordersatze von beiden erlaubt ist zu sagen, sie seien schön', nicht erlaubt aber von jeder für sich. — Oder wie wollen wir sagen? ist es nicht nothwendig so?

[p. 303] Hippias. Es scheint so.

Sokrates. Wollen wir also sagen, beide Arten zusammen seien zwar schön, dabei aber sagen, jede für sich nicht?

(§. 52.) Hippias. Was hindert uns denn?

Sokrates. Dieses, mein Lieber, scheint mir uns zu hindern, daß sich uns ja Fälle ergeben haben, in denen Beschaffenheiten, wenn sie beiden Theilen eigen sind, auch jedem für sich eigen sind, und wenn jedem für sich, auch beiden. So alle diejenigen, die du aufgeführt hast. Nicht wahr?

Hippias. Ja.

Sokrates. Hinwiederum aber nicht so diejenigen, die ich aufgeführt habe, wozu ja auch noch das Jedes für sich und das Beides selbst gehören. Ist es nicht so?

Hippias. Es ist so.

Sokrates. In welche von beiden Classen, o Hippias, scheint dir nun das Schöne zu gehören? Etwa zu Dem, was du genannt hast? so daß z. B., wenn ich stark bin und du, dann auch Beide es wären, und wenn ich gerecht bin und du, dann auch Beide, und wenn Beide, dann auch Jeder für sich, — ist es nun ebenso der Fall, daß, wenn ich schön bin und du, dann auch Beide, und wenn Beide, dann auch

Jeder für sich? Oder hat es keinen Anstand, daß es ist wie bei Zahlen, die beide zusammen gerade sind, jede für sich aber bald ungerade, bald gerade sind, und wieder wie bei Größen, die jede für sich irrational sind, beide zusammen aber bald rational, bald irrational sind, und tausend andere Fälle der Art, die mir, wie ich ja auch gesagt habe, vorschwebten? (§. 53.) In welche von beiden Classen nun setzest du das Schöne? Oder hast du darüber dieselbe Ansicht wie ich? Denn mir wenigstens kommt s als ein großer Unverstand vor, daß wir Beide zwar schön sein sollen, jeder für sich aber nicht, oder zwar Jeder für sich, Beide aber nicht, und so auch bei Anderem, von welcher Art es sein mag. Wählst du nun in dieser Richtung, wie ich, oder in jener?

Hippias. Ich freilich in dieser, o Sokrates.

Sokrates. Und daran thust du gut, o Hippias, damit wir zugleich einer weiteren Untersuchung uns entledigen. Denn gehört nun das Schöne zu dieser Classe von Dingen, so kann das durch Gesicht und Gehör vermittelte Vergnügliche nicht wohl mehr schön sein. Denn die Vermittlung durch Gesicht und Gehör bewirkt zwar, daß beide Arten von Vergnügung schön sind, nicht aber jede für sich. *) Dieses aber wäre unmöglich, worüber wir ja, sowohl ich als du, einverstanden sind, o Hippias.

Hippias. Darin sind wir einverstanden.

Sokrates. Unmöglich also kann das durch Gesicht und Ge-

*) Daraus würde freilich folgen, daß eigentlich nur identische Gegenstände schön sein können; denn sobald sie sich in irgend einer Hinsicht unterschieden, würde auch das obige Unmögliche folgen. Daß ferner Sokrates mit dieser Definition ganz in denselben Fehler fällt wie früher Hippias, nämlich statt das Schöne an sich zu bestimmen, vielmehr Belege und Beispiele des Schönen anzuführen, liegt am Tage.

hör vermittelte Vergnügliche schön sein, da sich ja, wird es als schön genommen, etwas Unmögliches ergibt.

Hippias. Dem ist so.

Sokrates. „So gebet denn," wird er sagen, „noch einmal von Vorn herein an, da ihr es hiermit verfehlt habet: was saget ihr, daß dieses Schöne in jenen beiden Arten von Vergnügung sei, weßhalb ihr diese den anderen vorziehet und sie schön nennet?" — (§. 54.) Nothwendig, scheint es mir, o Hippias, werden wir da antworten: „Weil sie die unschuldigsten und besten Arten von Vergnügungen sind, sowohl beide zusammen, als jede für sich." — Oder weißt du etwas Anderes zu nennen, wodurch sie sich von den anderen unterscheiden?

Hippias. Keineswegs; denn in der That sind sie die besten.

Sokrates. „Das also," wird er dann sagen, „behauptet ihr nun, sei das Schöne, die nützliche Vergnügung." — „Natürlich," werde ich meines Theils erwidern. Du aber?

Hippias. Auch ich.

Sokrates. „Aber nicht wahr," wird er dann sagen, „das Nützliche ist Das was das Gute bewirkt, das Bewirkende aber und Bewirkte sind, wie sich vorhin gezeigt hat, verschieden, und so kommt uns die Rede wieder auf das Vorige zurück? Denn weder [p. 304] kann wohl das Gute schön, noch das Schöne gut sein, wenn jedes von ihnen etwas Anderes ist." — „Vollkommen richtig," müssen wir da antworten, „o Hippias, wenn wir anders vernünftig sind. Denn nicht erlaubt ist es ja, Einem, der Etwas richtig sagt, es nicht einzuräumen."

(§. 55.) Hippias. Aber nun, o Sokrates, was soll doch, meinst du, all Dieses zusammen sein? Ja Brocken sind es und Abschnitzel von Reden, wie ich vorhin sagte, ins Kleine zertheilt. Aber schön sowohl als werthvoll ist Das, im Stande zu sein, eine

Rede gut und schön auszuführen vor Gericht oder im Rath oder vor einer anderen Behörde, vor welcher man zu reden hat, dieselbe zu überzeugen, und dann nicht die kleinsten, sondern die größten der Kampfpreise davon zu tragen, nämlich Rettung der eigenen Person, der eigenen Güter oder der Freunde. Daran also muß man sich halten, diesen Kleinigkeitskrämereien aber den Abschied geben, damit man nicht überaus unverständig erscheine, dadurch daß man alberne Dinge und leeres Geschwätze, wie wir vorhin, treibt.

Sokrates. O lieber Hippias, du bist freilich ein seliger Mann, daß du sowohl weißt, womit ein Mensch sich beschäftigen müsse, als auch selbst schon, wie du sagst, dich genugsam damit beschäftigt hast. Mich aber hält, wie es scheint, ein dämonisches Geschick, daß ich immer herumirre und hilflos bin, und wenn ich meine Hilflosigkeit auch den Weisen darlege, von euch, kaum daß ich sie dargelegt habe, hinwiederum im Gespräch mit Koth beworfen werde (§. 56.) Denn ihr saget, was auch du jetzt sagst, daß ich mich mit eiteln und geringfügigen und nichtswürdigen Dingen abgebe. Hinwiederum aber, wenn ich von euch mich überreden lasse und Dasselbe sage was ihr, nämlich daß es weit das Beste sei, eine Rede gut und schön auszuführen und vor Gericht oder einer anderen Versammlung vorzutragen, so bekomme ich von einigen anderen Leuten hier, besonders von diesem mich immer widerlegenden Menschen, alles Schlimme zu hören. Denn zufällig steht mir derselbe auch durch Verwandtschaft am Nächsten und wohnt im gleichen Hause. Wenn ich nun nach Hause komme und bei mir einkehre, und er hört mich so reden, so fragt er, ob ich es denn, ohne mich zu schämen, wagen möge, über schöne Beschäftigungen mich zu unterreden, der ich doch hinsichtlich des Schönen so augenfällig überwiesen sei, daß ich nicht einmal wisse was es sei. „Und doch wie kannst du wissen," sagt er, „ob Einer eine Rede, oder irgend eine

andere Leiſtung ſchön ausgeführt hat oder nicht, da du das Schöne nicht kennſt? Und glaubſt du nun, ſo lange du in dieſer Verfaſſung biſt, es ſei dir beſſer zu leben als todt zu ſein?" — So geht es mir alſo, wie ich ſage, daß ich von euch Schlimmes zu hören bekomme und geſchmäht werde, Schlimmes aber auch von Jenem. Aber vielleicht iſt es eben nothwendig, das Alles zu erdulden; und es wäre ſo ungereimt nicht, wenn es mir nur Nutzen brächte. Und wie mir dünkt, o Hippias, ſo habe ich wirklich von dem Verkehr mit euch Beiden Nutzen gezogen. Denn was da das Sprichwort ſagt, das Schöne iſt ſchwer, das, dünkt mir, verſtehe ich nun.

Druck der J. B. Metzler'ſchen Buchdruckerei in Stuttgart.

VOLUME 6

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Zweihundertvierundachtzigstes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1874.

Platon's
Werke.

Erste Gruppe:

Gespräche zur Verherrlichung des Sokrates.

Sechstes Bändchen.

Apologie und Kriton,

übersetzt

von

L. Georgii,
Dekan in Tübingen.

Vierte Auflage.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1874.

Einleitung zur Apologie.

Im ersten Jahr der 90. Olympiade, 399 v. Chr., wurde vor dem Volksgericht der Athener der berühmte Prozeß verhandelt, welcher die Verurtheilung und Hinrichtung des Sokrates zur Folge hatte. In allen Zeiten hat man dieselbe als einen der schreiendsten Justizmorde betrachtet, und wenn dem Urtheile des älteren Cato, der den Sokrates, wie Plutarch erzählt [1]), für einen Schwätzer und gewaltthätigen Menschen erklärte, welcher die Tyrannei angestrebt, die Sitte untergraben und die Bürger zu gesetzwidrigen Meinungen verführt habe, jede Competenz abgeht, so können auch die neueren Versuche [2]), das Urtheil der Athener als ein ge-

[1]) Plut. vit. Cat maj. c. 23.

[2]) Vgl. Hegel Gesch. der Philos., ges. WW. XIV, 2 S. 100. ff. vom Standpunkt seines philosophisch-historischen Optimismus aus urtheilend; Forchhammer, die Athener und Sokrates, welcher zu zeigen sucht, daß niemals ein gesetzlicheres Urtheil von einem gesetzlicheren Gericht gesprochen worden sei, als das Todesurtheil des Sokrates S. 74; besonders Zeller, Gesch. d. griech. Philos. II, S. 73 ff., der in dem Abschnitt über das Schicksal des Sokrates diese Ansicht, auf

rechtes zu erweisen, kaum ein höheres Interesse ansprechen, als das eines geistreichen, pikanten Paradoron. Auch bei diesen, wie bei Cato, beruht der Beweis nicht in Thatsachen, sondern nur in Folgerungen aus den philosophischen Meinungen des Sokrates, die ebenso gut eine gerade entgegengesetzte Wendung zulassen und durch Thatsachen widerlegt sind. Jedenfalls haben nicht nur seine Schüler nach seinem Tode ihr Zeugniß für ihn eingelegt, sondern auch von den Athenern selbst, seinen Richtern, wird glaubhaft erzählt, daß sie bald nach seiner Hinrichtung ihr Urtheil bereut und diese Reue in verschiedenen Aeußerungen öffentlich an den Tag gelegt haben. Diogenes [3]) berichtet, man habe die Palästren

ein billiges Maaß des Ausdrucks zurückgeführt, dahin zu begründen sucht, daß das sokratische Princip der unendlichen Subjectivität durch seinen Widerspruch gegen die altgriechischen Begriffe vom Staat als dem absoluten Objekt und der absoluten Auctorität aller sittlichen Thätigkeit zu Untergrabung der altgriechischen Sittlichkeit geführt habe, wogegen nun zu beachten ist, daß die athenische Verfassung zur Zeit des Sokrates durchaus nicht mehr die altathenische war (vgl. Luzac de Socr. cive p. 18 ff., 58 ff.), daß seine Opposition nur die unsolonische Willkürherrschaft der blinden Masse betraf, daß er nie gegen ein solonisches Institut auftrat (die Looswahl der hohen Magistrate — die Sokrates tadelte, vgl. Xen. Mem. I, 2, 9. III, 9, 10 — war ein Abfall von Solon, vgl. Hermann Gr. St. Alterth. §. 67 u. 112), vielmehr die Rückkehr zur altgriechischen Weise als die einzige Rettung der Größe Athens bezeichnete, vgl. Xen. Mem. III, 5 u. A. m.

[3]) Diog. Laert. II, 43. VI, 10; vgl. Plut. de invid et od. §. 6; Diod. XIV, 37; Themist. Orat. XX, p. 293; Augustin. Cic. D. VIII, 3. Dagegen Forchhammers Kritik dieser Angaben a. a. O. S. 66 ff. und deren Widerlegung durch Hermann, de Socratis accusatoribus, Gotting. 1854, p. 8 f., 11 f., wo er zu Gunsten derselben außer Diodor, Themistius u. A. sich auf die merkwürdige, sicher an Sokrates erinnernde Stelle bei Isokr. Permut. c. 9 beruft.

und Gymnasien zur Trauer geschlossen, den Hauptankläger Meletos mit dem Tode, seine Genossen mit Verbannung bestraft und später im Pompeion des Theaters eine von Lysippos gearbeitete eherne Bildsäule des Sokrates aufgestellt. Und als einst, erzählt die Hypothesis der endeiktischen Rede des Isokrates über den Busiris, die Tragödie des Euripides, Palamedes [4]), über die Bühne ging, sei bei den Versen

Getödtet habt ihr, ja getödtet, Danaer,
Der Musen weiseste, unschuld'ge Nachtigall,

das ganze Theater in Weinen ausgebrochen, indem die Zuhörer in diesen Worten eine Anspielung auf die Hinrichtung des Sokrates gefunden haben.

Sucht man für das juridische Räthsel, das der Prozeß des Sokrates hienach enthält, eine Lösung, so kann man sie

[4]) Isokr. Busir. Hypoth. Turic. p. 243; val. Diog. L. II, 43. Da Euripides schon vor Sokrates (405 v. Chr.) gestorben war, und der Palamedes bereits Ol. 91, 2, 412 v. Chr. aufgeführt worden ist, so bezweifelt Valckenaer (diatr. ad. Phoen. p. 190; vgl. auch Forchhammer S. 68) die historische Richtigkeit dieser Anekdote. Böckh (graec. trag princ. p. 185) nimmt dagegen an, die Verse seien bei einer zweiten Aufführung des Stücks nach dem Tode des Sokrates mit Beziehung auf diesen erst eingefügt worden, wogegen G. Hermann (Aristoph. Nub. p. XXXVII) es wohl glaublich findet, daß die Verse ächt seien, das Stück aber gerade wegen ihrer Bezüglichkeit auf Sokrates wiederholt worden sei.

wohl nur darin finden, daß nicht zwar die nach allen Anzeichen bedeutungslose Haltung der Klage, sondern einzig die der Vertheidigung den tragischen Erfolg herbeiführte.

Man hat lange her die Apologie Platon's für die wirkliche Vertheidigungsrede des Sokrates gehalten, und unter den Neueren ist besonders Schleiermacher [5]) dafür eingetreten, daß wir an dieser Rede von der des Sokrates eine so treue Nachschrift aus der Erinnerung haben, als bei dem geübten Gedächtniß Platon's und dem nothwendigen Unterschiede der geschriebenen Rede von der nachlässig gesprochenen nur möglich war. Allein wenn er in dieser Hinsicht schließt, in späterer Zeit habe Platon zu einer eigenen Schrift, welche ohne weitere und wissenschaftliche Zwecke den Sokrates blos seinen wirklichen Anklägern gegenübergestellt hätte, schwerlich Veranlassung finden können, vor oder während der Gerichtsverhandlung aber habe er auch nicht wohl ohne zweckwidrig zu handeln eine Apologie schreiben können oder wollen können, unmittelbar nach dem Prozeß aber, welche Zeitannahme allein übrig bliebe, habe er unmöglich eine andere Rede als die des Sokrates geben können und wollen können: so ist dieses Folgern aus dem Können und Wollen-können Platon's doch zu subjektiv und willkürlich, um dem Schlusse genügende Berechtigung einzuräumen. Warum sollte für diesen Genius, dessen Physiognomie der Philosophie nur zur Hälfte zugekehrt war, nicht die Aufgabe Reiz genug gehabt haben, eine Art dramatischer Bearbeitung des Schicksals des Sokrates zu versuchen? Und ist nicht der Menexenos ein Beleg dafür, daß Platon noch in später Zeit eine Rede ohne alle wissenschaftlichen Nebenzwecke schreiben konnte, für deren Abfassung weit nicht das starke Motiv vorhanden war, das für die der Apologie eintreten mußte?

[5]) Platons W.W. 1, 2, S. 182 ff.

Das zwar wird man nun kaum in Abrede ziehen können, daß, wenn Sokrates die platonische Rede wirklich gehalten hätte, die Erfolglosigkeit seiner Vertheidigung kein Wunder wäre, freilich jedoch nur so, daß die Mängel und sachwidrigen Züge, welche dieselbe, als gerichtliche Rede betrachtet, enthält, denjenigen Fehlern, durch welche die wirkliche Rede des Sokrates scheiterte, so ziemlich geradezu entgegengesetzt sind, und darum am Sichersten beweisen, daß die platonische Rede nicht das Produkt des Sokrates sein konnte.

Die Notizen, welche über die Beschaffenheit der von Sokrates gehaltenen Rede nach Form und Inhalt vorhanden sind, reichen hin, um dieses Urtheil zu begründen. Nach einer bekannten Erzählung soll Lysias dem Sokrates eine fertige Apologie zur Verfügung gestellt haben [6]). Sokrates lobte sie, als zweckmäßig, fand sie beredt und schön, aber nicht stark und männlich, so daß er derselben sich ebenso wenig bedienen könne, als ein Mann sikyonische Schuhe tragen dürfe. Man hat keinen Grund, die Richtigkeit dieser Erzählung zu bezweifeln; aber selbst wenn sie, wie di Notiz von der Abfassung der Anklagerede gegen Sokrates durch den

[6]) Cic. de orat. I, 54. Valer. Max. VI. 4. Quinctil. Instit. orat. II, 15, 30. Diog. L. II, 40.

Sophisten Polykrates [7]), nicht weiter bewiese, als daß der Prozeß des Sokrates ein beliebter Gegenstand rhetorischer Uebung gewesen, hat sich in derselben doch ein Ausdruck des Urtheils bewahrt, das über die Rede des Sokrates sich fixirt hatte. Daß sein Vortrag improvisirt war, daß er jede Vorbereitung desselben ablehnt [8]), bezeugt auch Xenophon, ebenso daß er durchaus wahr und freimüthig gesprochen habe. Bedeutsam ist hier das Urtheil, das der Verfasser der xenophontischen Apologie fällt, und das, mag man nun die Zweifel, welche Valckenaer gegen die Aechtheit dieser kleinen Schrift erhebt [9]), theilen oder nicht, jedenfalls auf guten Quellen und gleichzeitigen Urkundspersonen, wie Hermogenes, beruht, wenn er als Grundzug der wirklichen Rede des Sokrates eine μεγαληγορία bezeichnet, einen hohen Ton, der in der Entschlossenheit gewurzelt habe, sich dem Tode nicht zu entziehen [10]). Nimmt man noch hinzu, wie Sokrates sonst, in den wenigen Fällen, in denen er öffentlich auftrat, sich gab, wie er die Tyrannen öffentlich mit schlechten Hirten verglich, bei Verhaftung des Salaminiers Leon den Gehorsam weigerte, im Prozeß der Feldherrn der unerschütterliche Fels war, an dem die Wogen des grollenden Demos abprallten, so bekommt man einen Begriff von jener großen Sprache, die er auch bei seiner Vertheidigung geführt haben

[7]) Diog. L. II. 38, 39; auch ein Polyeuktos wird unter den Anklägern des Sokrates hier genannt.
[8]) Xen. Mem. IV, 8. 4; Apol. §. 2.
[9]) Valcken. zu Memor. I, 1; III, 9.
[10]) Xen. Apol. §. 1 f.

muß. Ihr Ton muß stolz, freimüthig, unbeugsam wahr im Vollgefühl seiner Unschuld gewesen sein. In dem Schroffen, Herausfordernden, Verletzenden seiner Haltung muß man den Erklärungsgrund seiner Verurtheilung suchen. Wie wenig stimmt dazu der Formcharakter der platonischen Rede, diese gesuchte Einfachheit der Sprache, diese gemäßigte Ruhe, in der jedes Pathos sich auflöst, diese planmäßig zwanglose Zusammenfügung der entwickelten Materien, diese doch erschöpfende Abrundung des Stoffs, diese diplomatische Berechnung in der Charakteristik des Sokrates, die auf den doppelten Effekt angelegt ist, einerseits seine Unschuld ins Licht zu setzen, andererseits seine Verurtheilung als die Wirkung kleinlicher Anzüglichkeiten erscheinen zu lassen: lauter Züge, in welchen sich eine überlegende, verarbeitende Kunst zeigt, die der improvisirten Rede sicher fremd war. Diese hatte gewiß auch Nichts gemein mit der umschweifenden Schmiegsamkeit, in welcher die platonische Schrift das Verletzende der Berufung auf das delphische Orakel abschwächt, mit der Gemüthlichkeit, worin er sich über seinen Beruf der Menschenprüfung ausläßt, dem schillernden Sophisma, durch das die Beschuldigung der religiösen Heterodoxie umgangen wird, mit der Hinweisung der Athener auf die aus seiner Hinrichtung vor Allem ihnen selbst erwachsenden Nachtheile, womit sie seine Todesentschlossenheit schmälert.

Aber wie die Form, so entspricht auch der Inhalt der platonischen Rede in Hauptpunkten dem weit nicht, was nach der xenophontischen Schrift den der sokratischen bildete. Es

läßt sich gewiß nichts Unwahrscheinlicheres denken, als daß Sokrates wirklich seine Vertheidigung mit dieser gesuchten Ausholung von den Wolken des Aristophanes[11]) begann, um die Gehässigkeit der Athener gegen ihn zu erklären. Ein solcher erklärender Excurs war wohl ganz in der doktrinären, in Allem auf Prinzipien zurückgehenden Weise des Philosophen gelegen; dem alle Situationen praktisch auffassenden, von dem stolzen Bewußtsein seiner Unschuld erfüllten beklagten Manne lag er gewiß um so ferner, als auch die Sache nur halb richtig ist. Denn ohne ein Gewicht auf die Erzählung zu legen, die sich bei Aelian über die Rolle findet, welche der wirkliche Sokrates bei Aufführung der Wolken im Theater mitgespielt haben soll[12]), und die ganz darauf hätte gehen müssen, die ernste Wirkung des Spottes zu brechen, war auch die attische Komödie weit entfernt, für die Geltung eines Mannes das praktische Maaß zu bestimmen, und Sokrates vielmehr in der alten Demokratie sicher eine gern geduldete, auf dem Markt wohl gelittene Erscheinung. Ferner die Episode von den Kälbern und Kindern des Kallias[13]), das Argument, daß er gewiß ebenso gut an Götter und Götterkinder als an Esel und Eselsjunge[14]) glaube, konnte dem Sokrates wohl in einem seiner Dialoge in den Mund gelegt werden, zu dem hohen Ton seiner Gerichtsrede stimmen diese

[11]) Plat. Apol. §. 3 f.
[12]) Ael. Var. hist. II, 13.
[13]) Plat. Apol. §. 14.
[14]) A. a. O. §. 15.

Stellen, die nur etwa bezwecken konnten, die Athener lachen zu machen, nicht. Aber auch, was er von seinem Menschenprüfen sagt, wie er sich als einen Mann schildert, der jedem Nächsten nachläuft, um ihn anzuhalten und ihm zu sagen, er wisse Nichts[15]), stellt ihn als eine komische Figur dar, die er wohl in seinen auf Selbstpersiflage angelegten Unterredungen spielen mochte, gewiß aber nicht vor seinen Richtern. Und nun vergleiche man die stolze, würdige Sprache, womit er sich bei Xenophon[16]) auf das delphische Orakel beruft, die edle Milderung, die er dort dem Gottesspruch durch Hinweisung auf das größere Wort der Pythia von Lykurgos gibt, mit der künstlichen Ausdeutung, wodurch die platonische Schrift[17]) den Sinn desselben verständlich zu machen, seinen Stachel für das Gefühl der athenischen Richter abzustumpfen sucht! Diese Ausdeutung ist ganz in der Art der dialogisirenden Sprache des platonischen Sokrates, der groß redenden Vertheidigung des wirklichen Sokrates kann sie nicht angehört haben. Dasselbe muß von der Art gesagt werden, wie sich der platonische Sokrates[18]) über seine Stellung zu den Staatsgeschäften äußert. Was er sagt, ist nur halbrichtig. Vergleicht man, wie hoch Sokrates sonst eine verwaltende Stellung im Staat auffaßt, wie er seine Schüler zu Staatsgeschäften aufmuntert und dafür zu

[15]) A. a. O. §. 6 ff.
[16]) Xen. Apol. §. 14 f.
[17]) Plat Apol. §. 5 ff.
[18]) A. a. O. §. 19 f.

bilden sucht[19]), so kann der Grund, warum er politischen Geschäften nicht zwar sich entzog, — denn dieses that er nicht, wenn seine Bürgerpflicht es forderte[20]) — sondern sie nur nicht suchte, einzig in dem Gefühl mangelnder Begabung dafür gelegen sein; die galligte Auffassung der platonischen Apologie wäre für die wirkliche Vertheidigung des Sokrates ebenso herbeigezwungen gewesen, als sie gewiß nur der platonischen Reflexion über Sokrates und dem daraus sich ergebenden Bilde desselben angehört. Endlich was die beiden Hauptpunkte der Anklage betrifft, so ist die Vertheidigung des xenophontischen Sokrates ebenso natürlich, als die des platonischen gesucht und gekünstelt. Jener[21]) weist einfach darauf hin, wie er die Jünglinge nur zur Tugenderziehe, wie die Gemeinschaft mit denselben durchaus das Gepräge der uneigennützigen Freundschaft und sittlicher Einwirkung trage, während dieser[22]) erst den Meletos über die Frage, ob Alle oder nur Einer und Wenige sich für die Jugenderziehung besser eignen, fast zwecklos katechisirt und dann nur das Sophisma deducirt, daß, wenn er die Jünglinge verderbte, er ja sich selbst schaden würde, es also jedenfalls nur unabsichtlich thun könne. Was aber den Bezicht der Irreligiosität betrifft, so geht die Klage des Meletos darauf, daß Sokrates die im Staat giltigen religiösen Formen

[19]) Xen. Memor. III, 1—7; IV, 2, 2.
[20]) Xen. Apol §. 17, 20. Xen. Mem. I, 1, 18; IV, 4, 2.
[21]) Xen. Apol. §. 17 ff.; vgl. Memor. I, 2.
[22]) Plat. Apol. §. 13, 14.

mißachte und neue einzuführen suche, und die schlagendste Widerlegung war hier zuerst die Berufung auf seine stete Theilnahme an der gesetzlichen Religionsübung, wie sie Sokrates bei Xenophon[23]) zunächst einlegt, dann der Beweis, daß die ihm eigenthümliche dämonische Stimme durch andere giltige religiöse Analogien legitimirt sei. Wie anders und seltsam der platonische Sokrates[24])! Zuerst katechisirt er — und zwar durch Fragen, die, auf die Gesinnung des Meletos gegen ihn berechnet, die Antwort zwar sichern, aber den wahren Standpunkt der Klage geradezu verrücken — wieder aus Melotos heraus, daß er den Sokrates eigentlich als ganzen Atheisten anklagen wolle, und beweist dann, daß der Glaube an sein Daimonion den Glauben an Daimonen, d. h. Götterkinder, und eben damit an Götterväter ebenso gewiß in sich schließe, als der Glaube an Eselsjunge den Glauben an alte Esel. Ueber sein Verhalten aber gegen die Volksreligion verliert er kein Wort, ein Beweisverfahren, das wiederum zeigt, wie der Sokrates der platonischen Apologie nicht der wirkliche Sokrates vor dem atheniſchen Gerichte ist, wie Platon, indem er seinem Sokrates sichtlich seinen eigenen religiösen Standpunkt unterschiebt, auch mit seiner Apologie, diesem durchgeführten quid pro quo, eine ganz andere Tendenz verfolgt als die der gerichtlichen Vertheidigung. Als wirkliche Gerichtsrede genommen wäre die-

[23]) Xen. Apol. §. 11; vgl. Memor. I, 1.
[24]) Plat. Apol. §. 14, 16.

selbe sicher so zwecklos und verfehlt, daß man dem Urtheil des berühmten Juristen T. Cassius Severus[25]) sich nicht wohl entziehen könnte: die Rede, welche Platon, der beredteste Mann, für Sokrates schrieb, sei weder des Redners noch des Beklagten würdig.

Allein je mehr es sich herausstellt, daß die platonische Apologie ein Lebensbild des Sokrates entwirft, dessen Basis nicht sowohl das wirkliche Leben desselben selbst ist, als die räsonnirende und systematisirende Reflexion des Schülers über die einzelnen Züge dieses Lebens, — ein Gesichtspunkt, der durch die Art, wie Sokrates die eine Seite seiner Wirksamkeit zur Vorstellung, vielmehr zur fixen Idee einer ihm gewordenen Profession des allgemeinen Menschenprüfens übertreibt, sich unabweisbar aufdrängt: um so mehr ist es geboten, für dieses platonische Werk, das in seiner Art wieder eine besondere Trefflichkeit anspricht[26]), nach Zweck und Bedeutung einen anderen Gesichtspunkt aufzusuchen, als den der gerichtlichen Vertheidigungsrede. Es ist daher gewiß richtiger, wenn Steinhart[27]) sie in eine Klasse mit den Reden setzt, welche die alten Geschichtschreiber den historischen Persönlichkeiten, die sie aufführen, in den Mund legen. Wenn diesen Reden nun mehr oder weniger immer ein Zweck

[25]) Bei M. Ann. Senec. Exc. Controv. III. ex libro tertio p. 397, ed. Bip.

[26]) Vgl. die geistreiche, nur im Lob gar zu weit gehende Ausführung von Steinhart in H. Müller Plat. WW. II, S. 237 f.

[27]) A. a. O. S. 236.

illustrirender Charakteristik vorschwebt, so lag es dem Schüler des Sokrates, der den ganzen Reichthum seines Geisteslebens, die ganze Fülle der schriftstellerischen Aeußerungen desselben auf den Einen Quell der Persönlichkeit des Meisters so ausschließlich zurückführte wie Platon, nahe genug, die ihm eigene Kraft der Charakterzeichnung und Dramatik auf die Illustration des Sokrates zu verwenden, zumal wenn sich mit diesem Zweck noch ein eigenthümliches apologetisches Interesse verband, wie das Verhältniß des historischen zum platonischen Sokrates ein solches von selbst mit sich führte. In den kühnen Dimensionen, nach welchen sich die historische Persönlichkeit des Sokrates für die idealisirende Anschauung des philosophisch-begeisterten Schülers zum Repräsentanten der eigenen Weltanschauung des Letzteren erweiterte, lag die Forderung enthalten, die Berechtigung dieser Erweiterung nachzuweisen; und wie konnte dieses natürlicher und genialer geschehen, als wenn nun gerade die einzelnen Stufen des tragischen Geschickes, mit welchem Sokrates endete, als ebenso viele Momente des Prozesses aufgefaßt und ausgeführt wurden, durch welchen der historische Sokrates diese ideale Selbstentwicklung vollzog?

Die erste Stufe dieser Entwicklung bezeichnet die Apologie. Ihr Zweck ist nicht, den Sokrates gerichtlich zu vertheidigen, sondern die Rede des Sokrates zu demjenigen Akte zu stempeln, in welchem seine Persönlichkeit unter der mächtigen Wirkung des Gegensatzes der ethischen, politischen, religiösen Anschauungen Platon's gegen die unreine, ver-

fallene Wirklichkeit des atheniſchen Lebens, wie er in ſeinem Prozeß zu Tage kam, ſich aus der Verſchlingung mit den Intereſſen dieſer unſittlichen Welt auf ihr beſſeres Selbſt zurückzieht. Bildet ſofort das zweite Stadium der Kriton, in welchem er durch Ablehnung des letzten Rettungsverſuchs durch die Flucht auch das Band, das ihn noch an das Daſein ſelbſt knüpft, das irdiſche Recht jenes Selbſts ſelbſt, als ein unwahres aufgibt und auf die Höhe der Lebensanſchauung ſich erhebt, auf welcher der Sokrates im Phaidon aufhört ein Räthſel zu ſein: ſo vollendet ſich der Prozeß in dem Bilde des ſterbenden, von dem Morgenroth des jenſeitigen Lebensreiches beglänzten Sokrates, deſſen Pforten aufzuſchließen im Phaidon ſeine letzte Geiſtesthat war.

Von dieſem Geſichtspunkt aus, den wir um ſo mehr feſthalten, je mehr angenommen werden muß, daß Platon nicht ohne Bewußtſein war über den Unterſchied ſeines Sokrates von dem wirklichen, und daß er mit dem Bewußtſein dieſes Unterſchiedes dem Sokrates eine ganz andere Rede in den Mund legt als die er gehalten hatte, erſcheinen nun jene Züge, die in einer Gerichtsrede monſtrös geweſen wären, als beabſichtigte Motive der Darſtellung. Indem er ſich in der Apologie die Aufgabe ſtellte, in Sokrates den Repräſentanten des großen Kampfes zu zeichnen, dem die Philoſophie, die Trägerin und Pflegerin der von ihm erweckten und ins Leben geführten ſittlichen Mächte der Wahrheit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit, gegen das durch alle Bildungen des damaligen Zeitlebens, Poeſie und Wiſſenſchaft, Politik und

Religion durchgehende Syſtem des Scheins und der Selbſtſucht zu führen hatte: bot ſich ihm als äußerer Rahmen der Darſtellung von ſelbſt diejenige Action im Leben des wirklichen Sokrates dar, in welcher er kämpfend ſeiner Zeit gegenüberſtand. In demſelben Verhältniß aber, in welchem ſich der platoniſchen Auffaſſung die Bedeutung dieſes Kampfes auf die Totalität der atheniſchen Zuſtände ausdehnte, mußte ſich ihm auch der Kreis der Mittel in demſelben erweitern. Die Rede des Sokrates mußte die enge, perſönliche Haltung, die ſie wirklich gehabt hatte, abſtreifen, die Beziehung auf die wirkliche Rechtsſache des Sokrates ließ ſich nur ſo weit feſthalten, als es das dramatiſche Intereſſe erforderte, das Material der Darſtellung mußte ſich durch eine Reihe von Zügen, die dem Prozeß des Sokrates ferne lagen, aber für das Geſammtbild der Zeichnung unentbehrlich waren, nicht nur extenſiv erweitern, ſondern damit gieng auch eine ebenſo intenſive Schärfung und Verallgemeinerung der Geſichtspunkte, der Individualität Platon's entſprechend, Hand in Hand. Es wird das Treiben der Sophiſten[28]) berührt, und mit wenigen Zügen die Gemeinheit dieſer Leute, wie die Armſeligkeit derer die ihnen vertrauen, aufgedeckt. Es wird die Komödie hereingenommen, und ihre unwahre Frivolität, deren Gegenſtand Sokrates zwar ſchon 25 Jahre vorher geweſen war, mit platoniſchem Widerwillen dargelegt, und die drei Ankläger treten geradezu als Repräſen-

[28]) Plat. Apol. §. 4.

tanten von drei der socialen Institute auf, die das athenische Leben constituiren [29]). Der hohe und stolze Ton des Sokrates tritt gegen die ruhige Gemessenheit, die klare Breite, die ironische Schärfe der Sprache des Philosophen zurück. Die sokratische Conversationsweise wird zum Gesichtspunkt systematischer Form und Methode, zur ethischen Lebensaufgabe allgemeiner Menschenprüfung erweitert, die Theilnahme des Philosophen an der damaligen Staatsverwaltung in Ausdrücken als schlechthin unzulässig gezeichnet, welche nur aus der Gereiztheit Platon's erklärbar sind, und die religiöse Frage, für welche auf diesem Standpunkt die Volksreligion aufgegeben ist, durch Abweisung des völligen Atheismus erledigt, während in den ahnungsvollen Worten, in welchen Sokrates [30]) sich zu der dem historischen Sokrates ferne gelegenen Vorstellung eines Fortlebens nach dem Tode und einer jenseitigen, die gerechten Seelen umfassenden, höheren Lebensordnung erhebt [31]), gleichsam die ersten Linien jenes transscendenten Grundes und Bodens gezogen werden, auf welchem der platonische Sokrates in der Apologie seinen Standpunkt nimmt, im Kriton abschließt, im Phaidon als sicheren Besitz ausmißt.

Wir führen hier noch das kunstrichterliche Urtheil des Dionysios von Halikarnaß über diese platonische Schrift an. In der Schrift de admir. vi dicendi in Demosth. [31]) nennt

[29]) A. a. O. §. 10.
[30]) A. a. O. §. 32.
[31]) ed. Lips. VI. p. 1026.

er die Apologie Platon's eine Gerichtsrede, die nie in die Räume weder des Gerichtshofes noch des Marktes gekommen, sondern, in ganz anderer Absicht geschrieben, ihre Stelle weder unter den Reden noch den Gesprächen finde; während er anderswo neben den verschiedenen Arten der Beredtsamkeit, der Anklage, Vertheidigung, Lobrede, welche die Apologie combiniren, den Hauptzweck derselben in der Absicht findet, das Ideal des Philosophen zu zeichnen [32]).

Ast [33]), der in seinem einseitigen Geschmack in dieser platonischen Rede nur Züge leerer Sophistik, prahlerischer Selbstüberhebung unter der Maske der Selbstherabsetzung, geist- und gemüthloser Gleichgiltigkeit, sogar feiger Furcht des Sokrates findet, stellt die Aechtheit derselben in Abrede. Zwar will nun auch Suckow [34]) die Stelle, welche Aristoteles [35]) aus der Apologie citirt, darum, weil die Worte nur dem Sokrates in den Mund gelegt sind, ohne daß Platon genannt wird, nicht als Zeugniß der platonischen Abkunft der Schrift gelten lassen. Sokrates könne ja wohl sich wirklich so gegen den Atheismus vertheidigt, Aristoteles gar wohl aus einer nicht platonischen Quelle geschöpft haben. Allein die Thatsache, daß Sokrates die Klage auf Irreligiosität nicht in der Weise der Apologie beantwortet habe, daß diese Weise gerade platonischen Charakter an sich trägt, entzieht dem an

[32]) De arte rhetor. c. 8. II, p. 295. 358.
[33]) Plat. Leb. u. Schr. S. 474 ff.
[34]) Suckow, Form d. platon. Schr. S. 58.
[35]) Aristot. Rhetor. III, 18, p. 1419; vgl. II, 23, p. 1398.

sich unsicheren Grunde des argumentum ex silentio alle Beweiskraft.

Was aber die Abfassungszeit der Apologie betrifft, so sehen wir uns, wie jedenfalls die Annahme Schleiermachers, sie sei unmittelbar nach dem Prozeß des Sokrates geschrieben, unhaltbar ist, vergebens nach äußeren Momenten, diese Frage sicher zu beantworten, um. Nur so viel möchten wir wohl annehmen, daß, wie der Zusammenhang, worin diese Schrift zum Kriton und Phaidon naturgemäß steht, die Entstehung dieser drei Schriften ungefähr in Eine Zeit verweist, so das Unternehmen, die Entwicklung der historischen Persönlichkeit des wirklichen zu der idealen des platonischen Sokrates durch eine Art geschichtlicher Dialektik zu vermitteln, einer Zeit angehört, in welcher das Bewußtsein Platon's über das Maaß der Differenz beider Formen oder Standpunkte zu einem gewissen Abschluß gekommen war.

Inhalt.

Die platonische Apologie besteht aus drei rhetorischen Acten. Der erste enthält die eigentliche Vertheidigungsrede, welche dem Spruch der Richter über Schuldig oder Nichtschuldig vorangeht (§. 1—24). Der zweite folgt auf die Schuldigerklärung und enthält den Strafantrag, welchen nach attischem Gerichtsgebrauch der Beklagte gegenüber dem seiner Ankläger zu stellen berechtigt war, und geht der Bestimmung der Strafe durch den Gerichtshof vorher (§. 25—28). Den dritten Act bildet der Schlußvortrag des Verurtheilten nach Publication des Urtheils, bestehend in einer Ansprache an die Richter (29—33).

Erste Rede.

Sokrates bittet um Nachsicht für die kunstlose Weise seiner Rede, da er noch nie vor Gericht gestanden habe und es ja nur darauf ankomme, daß, was er sage, wahr sei (§. 1).

I. Zunächst glaubt er nun, sich gegen die Verläumdungen vertheidigen zu müssen, welche besonders durch den Einfluß der Komödie gegen ihn in Umlauf gekommen seien, als sei er ein Mann, der mit unpraktischen Speculationen über Himmel und Erde selbst sich abgebe und Andere dazu verleite (§. 2. 3). Gegen diese alten Ankläger, wie er sie nennt, beruft er sich

a) auf alle diejenigen, die ihn reden gehört haben, und bezeugen müssen, daß er von solchen Dingen weder Etwas verstehe, noch je davon gesprochen habe (§. 3),

b) darauf, daß er auch nie als Lehrer Anderer aufgetreten sei, wie die Sophisten (§. 4).

Woher aber kommt nun dieser üble Ruf, in welchem er steht?

a) Daher, daß er, der doch nur sich bewußt war, Nichts zu wissen, um den Sinn des Orakels, das ihn für den weisesten Menschen erklärte, zu ergründen, und zu erfahren worin diese seine Weisheit denn bestehe, nun eine Prüfung der Menschen, der Staatsmänner, Dichter, Handwerker vornahm, welche durchweg ergeben habe, daß dieselben zwar sich weise dünken, aber nicht sind, er also das Wissen von seiner Unwissenheit vor ihnen voraus habe. Darüber seien ihm aber diese Leute aufsätzig geworden (§. 5—9), zumal

b) weil ihm nun viele Jünglinge nachfolgten und es ihm nachthaten, und in dem Proceß, den er jetzt zu bestehen habe, komme nur eben der Haß der Leute, von denen jeder seiner drei Ankläger eine Classe vertrete, gegen ihn zum Ausbruch (§. 10).

II. Hierauf wendet er sich gegen seine jetzigen Ankläger, die ihn beschuldigten, daß er A. die Jugend verderbe, und B. religiöse Neuerungen aufbringe (§. 11).

Zu A. zeigt er durch Verhör des Meletos:

a) daß dieser gar nicht zu beurtheilen verstehe, wer gut oder schlecht auf die Jugend einwirke (§. 12),

b) daß er, wenn er wirklich die Jugend verderbte und zu schlechten Bürgern machte, ja sich selbst am meisten schaden würde, es also jedenfalls nur unabsichtlich thun könnte, dann aber auch nicht gestraft, sondern eines Besseren belehrt werden müßte (§. 13).

Zu B. veranlaßt Sokrates den Meletos, seine Anklage näher dahin zu bestimmen, daß er gar keine Götter glaube und diesen Andere lehre, und zeigt nun

a) daß die Meinung derer, welche sogar Sonne, Mond und Erde nicht für Götter halten, nicht die seinige sei (§. 14),

b) daß vielmehr Meletos, indem er ihm das ihm eigene daimonische Zeichen zum Vorwurf mache, sich selbst widerspreche, weil, wer Daimonisches, und Daimonen, d. h. Göttersöhne annehme, eben damit auch an Götter glaube (§. 14. 15). Also sei die Klage des Meletos grundlos und nur ein Vorwand, unter dem derselbe ihn dem Haß und Neid der Menge zum Opfer bringen wolle (§. 16).

III. Wenn nun Jemand frage, warum er aber denn einen Beruf, der ihn in so große Gefahr bringe, nicht lieber lasse, so antworte er:

a) von einer als recht erkannten Handlungsweise dürfe selbst Todesgefahr nicht ablenken, wie das Beispiel des Achilleus schon lehre; und jener Beruf Weisheit zu suchen, sich und Andere zu prüfen, und dadurch zur Tugend und Wahrheit zu leiten, sei der ihm von Gott angewiesene Posten, welchen aus Todesfurcht zu verlassen auch nur ein Beweis von Scheinweisheit wäre, da Niemand wisse, ob der Tod wirklich ein Uebel und nicht vielmehr ein Gut sei (§. 17);

b) auch würden die Athener durch seine Tödtung nur sich selbst am Meisten schaden; denn daß seine Sendung ein von Gott kommendes Gut für die Stadt sei, beweise die Art, wie er in freiwilliger Armuth dem Zweck derselben alle persönlichen Interessen opfere (§. 18).

IV. Daß er aber diesem Berufe nicht lieber durch eine öffentliche Wirksamkeit im Staate genüge, habe seinen Grund darin, daß ihn sein Daimonion daran hindere, indem er mit seinen Grundsätzen der Gerechtigkeit bei der jetzigen Demokratie nicht hätte bestehen können, sondern längst untergegangen wäre, wie die wenigen Beispiele seines öffentlichen Auftretens schon vermuthen lassen (§. 19. 20).

Und diese Strenge in Bewahrung der Gerechtigkeit habe er jeder Zeit gegen Alle, die man seine Schüler nenne, bewährt, obgleich er in der That nie eigentlich Schüler gehabt habe, sondern Jeder, der wollte, ihn angehen und hören konnte, gemäß dem ihm von Gott gewordenen Auftrag; daß er diese aber nicht verderbt habe, beweise der Umstand, daß Keiner dieser Jünglinge, noch auch ihre Verwandten, gegen ihn auftreten, wohl aber eine große Schaar bereit sei, für ihn zu zeugen (§. 21. 22).

Endlich, wenn er es unterlasse auch noch Bitten für sich und seine Familie anzuwenden, so geschiehe dieses

a) nicht aus Hochmuth, sondern weil ein solches Benehmen von irgendwie ausgezeichneten Männern ihnen und der Stadt schimpflich sei (§. 24);

b) weil es ungerecht und nur ein Geständniß der Schuld wäre, die Richter gegen ihren Eid durch Bitten gewinnen zu wollen (§. 25).

Zweite Rede.

Weit entfernt, über seine Verurtheilung ungehalten zu sein, wundert sich Sokrates nur über die kleine Mehrheit, die gegen ihn gestimmt habe (§. 25).

Was die Strafe betrifft, die er nun dem auf Tod lautenden Antrag der Meletos gegenüber vorschlagen soll, so glaubt er, durch seine Verdienste um seine Mitbürger die Versorgung im Prytaneion verdient zu haben (§. 26), ein Antrag, den er aber nicht aus Trotz stelle, sondern er würde wohl, wenn die Verhandlung sich nicht auf die kurze Zeit eines Tages beschränkte, die Athener noch selbst überzeugen. Ein Aenderungsantrag auf eine Strafe von ihm wäre ein Unrecht, das er sich selbst anthäte, und könnte nur durch Todesfurcht bewirkt werden, die er nicht habe. Gefängniß, oder Geldstrafe, was, da er kein Geld habe, für ihn das Gleiche wäre, würde ihn nur zum Sclaven der Gefangenwärter machen, Verweisung aber Nichts nützen, weil er anderswo gerade so leben müßte, wie in Athen, also ihm auch nur das Gleiche widerfahren würde, wie hier (§. 27. 28). Am ehesten würde er sich noch eine Geldstrafe vorschlagen in dem Betrage, die er bezahlen könnte, von Einer Mine, oder auch, da Platon und einige Freunde ihm zureden und sich so weit verbürgen wollen, von 30 Minen (§. (29).

Dritte Rede.

I. Sokrates wendet sich zuerst an diejenigen, die für seinen Tod gestimmt haben. Er sagt ihnen:

a) bei der Kürze der Zeit, die er wohl noch zu leben gehabt hätte, sei es kaum der Mühe werth gewesen, daß sie sich für alle Zeiten nun dem Vorwurf seiner Hinrichtung aussetzen (§. 29);

b) indessen sei er nur, weil er unedle Vertheidigungsmittel verschmäht habe, des Todes, sie dagegen der Schlechtigkeit schuldig geworden (§. 29);

c) der Untersuchung ihres Lebens werden sie aber durch seinen Tod nicht überhoben, sondern sie werde ihnen nur um so lästiger sein, da sie nun mehrere und jüngere Leute fortführen werden (§. 30).

II. Sodann richtet er sich an seine Freunde, die für ihn gestimmt haben. Ihnen sagt er:

a) daß ihm nur etwas Gutes durch seine Verurtheilung widerfahren sei schließe er schon daraus, daß sein Daimonion ihm bei Allem, was er während des Prozesses gethan habe, nie widersprochen habe (§. 31);

b) allein der Tod sei ja auch wirklich nur entweder die Ruhe des Nichtseins oder der Uebergang in eine bessere Welt, also jedenfalls etwas Gutes (§. 32);

c) sie sollen daher selbst gutes Muthes sein, daß es für einen frommen Mann kein Uebel gebe (§. 33).

III. Seinen Feinden zürne er nicht, bitte sie vielmehr, sie möchten sich an ihm dadurch rächen, daß sie seine Söhne durch dieselben lästigen Zurechtweisungen zur Tugend drängen, mit denen er sie geplagt habe (§. 33).

Schluß: Jeder gehe nun an das Seine; wem das bessere Theil geworden, ihm oder ihnen, das wisse nur Gott.

Apologie des Sokrates.

Erste Rede.

§. 1. [Steph. I, p. 17.] Welchen Eindruck auf euch, ihr athenaischen Männer[1]), meine Ankläger gemacht haben, weiß ich nicht.

[1]) Die besondere Bedeutung dieser Bezeichnung seiner Richter erhellt aus §. 17. Sokrates appellirt damit an das Selbstgefühl derselben, das im Bewußtsein lag, Bürger der bedeutendsten und weisesten Stadt zu sein. — Das Gericht, vor welchem der Proceß des Sokrates verhandelt wurde, war die Heliaia, das Volksgericht der Athener, von der gleichnamigen Halle, in der es sich versammelte, so genannt. Dieses Geschworenengericht bestand aus 6000 Bürgern, welche über 30 Jahre alt sein mußten und jährlich, je 600 aus jeder der 10 Phylen, durch die Archonten ausgeloost, und dann in 10 Abtheilungen von je 500 geordnet wurden; die übrigen 1000 waren wohl Ersatzmänner. Alle schwuren dann beim Anfang des Gerichtsjahrs den Heliasteneid. Die einzelnen Gerichtshöfe, wenn sie in Thätigkeit traten, wurden dann so besetzt, daß entweder eine Abtheilung ganz oder, wenn mehr Richter nöthig waren, aus mehreren, wenn weniger, aus Einer Abtheilung die erforderliche Heliastenzahl durch's Loos für einen Hof bestellt wurden. Die Zahl der Glieder eines

Ich selbst aber hätte über ihnen gleichfalls nun bald meiner selbst vergessen, — so überredungskräftig haben sie gesprochen! Gleichwohl, Wahres haben sie, möchte ich fast sagen, nichts vorgebracht. Von den vielen Lügen indessen, welche sie geredet haben, hat mich ganz besonders Eine an ihnen in Verwunderung gesetzt, jene nämlich, da sie sagten, ihr sollet euch wohl in Acht nehmen, daß ihr nicht von mir betrogen würdet, als einem Manne, der gewaltig im Reden sei. Denn daß sie sich nicht schämten, sogleich von mir durch die That widerlegt zu werden, wenn ich mich nun eben ganz und gar nicht als gewaltig im Reden zeige, Dieses dünkte mir von ihnen überaus schamlos zu sein, es wäre denn, daß sie gewaltig im Reden Den nennten, welcher das Wahre redet. Denn wenn sie Dieses sagen wollen, so müßte ich freilich zugestehen, ein Redner zu sein, nur nicht von ihrem Schlag. Sie also haben, wie ich behaupte, so gut als nichts Wahres vorgebracht; von mir aber sollet ihr die lautere Wahrheit zu hören bekommen.

Indessen, beim Zeus! ihr athenaischen Männer, nicht Reden, wie die ihrigen, in Wendungen und Ausdrücken schön gesetzt und aufgeschmückt, sondern was ich unvorbereitet, in den nächsten besten Ausdrücken zu sagen weiß, werdet ihr zu hören bekommen. Denn

solchen konnte 200 bis 2000 Richter betragen. Gleichfalls durch's Loos wurde die Vertheilung der Rechtshändel und die Gerichtsstätte bestimmt, und jeder Richter erhielt einen Stab mit der Farbe und Nummer derselben, und beim Eintritt ein Stimmtäfelchen und eine Soldmarke. Ueber die Zahl der Heliasten im Proceß des Sokrates vergl. §. 25. Die Gerichtsleitung in demselben hatte der Archon Basileus, welcher die den Cultus und die Staatsreligion betreffenden Klagen anzunehmen und zu instruiren hatte. Vgl. Plat. Euthyphr. §. 1.

ich setze mein Vertrauen darauf, daß, was ich zu sagen habe, gerecht sei, und Keiner von euch erwarte es anders! Denn gewiß würde es sich auch nicht wohl geziemen, ihr Männer, in meinem Alter wie ein Jüngling, der Reden drechselt, vor euch aufzutreten. Aber auch darum muß ich euch, ihr athenaischen Männer, recht sehr bitten und angehen, wenn ihr höret, wie ich mich bei meiner Vertheidigung derselben Sprache bediene, deren ich sowohl auf dem Markte an den Wechslertischen [1]), wo die Meisten von euch mich schon gehört haben, als auch anderwärts mich zu bedienen gewöhnt war, ihr möchtet darüber weder euch verwundern noch Lärm machen. Hiermit hat es nämlich folgende Bewandtniß. Heute zum ersten Mal habe ich vor Gericht zu erscheinen, als ein Mann von mehr als siebenzig Jahren [2]). Ich bin daher in der für eine solche Lage gehörigen Ausdrucksweise durchaus fremd. Wie ihr nun wohl, wäre ich wirklich ein Fremdling, gewiß Nachsicht mit mir haben würdet, wenn ich in derjenigen Sprache und in derjenigen Art und Weise reden würde, [p. 18.] worin ich auferzogen worden, so ist es auch gewiß, wie mir dünkt, nur eine gerechte Bitte, die ich jetzt an euch stelle, ihr möchtet die besondere Weise meines Ausdrucks ge-

[1]) Die Buden, welche die Geldwechsler auf der Agora hatten. Wie der Reiz politischer oder gerichtlicher Verhandlungen den Bürger auf den Markt lockte, so gehört es zum Genuß des geselligen Lebens, in Buden und Werkstätten zu verkehren." Wachsm. Hell. Alterth. K. II. S. 37. Sonst trieb sich Sokrates auch in den Gymnasien, Werkstätten u. dgl. um, wo er die Menschen beisammen fand.

[2]) Sokrates wurde geboren den 6. Thargelion Olymp. 77, 4. d. h. im Mai 469 v. Chr. am Geburtsfest der maientischen Artemis, und starb im gleichen Monat Olymp. 95, 2. d. h. 399 v. Chr., war also eben 70 Jahre alt.

währen lassen, — denn möglich zwar, daß sie schlechter, möglich aber auch, daß sie besser als jene wäre, — und nur das beachten und darauf ihren Sinn richten, ob, was ich sage, gerecht ist oder nicht. Denn darin bestehet des Richters Verdienst, das des Redners aber darin, das Wahre zu sprechen.

2. Meine Sache erheischt es nun, ihr athenaischen Männer, daß ich mich zuerst vertheidige gegen die lügenhaften Ankagen und Ankläger, welche früher, sodann gegen jene und diese, welche später wider mich sich erhoben haben. Denn schon längst seit vielen Jahren sind der Ankläger viele wider mich bei euch aufgestanden und haben nichts Wahres geredet, vor welchen ich mich mehr fürchte als vor dem Anhang des Anytos [1]). Denn zwar sind auch diese schlimm

[1]) Anytos, Sohn des durch seine Thätigkeit reichgewordenen Anthemion (Plat. Men. p. 90.), war der bedeutendste Feind des Sokrates. Er hatte ein Ledergeschäft, war einflußreicher Demokrat, früher mit Kleon befreundet, bekleidete das Amt eines Sitophylax, dann eines Strategen zum Entsatz von Pylos, der ihm mißlang, worauf er sich Freisprechung durch Bestechung der Richter verschaffte. Er trug besonders viel zum Sturz der dreißig Tyrannen durch Thrasybul bei. Die Angaben, daß er den Sokrates angefeindet habe, weil dieser ihm in der Gunst des Alkibiades im Wege gestanden sei, daß er den Aristophanes zu Abfassung der Wolken veranlaßt habe u. dergl. verdienen keinen Glauben. Nach Xenophon (Apol. §. 29 f.) zog Sokrates sich seinen Haß wohl dadurch zu, daß er die niedrige Erziehung seines Sohnes tadelte; auch im Menon, wo er Mitunterredner ist, spricht er sich drohend gegen Sokrates aus, in einer Weise, die auf das Motiv seiner Anklage ein Licht werfen dürfte (Men. p. 94.). Nach Sokrates' Tode soll er bald von den reuigen Athenern verbannt und in dem pontischen Heraklea gesteinigt worden sein. Vgl. Hermann Gött. Progr. 1854. de Sacratis accusatoribus p. 9—12.

genug, doch schlimmer, ihr Männer, sind jene, welche die Meisten unter euch schon von Jugend auf an sich gezogen, für sich eingenommen, und wider mich die durchaus unwahre Anklage erhoben haben, es sei da ein gewisser Sokrates, ein weiser Man , in den Dingen am Himmel ein Grübler, und der auch unter der Erde Alles ausgeforscht habe, und der aus einer schlechten Sache eine gute zu machen wisse: — Diese, ihr athenaischen Männer, die dieses Gerücht ausgestreut haben, sind meine schlimmsten Ankläger. Denn wer es hört, ist der Meinung, daß Leute, die mit solchen Untersuchungen sich abgeben, auch nicht einmal Götter glauben. Sodann sind es dieser Ankläger Viele, und sind es viele Jahre her, daß sie ihre Anklage betrieben haben; zudem aber haben sie euch in demjenigen Alter bearbeitet, in welchem ihr ihnen wohl am Meisten Glauben schenken mochtet, weil ihr noch Kinder, zum Theil auch etwa Jünglinge waret, so zwar, daß sie recht eigentlich ein Contumacialverfahren eingeleitet haben, ohne daß Jemand da war, der sich vertheidigte. Was aber von Allem das Ungehörigste ist, ist das, daß es nicht einmal möglich ist, ihre Namen zu kennen und anzuführen, es sei denn, daß etwa zufällig ein Komödienschreiber [1]) unter ihnen sich befände. Allen Diesen aber, welche aus Neid und Gehässigkeit euch aufgestiftet haben, sodann den selbst erst aufgestifteten Aufstiftern Anderer, — Diesen insgesammt ist sehr schwer beizukommen. Denn es ist ganz unmöglich, irgend Einen von ihnen hieher vorzuladen und zu widerlegen, sondern ich sehe mich recht eigentlich genöthigt, gleichsam mit Schatten zu fechten, indem ich mich vertheidige, und zu widerlegen, ohne daß Jemand antwortet.

[1]) Unter den Dichtern der alten Komödie werden neben Aristophanes noch seine Rivalen Ameipsias und Eupolis als solche genannt, die den Sokrates verspottet haben. Vgl. Phaidon 14.

So nehmet denn auch ihr an, daß, wie ich sage, eine doppelte Classe von Anklägern wider mich aufgetreten sei, die eine bestehend aus denen, welche eben jetzt, die andere aus denen, welche schon vorlängst wider mich geklagt haben, und von denen ich jetzt rede, und denket, ich müsse mich nun zuerst gegen diese vertheidigen. Denn diese haben ja auch bei euch mit ihren Anklagen früher Gehör gefunden und in weit höherem Grade als jene späteren.

Es sei denn! Vertheidigen also, ihr athenaischen Männer, muß ich mich, und es versuchen, euch, und zwar in gar kurzer Zeit, [p. 19] die gehässige Meinung zu benehmen, die ihr in langer Zeit gefaßt habet. Ich möchte nun zwar wohl wünschen, daß Dieses gelinge, wenn es euch und mir besser wäre, daß ich mit meiner Vertheidigung Etwas ausrichten würde. Doch glaube ich, daß Dieses schwer sein wird, und es entgeht mir nur gar nicht, wie meine Sache steht. Indessen mag es damit gehen, wie es dem Gotte lieb ist; ich aber habe dem Gesetz Folge zu leisten — und mich zu vertheidigen.

3. Lasset uns also von vorn herein noch einmal die Beschaffenheit der Anklage ins Auge fassen, auf welcher die gehässige Meinung gegen mich beruht, jene Meinung, auf welche eigentlich auch Meletos [1]) bei dem Prozeß sich verläßt, den er jetzt gegen mich eingeleitet hat. Es sei denn! Was also wissen die mir gehässigen Menschen Gehässiges wider mich vorzubringen? Wir müssen es nun in Form einer beschworenen [2]) Klageschrift von ihnen, gleich wie von ordentlichen Anklägern, verlesen:

„Sokrates vergeht sich und treibt Unfug, indem er die Dinge unter der Erde und die himmlischen

[1]) Vgl. über diesen Ankläger Euthyphr. 1. S. 205 Anm.

[2]) Der Kläger mußte eidlich erhärten, daß er aus gerechter Ursache ohne Verleumdung klage.

Dinge untersucht, und aus der schlechten Sache eine gute zu machen weiß, und Andere eben Solches lehrt."

So etwa wird sie lauten. Denn das habt ihr ja selbst gesehen in der Komödie [1]) des Aristophanes, wie da ein gewisser Sokrates

[1]) Es sind hier die Wolken des Aristophanes gemeint, welche Olymp. 89, 1. v. Chr. 423 zur Aufführung kamen, im achten Jahr des peloponnesischen Kriegs, an den großen Dionysien. Seine Mitpreisbewerber waren Kratinos, der mit seiner Pytine (Weinflasche) den ersten, und Ameipsias, der mit seinem Konnos, worin ebenfalls Sokrates figurirte, den zweiten Preis davon trug, so daß die Wolken nur den dritten erhielten, d. h. so gut als durchfielen. Der Dichter, der sie dagegen sehr hoch stellte, bearbeitete eine zweite Ausgabe, die aber nicht vollendet worden, und nicht auf die Bühne gekommen zu sein scheint. Vgl. Teuffels Einleitung zu den Wolken in „Classiker des Alterthums" Lfg. X II. S. 99 ff. und im Philologus VII. S. 525 ff. Der Widerspruch, in welchem der Dichter der Wolken und der Mitunterredner im Gastmahl des Platon hinsichtlich seines Verhältnisses zum Sokrates erscheint, die ebenso gehässige als meist unwahre Zeichnung des Sokrates in jener Komödie, läßt sich nur daraus erklären, daß Aristophanes im J. 423 mit Sokrates noch nicht näher bekannt war und daß dieser bei seinem ersten, noch mehr nur auf den Verkehr mit den Sophisten beschränkten Auftreten mit diesen selbst um so leichter zusammengeworfen wurde, als seine Atopie, das Barokke seiner äußeren Erscheinung, sich von selbst zu satirischer Verwendung darbot. Wie die viel gutartigeren Neckereien in den Vögeln V. 1280. 1554 und Fröschen 1487 bereits eine Umstimmung des Dichters andeuten, die ihn vielleicht sogar bestimmten, die zweite Bearbeitung und Aufführung der Wolken selbst ganz fallen zu lassen, darüber vgl. Teuffel a. a. O. S. 105. Nicht übersehen darf man übrigens auch den idealisirenden Zweck, den Platon in der Composition und Darstellung des Gastmahls verfolgt und der es gebieten mochte, das Verhältniß des Dichters und des Philosophen vertrauter und befreundeter zu zeichnen, als es vielleicht jemals in Wirklichkeit gewesen ist.

sich umtreibt, der von sich behauptet, daß er luftwandle, und sonst allerlei schnurriges Zeug schwatzt, Dinge, von denen ich Nichts verstehe, weder im Großen noch im Kleinen. Und Dieses sage ich, nicht, als ob ich eine solche Wissenschaft mißachten wollte, wenn Jemand wirklich in solchen Dingen weise ist, — möchte ich doch nicht gegen den Meletos gar über solche Anschuldigungen mich zu vertheidigen haben! — sondern nur, weil ich eben mit diesen Dingen, ihr athenaischen Männer, einmal Nichts zu schaffen habe. Als Zeugen dafür aber führe ich die Meisten von euch selbst an, und fordere euch auf einander zu belehren und euch unter einander auszusprechen, so Viele von euch irgend einmal meine Unterredungen angehört haben. Deren sind aber Viele unter euch. Sprechet euch also gegen einander aus, ob irgend einmal Einer von euch von mir eine größere oder kleinere Unterredung über solche Dinge angehört hat. Und daraus werdet ihr dann abnehmen, daß es auch mit dem Uebrigen, was die Leute von mir sagen, dieselbe Bewandtniß hat.

4. Und wirklich, es ist daran ebenso wenig Etwas, als daran, wenn ihr von Jemand gehört habt, daß ich mich damit abgebe, Menschen zu bilden, und mir damit Geld mache. Auch Dieses ist nicht wahr. Immerhin dünkt mir auch das etwas Schönes zu sein, wenn Jemand der Mann dazu wäre, Menschen zu bilden, wie der Leontiner Gorgias [1]) und der Keier Prodikos [2]) und der Eleier Hippias. [3]) Denn von diesen, ihr Männer, ist Jeglicher der Mann dazu. Er geht in die nächste beste Stadt, und die Jünglinge, denen

[1]) Vgl. Phaidr. §. 96.
[2]) Vgl. Phaidr. §. 113. Protag. Anm. 31. S. 128.
[3]) Vgl. die beiden nach ihm benannten Dialoge. bes. Hipp. b. Größ. §. 4 ff.

es frei steht, welchem unter ihren Mitbürgern sie wollen, sich unentgeltlich zuzugesellen, — die bereden sie nun, die Gesellschaften [p. 20] Jener zu verlassen, sich ihnen zuzugesellen, ihnen Geld dafür zu geben und noch dazu Dank dafür zu wissen. Indessen da ist auch noch ein anderer Mann, ein parischer [1]) Weiser, von dessen hiesigem Aufenthalt ich Kenntniß bekommen habe. Ich traf nämlich zufällig mit einem Manne zusammen, welcher den Sophisten mehr Geld bezahlt hat als alle Anderen insgesammt, mit Kallias [2]) dem Sohne des Hipponikos. Diesen nun fragte ich, — denn er hat zwei Söhne, — „o Kallias," hub ich an, „wenn deine Söhne Füllen oder Kälber wären, so müßten wir wohl für dieselben einen Aufseher zu bekommen und zu dingen suchen, der sie schön und gut herrichten würde nach Maßgabe der ihnen entsprechenden Tüchtigkeit, es müßte nämlich derselbe wohl ein der Pferdezucht oder des Landbaus kundiger Mann sein. Nun aber, da sie Menschen sind, wen hast du im Sinne als Aufseher für sie anzunehmen? Wer versteht sich auf die ihnen gebührende Tüchtigkeit, nämlich die des Menschen und des Staatsmanns? Denn ich denke, in Betracht der Söhne, die du besitzest, hast du das doch in Erwägung gezogen. Hast du schon Einen, sagte ich, oder nicht?"

[1]) Euenos von Paros gebürtig, der auch Phaidr. §. 112 und Phaidon §. 10 vorkommt.

[2]) Dieser Kallias, aus einer reichen Eupatridenfamilie, der dritte dieses Namens Bekannte, ist wohl derselbe, in dessen Haus das Gespräch Protagoras (p. 234) und das xenophontische Gastmahl (1, 5.) verlegt worden. Er verkehrte viel mit Sophisten und Schmarozern und verschwendete sein großes Vermögen, so daß er zuletzt Mangel litt. Seine ehelichen Verhältnisse waren sehr ungeordnet. Eupolis persiflirte ihn in seiner Komödie die Schmeichler. Vgl. Protagor. S. 125. Anm. 13.

„Allerdings," erwiederte er.

„Und wer ist es," fuhr ich fort, „und woher? Und um welchen Preis ertheilt er seinen Unterricht?

„Euenos," erwiederte er, „der Parier, um fünf Minen."

Da prieß ich den Euenos glücklich, vorausgesetzt, daß er wirklich diese Kunst besitzt, und den Unterricht so anständig [1]) ertheilt. Ich selbst wenigstens würde mich damit rühmen und brüsten, wenn ich mich darauf verstünde. Aber ich verstehe mich einmal nicht darauf, ihr athenaischen Männer!

5. Vielleicht möchte nun Jemand von euch entgegnen: „Aber Sokrates, was treibst du denn? Woraus sind denn diese gehässigen Meinungen gegen dich entstanden? Denn gewiß, wenn du nicht ganz absonderliche Dinge vor anderen Leuten betreiben würdest, es wäre kein solches Geschrei und Gerede entstanden, — wenn du nicht etwas ganz Anderes triebest als die meisten Leute. Sag' uns also, was es ist, damit wir nicht über dich ins Blaue hinein absprechen."

Ja, das dünkt mir ein gerechtes Wort zu sein von dem, der es sagt, und ich will euch zu zeigen versuchen, was es eigentlich ist, was mir jenen Namen und jene gehässige Meinung gemacht hat. Höret denn! Und zwar vielleicht wird es Etlichen unter euch dünken, ich scherze; indessen wisset nur, daß ich euch die volle Wahrheit sagen werde.

Ich habe mir nämlich, ihr athenaischen Männer, durch nichts Anderes als durch eine Art von Weisheit diesen Namen zugezogen. „Und durch was für eine Weisheit?" Nun, durch eine, die vielleicht eine

[1]) ἐμμελῶς, eigentlich wohllautend, passend. Es soll ironisch zugleich das Wohlfeile des Unterrichtspreises bezeichnen, welchen Kallias aufwendet, dem mehr an seinen Pferden und Kälbern liege, als an seinen Kindern. Fünf Minen, die attische Mine zu etwa 40 fl., wären ungefähr 200 fl.

ganz menſchliche iſt. Denn es ſcheint in der That, in dieſer Art ſei ich weiſe. Jene aber, von denen ich vorhin geredet habe, müſſen wohl in einer größeren Weisheit, als die menſchliche iſt, weiſe ſein, wo nicht, ſo weiß ich nicht, wie ich ſie ſonſt bezeichnen ſoll.[1]) Denn jedenfalls verſtehe ich mich nicht auf dieſelbe, und wer es behauptet, der lügt und ſagt es nur, um mich gehäſſig zu machen. Und nun, ihr athenaiſchen Männer, daß ihr mir nur keinen Lärm machet, auch nicht, wenn ich euch etwas großzuſprechen ſcheine. Denn was ich euch ſage, werde ich nicht als mein Wort ſagen, ſondern ich werde es auf den, der ein glaubwürdiger Sprecher für euch iſt, zurückführen. Ich werde euch nämlich über meine Weisheit, ob ſie eine iſt und was für eine, den Gott von Delphi als Zeugen aufführen. [p. 21.] Ihr kennet ja doch den Chairephon.[2]) Derſelbe iſt mein Freund von Jugend auf geweſen, und auch euer, des Volkes Freund, iſt bei der letzten Flucht mitgeflohen und iſt mit euch heimgekommen. Auch wiſſet ihr, wie Chairephon war, wie ungeſtüm in Allem was er angreifen mochte. Und einmal nun ging er nach Delphi, und wagte es, ſich hierüber einen Orakelſpruch zu holen, — nur, wie geſagt, keinen Lärm gemacht, ihr Männer! Er fragt denn

[1]) Der ironiſche Sinn iſt: die Weisheit der Sophiſten muß eine göttliche ſein, oder ſie iſt gar keine.

[2]) Chairephon, von Sphettos, einem Demos an der Küſte von Attika, war ein eifriger Freund und Anhänger des Sokrates, der dieſem eifrigen Enthuſiasmus die Rolle zu danken hat, die er in den Wolken des Ariſtophanes geſpielt zu haben ſcheint. Er war unter den dreißig Tyrannen Einer der Verbannten, und war bei ihrem Sturze thätig. Das von ihm in Delphi geholte Orakel Apollon's lautete nach dem Schol. Ariſt. Nub. 144: Weiſe iſt Sophokles, weiſer aber Euripides, von allen Männern aber Sokrates am weiſeſten.

alſo, ob Jemand weiſer als ich ſei? Da ertheilte Pythia den Beſcheid, Niemand ſei weiſer. Und hierüber wird euch Dieſer ſein Bruder Zeugniß[1]) ablegen, nachdem Jener geſtorben iſt.

6. Beachtet aber wohl, weßhalb ich Dieſes ſage! Denn ich will euch belehren, woher die gehäſſige Meinung gegen mich entſtanden iſt. Als ich Das nämlich erfuhr, habe ich es in folgender Weiſe bei mir beherzigt: Was will doch wohl der Gott ſagen und was bedeutet doch wohl ſein Spruch? Denn ich bin mir ja ſelbſt bewußt, weder in etwas Großem, noch etwas Kleinem weiſe zu ſein. Will er alſo wohl mit dem Worte, daß ich der Weiſeſte ſei, ſagen? Denn jedenfalls lügt er nicht; denn Das wäre ihm nicht verſtattet.

Und lange Zeit war ich im Ungewiſſen, was er wohl ſagen wolle. Sofort ſchlug ich mühſelig genug folgenden Weg ein, ſeinen Sinn zu unterſuchen. Ich ging zu Einem von denen, welche dafür galten, weiſe zu ſein, um hier, wenn irgendwo ſonſt, den Götterſpruch zu widerlegen und dem Orakel darzuthun: Dieſer da iſt weiſer als ich; du aber haſt m i c h dafür erklärt.

Indem ich denſelben nun genau betrachtete, — denn ihn mit Namen zu nennen, habe ich nicht nöthig; es war aber Einer von den Staatsmännern, bei deſſen Betrachtung mir ungefähr Folgendes begegnete, ihr athenaiſchen Männer! — indem ich alſo mit ihm ins Geſpräch kam, dünkte mir dieſer Mann zwar vielen Anderen und ganz beſonders ſich ſelbſt weiſe zu dünken, es zu ſein aber gar nicht. Und hierauf verſuchte ich ihm zu zeigen, daß er ſich zwar einbilde weiſe zu ſein, es aber gar nicht ſei. Von daher nun wurde ich ſowohl ihm als Vielen, die dabei waren, verhaßt. Bei mir ſelbſt

[1]) Chairekrates, der auch Xenoph. Memor. II. 3. ſich mit Sokrates unterredet.

aber dachte ich nun, als ich wegging: „Weiser als dieser Mensch bin ich freilich. Denn fast scheint es mir, es wisse von uns Beiden Keiner etwas Rechtes oder Gutes. Aber Dieser bildet sich zwar ein, Etwas zu bilden, während er Nichts weiß; ich aber, wie ich Nichts weiß, so bilde ich es mir auch gar nicht ein. Offenbar also bin ich wenigstens um ein klein wenig weiser als Dieser, nämlich gerade um so viel, daß ich, was ich nicht weiß, mir auch gar nicht einbilde zu wissen."

Von hier aus ging ich zu einem Anderen, Einem von denen, welche dafür galten, noch weiser als Jener zu sein, und es dünkte mir bei ihm ganz das Nämliche. Und so wurde ich auch Diesem und vielen Anderen verhaßt.

7. Nach Diesem nun ging ich schon der Reihe nach weiter, indem ich wahrnam und betrübt und sorglich darüber ward, daß ich mich verhaßt mache. Gleichwohl schien es mir nothwendig, dem Sinn des Gottes die größte Aufmerksamkeit zu widmen. Ich mußte also, um zu untersuchen, was der Götterspruch sagen wolle, alle diejenigen angehen, welche dafür galten, Etwas zu wissen. Und, [p. 22] beim Hund;[1]) ihr athenaischen Männer, — denn vor euch

[1]) Die Betheuerungen des Sokrates beim Hund, bei der Gans, der Platane und anderen Gegenständen haben ihren Grund wohl nur darin, daß er nach dem Beispiel des Rhadamanthos die Namen der Götter schonen wollte. Indessen braucht er die Formeln beim Zeus, Herakles u. a. m. ebenfalls (Prot. p. 312. Apol. 39. Phaidr. 230. Euthyphr. 4. u. öft.). Die Formel beim Hund tritt besonders mit der Absicht auf, einen komischen Affect des Unwillens, Erstaunens, der Ueberraschung, Drohung, Verlegenheit auszudrücken (vgl. Phaidr. p. 228. Phaidon p. 98. Gorg. 466 u. öft.). Die Deutungen auf den Hund als Symbol der Treue, auf das Daimonion des Sokrates, sind müßig. Gorg. p. 482 schwört Sokrates beim Hund, dem Gott der Aegyptier, wornach er unter dem Hunde den mit einem Hundskopf gebildeten Anubis verstand.

muß ich die Wahrheit sagen, — wahrlich, ich machte folgende Erfahrung: diejenigen, welche am Meisten Geltung hatten, galten mir, wenn ich dem Gotte zufolge untersuchte, gerade als Solche, bei denen Nichts mangelte, als daß ihnen die Hauptsache mangelte; Andere dagegen, die für geringer galten, als Männer, welche noch eher in vernünftigen Ansichten leidlich beschaffen waren. Ich muß euch doch meine Irrfahrt weiter darlegen, wie ich mich allerlei Mühsalen[1]) unterzogen habe, damit sich mir der Sinn des Orakels ja unwiderlegbar[2]) ergeben möchte.

Denn nach den Staatsmännern ging ich zu den Dichtern, sowohl zu denen der Tragödie, als denen des Dithyrambos und den übrigen, um mich da recht auf frischer That zu ertappen als einen Menschen, der unwissender sei als diese. Indem ich also diejenigen Gedichte von ihnen zur Hand nahm, auf welche sie, wie mir schien, besonders viele Arbeit verwendet hatten, fragte ich sie umständlich aus, was sie denn damit meinten, um auch zugleich Etwas von

[1]) Anspielung auf die Irrfahrten des Odysseus, oder auch die Arbeiten des Herakles.

[2]) D. h. ganz richtig, gegen alle weiteren Zweifel gesichert; Schleiermacher: „Damit mir das Orakel ungetadelt bliebe," was denn so zu verstehen wäre, daß Sokrates das Resultat der Untersuchung hier vorausnimmt und durch ἵνα der ungesuchte Erfolg ironisch als beabsichtigt hingestellt würde. Eine Aenderung der Lesart, etwa mit Stephanus ἵνα μή μοι ἀνέλεγκτος ἡ μ. γεν. „damit das Orakel mir nicht unwiderlegt wäre," so nahe sie durch das obige ἐλέγξων τὸ μαντ. §. 6. und das folgende ὡς καταληφόμενος, gelegt scheint, ist

ihnen zu lernen. Ich schäme mich nun, ihr Männer, euch die Wahrheit zu sagen; gleichwohl muß es ausgesprochen werden. Denn, um es gerade heraus zu sagen, beinahe alle Anwesenden wußten [1]) besser als sie über dasjenige zu sprechen, was sie selbst gedichtet hatten. Ich kam also in Kurzem auch hinsichtlich der Dichter zu der Erkenntniß, daß sie nicht vermöge einer Weisheit dichten, was sie dichten, sondern vermöge einer gewissen Naturbegabung und als begeisterte Menschen in der Art, wie die gottbeseelten Wahrsager und Orakelsänger. Denn auch diese reden viel Schönes, wissen aber Nichts von dem, was sie reden. Etwas Aehnliches schien mir offenbar auch den Dichtern zu widerfahren. Zugleich bemerkte ich ferner, daß sie sich wegen ihrer Dichtkunst auch in den übrigen Dingen die weisesten Menschen zu sein einbildeten, worin sie es doch nicht waren. Ich ging also auch von da weiter, indem ich glaubte, es ihnen in derselben Hinsicht zuvorzuthun, wie den Staatsmännern.

8. Endlich nun ging ich zu den Handwerkern. Denn von mir selbst war ich mir bewußt, daß ich, um es kurz zu sagen, Nichts verstehe, von diesen aber wenigstens wußte ich, daß ich Leute unter ihnen finden würde, welche viel Schönes verstehen. Und hierin habe ich mich zwar nicht betrogen, sondern sie verstanden wirklich Dinge, die ich nicht verstand, und waren also in so weit weiser als ich. Aber, ihr athenaischen Männer, auch die wackeren Meister dünkten mir denselben Fehler, wie die Dichter, an sich zu haben. Weil sie ihre Kunst gut betrieben, machte Jeder den Anspruch, auch in den übrigen, selbst den wichtigsten, Dingen der Weiseste zu sein, und diese Ungereimtheit von ihnen stellte jene ihre Weisheit

[1]) Wolf bezieht οἱ παρόντες auf die beim Prozeß des Sokrates Anwesenden: omnes paene, qui hic adsunt, istis melius dicerent.

in Schatten, so daß ich im Namen des Orakels mich selbst fragte, was ich wohl vorziehen sollte, ob so zu sein wie ich bin, nämlich weder weise in irgend Etwas nach Art ihrer Weisheit, noch unwissend nach Art ihrer Unwissenheit, oder aber Beides zu besitzen, was Jene besitzen. Da antwortete ich mir selbst und dem Orakel, daß es mir besser sei, zu sein wie ich bin.

9. Aus dieser Prüfung nun, ihr athenaischen Männer, sind [p. 23] mir denn viele Feindschaften erwachsen, und zwar von der beschwerlichsten und drückendsten Art, so daß viele gehässige Meinungen aus denselben erwuchsen und mir jener Name, daß ich ein Weiser [1]) sei, beigelegt wurde. Die dabei Anwesenden meinen nämlich alle Mal, ich sei selbst in jenen Dingen weise, in welchen ich einen Anderen widerlege. In Wahrheit aber, ihr athenaischen Männer, scheint der Gott weise zu sein; und mit jenem Orakelspruch sagen zu wollen, daß die menschliche Weisheit wenig oder gar Nichts werth sei. Und sichtbar will er jenes Wort nicht vom Sokrates sagen, sondern er hat sich nur meines Namens dabei bedient, indem er mich Beispielshalber aufführt, gerade wie wenn er spräche: „Derjenige unter euch, ihr Menschen, ist der Weiseste, welcher wie Sokrates erkannt hat, daß er in Wahrheit, was Weisheit betrifft, Nichts werth sei.“ Dieses nun dem Gott zu Folge zu untersuchen und zu erforschen, gehe ich auch jetzt noch umher, wo ich von Einem sowohl unter den Bürgern der Stadt als den Fremdlingen vermuthe, daß er weise sei; und wenn er mir dann nicht so vorkommt, so stehe ich für den Gott ein, und beweise ihm, daß er nicht weise ist. Und bei diesem unmüßigen Treiben habe ich denn keine Muse gefunden, weder in den Angelegenheiten der Stadt etwas der Rede Werthes auszurichten, noch auch in meinem eigenen, sondern in

[1]) D. h. ein Sophist.

tausendfältiger Armuth befinde ich mich wegen des Dienstes, worin ich bei dem Gotte stehe.

10. Außerdem aber folgen mir die Jünglinge, die am meisten Muße dazu haben, die Söhne der Reichsten, aus eigenem Antriebe nach und freuen sich zu hören, wie die Menschen geprüft werden, ahmen mich auch öfters selbst nach, machen sofort den Versuch, Andere zu prüfen, und finden dann, wie ich vermuthe, einen großen Ueberfluß an Menschen, welche zwar Etwas zu wissen sich einbilden, aber Wenig oder Nichts wissen. Aus diesem Grunde nun zürnen die von ihnen Geprüften mir, statt sich selber, und sagen, „es sei da ein gewisser höchst ruchloser Sokrates, und derselbe verderbe die jungen Leute". Und wenn sie dann Jemand fragt, was er denn thue und was er lehre, so haben sie zwar Nichts vorzubringen und wissen es nicht. Damit es aber nicht erscheine, als ob sie in Verlegenheit wären, führen sie Das, womit man gegen alle die Weisheit Liebenden gleich bei der Hand ist, an, nämlich die Dinge im Luftraum und die Dinge unter der Erde, und daß Einer nicht an Götter glaube und aus der schlechten Sache eine gute zu machen wisse. Denn das Wahre vermuthe ich, mögen sie wohl nicht gern sagen, nämlich daß sie als Leute bloß gestellt werden, welche sich zwar das Ansehen geben, Etwas zu wissen, wissen aber Nichts. Von Diesen also, ehrgeizigen und gereizten Menschen, auch stark an Zahl, wie sie sind, die zugleich in geschlossener Reihe und mit Ueberredungskunst bei ihren Auftagen über mich zu Werke gehen, glaube ich, daß sie euch die Ohren schon längst mit ihren gereizten und gehässigen Reden angefüllt haben.

Aus ihrer Mitte sind auch Meletos gegen mich aufgetreten und Anytos und Lykon,[1]) und zwar Meletos in Sachen der Dichter

[1]) Von diesem Lykon ist Nichts weiter sicher bekannt. Er soll arm gewesen und die Stelle eines der zehn von Solon zu

über mich aufgebracht, Anytos in Sachen der Meister und Staats-
[p. 24] männer, Lykon aber in Sachen der Redner. Und darum, wie ich schon zu Anfang gesagt habe, müßte ich mich wundern, wenn ich im Stande sein sollte, euch eure gehässige Meinung in so weniger Zeit, die so vielfach genährte, zu benehmen.

Hiermit habt ihr, ihr athenaischen Männer, das Wahre, und ich spreche es aus, ohne euch weder etwas Bedeutendes noch Unbedeutendes verborgen und vorenthalten zu haben, obgleich ich so ziemlich weiß, daß ich gerade dadurch mich verhaßt mache. Und dieß ist wieder nur ein Beweis, daß ich das Wahre sage, und daß hierin die gehässige Meinung gegen mich besteht und daß dieses die Ursachen derselben sind. Und wenn ihr, sei es jetzt oder in der Folgezeit, es untersuchen werdet, so werdet ihr es also finden.

11. Ueber die Anklagen nun, welche die früheren Ankläger gegen mich erhoben haben, möge diese Vertheidigung vor euch genügend sein.

Gegen den Meletos aber, den edeln und stadtfreundlichen Mann, wie er sich nennt, und gegen die Späteren will ich nun nächstem versuchen, mich zu vertheidigen. Sofort, da dieselben ja gleichsam andere Ankläger sind, wollen wir denn ebenfalls die beschworene Klage von ihnen vornehmen. Sie lautet aber ungefähr also:

Sokrates, sagt er, vergehe sich dadurch, daß er die jungen Leute verderbe und nicht an die Götter

Wahrung des Staatswohls bestellten Redner oder Demagogen gewesen sein. Ob er Derselbe ist, der in dem xenophontischen Gastmahl auftritt, von Eupolis als Fremdling, von Kratinos wegen seiner Armuth, von Aristophanes wegen Unkeuschheit seiner Frau verspottet wurde, läßt sich nicht sagen. Vgl. Herm. de Socr. accusat. p. 12 f.

glaube, an welche der Staat glaubt, sondern an anderes und neues Daimonisches.[1])

Das etwa ist die Anschuldigung. Von dieser Anschuldigung aber wollen wir nun jeden einzelnen Punkt prüfen.

Nun denn, er behauptet also, ich vergehe mich dadurch, daß ich die jungen Leute verderbe. Ich dagegen behaupte, ihr athenaischen Männer, daß sich Meletos damit vergehe, daß er mit einer ernsten Sache seinen Scherz treibt, indem er leichtfertiger Weise Leute in Prozesse verwickelt, und sich das Ansehen gibt, als wäre er ernstlich bemüht und besorgt um Dinge, um welche derselbe sich niemals irgend Etwas bekümmert hat. Daß aber dem so sei, will ich auch euch zu beweisen versuchen.

12. Und nun, hieher, Meletos, sag' mir: Nicht wahr, du hältst es für eine wichtige Sache, daß die Jugend so gut als möglich werde?

Meletos. Allerdings.

Sokrates. Wohlan denn, so sage diesen Männern, wer sie besser macht. Denn offenbar mußt du es wissen, da du dich ja darum annimmst. Den, der sie verderbt, hast du schon herausgefunden nach deiner Versicherung, ihn in meiner Person vor diese Männer geladen und in Anklagestand versetzt. Aber nun den, der sie besser macht — wohlan: nenn' ihn und sag' an, wer es ist. — Siehst du, Meletos, du schweigst und weißt ihn nicht zu nennen? Und dünkt dir das denn nicht eine Schande zu sein und ein hinreichender Beweis für das, was ich ja sage, daß du dich darum nie Etwas

[1]) Die Anklageakte des Meletos war im Metroon, dem Tempel der Göttermutter Kybele, wo das Staatsarchiv der Athener war, aufbewahrt, wo sie der Platoniker Phavorinus noch im zweiten Jahrhundert nach Chr. gelesen haben will. Vgl. Diog. L. II, 5, 40, der ihren Wortlaut angibt.

bekümmert hast? Aber sprich doch, du Guter, wer macht sie denn besser?

Meletos. Die Gesetze.

Sokrates. Aber darnach frage ich nicht, du Bester, sondern welcher Mensch, der freilich zuerst auch eben dieses, nämlich die Gesetze, kennen muß.

Meletos. Diese hier, Sokrates, die Richter.[1])

Sokrates. Wie sagst du, Meletos? Die hier sollen im Stande sein, die jungen Leute zu unterrichten und besser zu machen?

Meletos. Ganz gewiß.

Sokrates. Etwa Alle, oder nur Einige von ihnen, Andere aber nicht?

Meletos. Alle.

Sokrates. Vortrefflich sprichst du ja bei der Here! und von einem großen Ueberfluß an solchen nützlichen Leuten! — Und [p. 25] nun weiter, machen auch die da, die Zuhörer, sie besser oder nicht?

Meletos. Auch diese.

Sokrates. Und weiter, die Rathsherrn?[2])

Meletos. Auch die Rathsherrn.

Sokrates. Aber wie, Meletos, verderben nicht etwa die in der Gemeinde, die Gemeindeglieder,[3]) die jungen Leute? Oder machen auch Jene alle sie besser?

Meletos. Auch Jene.

[1]) Die Heligsten, vgl. §. 2. Anm.

[2]) Die Mitglieder des Raths der Fünfhundert, des von Solon herrührenden Verwaltungsausschusses.

[3]) Die Volksgemeinde, Ekklesia, welche während jeder Prytanie vgl. §. 20) sich regelmäßig viermal auf der Pnyx, später auch im Dionisischen Theater versammelte, bestand aus

Sokrates. Alle Athenaier also, wie es scheint, machen sie brav und gut, außer mir; ich allein verderbe sie. So meinst du es?

Meletos. Ganz entschieden meine ich das.

Sokrates. Wahrlich, zu einem großen Unglück hast du mich da verdammt! Antworte mir noch: Dünkt es dir auch bei den Pferden so zu sein? Daß nämlich alle Menschen Diejenigen sind, die sie besser machen, und nur Einer der ist, der sie verderbt? Oder ist nicht gerade ganz das Gegentheil der Fall, daß zwar Einer wohl oder sehr Wenige, die Pferdezüchter, im Stande sind sie besser zu machen, die Meisten aber, wenn sie mit Pferden umgehen und sie brauchen, dieselben verderben? Verhält es sich nicht so, Meletos, sowohl bei den Pferden als auch bei allen übrigen Thieren? — Sicher ganz so, gleichviel ob ihr, du und Anytos, es zugeben oder nicht zugeben möget. Denn das wäre ja ein großes Glück für die Jugend, wenn es nur Einen gäbe, der sie verderbt, die Uebrigen aber ihnen nur Nutzen brächten! Doch, Meletos, du beweisest zur Genüge, daß du dir um die Jugend noch niemals einen Kummer gemacht hast, und legst es recht klar an den Tag, daß du in deiner Sorglosigkeit um das, worüber du mich vor Gericht ziehst, noch nie Sorge gehabt hast.

13. Ferner aber, sag' uns doch, beim Zeus! Meletos, ist es wohl besser, unter rechtschaffenen Mitbürgern zu leben, oder unter schlimmen? — Nun, Mann, antworte doch; ich frage ja doch nichts Schweres! Thun nicht die Schlimmen jedes Mal denen, die ihnen am Nächsten stehen, auf irgend eine Art Böses an, die Guten aber Gutes?

sämmtlichen freien Bürgern Athens, insofern Ekklesiasten genannt. Jüngere (νέοι, νεώτεροι) Leute, d. h. unter 18 bis 20 Jahren, durften die Volksversammlung nicht besuchen.

Meletos. Allerdings.

Sokrates. Gibt es nun wohl Jemanden, der von denen, mit denen er zusammenlebt, lieber Schaden haben will als Nutzen? Antworte doch, du Guter! Auch das Gesetz befiehlt dir ja zu antworten! Gibt es Jemanden, der Schaden haben will?

Meletos. Gewiß nicht.

Sokrates. Wohlan denn, ladest du mich hieher darum vor, daß ich die jüngeren Leute vorsätzlich verderbe und schlimmer mache, oder unvorsätzlich?

Meletos. Vorsätzlich, sage ich.

Sokrates. Wie doch, Meletos? So viel weiser bist du schon in deinen Jahren als ich in den meinigen, daß du eingesehen hast, wie die Bösen jedes Mal vorzugsweise den Leuten in ihrer nächsten Umgebung auf irgend eine Art Böses anthun, die Guten aber Gutes, während es mit mir in der Unwissenheit so weit gekommen ist, daß ich nicht einmal so viel begreifen soll, wie ich, wenn ich Einen von denen, mit denen ich zusammenlebe, niederträchtig mache, dadurch Gefahr laufe, selbst von ihm auf irgend eine Art Böses zu erfahren, ja so weit, daß ich ein so großes Uebel, wie du versicherst, vorsätzlich thäte? Davon überzeugst du mich nicht, Meletos, und ich denke, auch keinen Menschen sonst. Vielmehr entweder ich verderbe sie gar nicht, oder wenn ich sie verderbe [p. 26] thue ich es unvorsätzlich, so daß du in jedem Falle lügst; wenn ich sie aber unvorsätzlich verderbe, so ist es nicht Recht und Brauch, Einen solcher unvorsätzlichen Verfehlungen wegen hieher vorzuladen, sondern ihn besonders vorzunehmen, um ihn zu belehren und zurechtzuweisen. Denn Das ist offenbar, daß ich, wenn ich zur Erkenntniß komme, auch von Dem abstehen werde, was ich ja unvorsätzlich thue. Du aber hast das nicht gewollt und hast es vermieden, dich mit mir einzulassen und mich zu belehren, ladest

mich aber hieher vor, wohin nach dem Gesetz nur Solche vorzuladen sind, welche Strafe nöthig haben, nicht aber Unterweisung.

14. Doch, ihr athenaischen Männer, Das, was ich behauptet habe, ist bereits klar genug, daß sich nämlich Meletos um diese Angelegenheiten niemals weder eine große noch kleine Sorge gemacht hat.

Gleichwohl aber sage uns doch, wie ich nach deiner Meinung die jüngeren Leute verderbe, Meletos? Oder vielmehr nach der Klagschrift, welche du eingereicht hast, geschieht es dadurch, daß ich sie lehre, an die Götter nicht zu glauben, an welche der Staat glaubt, sondern an anderes und neues Daimonisches. Nicht wahr, durch diese Lehre, behauptest du, verderbe ich sie?

Meletos. Allerdings, ganz entschieden behaupte ich das.

Sokrates. Nun denn, bei eben diesen Göttern, Meletos, von denen jetzt die Rede ist, sage es doch mir und diesen Männern da noch deutlicher! Denn ich kann nicht recht verstehen, ob du behauptest, daß ich zwar an gewisse Götter glauben lehre, und also auch selbst an das Dasein von Göttern glaube, und noch kein völliger Gottesleugner sei, daher auch mich in so weit noch nicht vergehe, nur aber eben nicht an diejenigen, an welche der Staat glaubt, sondern an andere, und ob es also Dieses ist, weßwegen du mich anschuldigst, nämlich daß ich an andere glaube; — oder ob du sagen willst, daß ich überhaupt sowohl selbst gar nicht an Götter glaube, als auch die anderen Leute Dieses lehre?

Meletos. Dieses behaupte ich, daß du überhaupt gar nicht an Götter glaubest.

Sokrates. O wunderbarer Meletos, wie magst du doch Das behaupten? Also auch von Sonne und Mond soll ich nicht wie die übrigen Menschen glauben, daß sie Götter seien? [1])

[1]) Daß mit dieser Einrede die Klage, Sokrates glaube nicht

Meletos. Nein, beim Zeus! ihr Richter, denn er sagt, daß die Sonne ein Stein sei, der Mond aber eine Erde.

Sokrates. Meinst du denn den Anaxagoras [1]) anzuklagen, mein lieber Meletos, und denkst du so geringschätzig von diesen Männern und meinst, sie seien in Wissenschaften so wenig bewandert, daß sie nicht wissen, daß die Bücher von Anaxagoras, des Klazomeniers, von solchen Behauptungen voll sind? Ja, die jungen Leute lernen wohl auch Das von mir, was ihnen freisteht, sich, wenn es recht hoch kommt, um eine Drachme [2]) von der Orchestra [3]) zu erkaufen, um dann den Sokrates auszulachen, wenn er sich an-

an die Landesgötter, nicht beseitigt ist, liegt am Tage. Nach Xenophon (Apol. 11, 24; Memor. 1, 1) berief sich Sokrates gegen diesen Vorwurf ausdrücklich auf seine Theilnahme an der herrschenden Religionsübung. Man hat in dem Schweigen, womit er hier darüber hinweggeht, wohl ein Element der Anschauung Platon's zu suchen, die in den Göttern höchstens untergeordnete Wesen fand.

[1]) Ueber Anaxagoras vgl. Phaidr. §. 120 und Phaidon §. 105 ff. Er erklärte die Sonne für eine feurige Eisenmasse oder einen feurigen Stein; auf dem Mond, lehrte er, gebe es Wohnungen, Höhen und Klüfte.

[2]) Ursprünglich war der Besuch des Theaters ganz frei gegeben, später wurde, wie es heißt, zuerst von Perikles, ein Eintrittsgeld von zwei Obolen, höchstens einer Drachme (etwa 27 kr.) festgesetzt.

[3]) Die Orchestra war im atheniſchen Theater der halbrunde Platz zwiſchen der Bühne und den amphitheatraliſch aufſteigenden Sitzen der Zuſchauer, niedriger als die Bühne gebaut, wo der Chor war. Die Stelle bezieht ſich auf den Euripides, welcher die Anſichten des Anaxagoras von Sonne und Mond in ſeiner Tragödie Phaeton ausſprach. Auch brachten die Komiker ſolche Meinungen der Philoſophen verſpottend auf's Theater.

ſtellt, als ob es ſein Eigenthum wäre, zumal es auch ſo gar ungereimt iſt! Aber, o beim Zeus! ſcheint es dir denn wirklich ſo gar nicht, daß ich an das Daſein eines Gottes glaube?

Meletos. Wirklich nicht, beim Zeus! und in keinerlei Weiſe.

Sokrates. Unglaublich, was du da ſagſt, Meletos, und zwar, wie du mir vorkommſt, ſogar dir ſelber! — Denn es kommt mir vor, ihr athenaiſchen Männer, als ſei Dieſer da ein recht übermüthiger und frecher Menſch, und als habe er dieſe Klagſchrift recht eigentlich in einer Anwandlung von Uebermuth, Frechheit und jugendlichem Muthwillen eingereicht. Denn es iſt in der That [p. 27] gerade, als ob er ein Räthſel zuſammengemacht hätte und wolle nun einmal einen Verſuch anſtellen: „Ob es wohl Sokrates, der Weiſe, merken wird, wie ich Scherz treibe und mir ſelbſt Widerſprechendes behaupte, oder ob ich wohl ihn und die übrigen Zuhörer täuſchen kann?“ Denn, wie mir ſcheint, behauptet Dieſer in ſeiner Klagſchrift Dinge, mit denen er ſich ſelbſt widerſpricht, gerade wie wenn er etwa ſagen würde: „Sokrates vergeht ſich, weil er nicht an Götter glaubt, ſondern an Götter glaubt.“ Und ſo Etwas kann Einer doch nur im Spaſſe ſagen!

15. Ueberleget denn mit mir gemeinſchaftlich, ihr Männer, in wiefern mir Dieſer ſolche Dinge zu behaupten ſcheine! Und du, Meletos, antworte uns! Ihr aber erinnert euch deſſen, um was ich euch ſchon Anfangs gebeten habe, mir ja keinen Lärm zu machen, wenn ich meine Worte in meiner gewohnten Weiſe ſetze.

Gibt es wohl unter den Menſchen irgend Einen, Meletos, welcher zwar glaubt, daß es menſchliche Wirkungen gebe, nicht aber glaubt, daß es Menſchen gebe? — Antworten ſoll er, ihr Männer, und nicht da und dort Lärm erregen! — Gibt es irgend Jemanden, der zwar nicht glaubt, daß es Pferde gebe, wohl aber Wirkungen von Pferden? oder der zwar nicht glaubt, daß es Flötenſpieler gebe, wohl aber Wirkungen von Flötenſpielern? — Nein, Niemanden, du beſter der Männer! — Wenn du nicht antworten willſt, muß nur ich es dir und dieſen Andern da ſagen. — Aber auf Folgendes gib doch Antwort! — Gibt es irgend Jemanden, der zwar glaubt, daß es daimoniſche Wirkungen, nicht aber glaubt, daß es Daimonen gebe?

Meletos. Nein.

Sokrates. Ach, wie ſehr förderſt [1]) du doch die Sache, daß du, wenn du auch ungerne genug, endlich Antwort gibſt, von Dieſen genöthigt! — Und nicht wahr, du gibſt auch zu, daß ich an Daimoniſches glaube und lehre, ſei es nun neues oder altes? Jedenfalls glaube ich nach deiner eigenen Ausſage an Daimoniſches, und du haſt das ja in deiner Anklageſchrift ſogar beſchworen. Wenn ich aber an Daimoniſches glaube, ſo folgt daraus doch ſchlechterdings, daß ich auch an Daimonen glaube. Iſt es nicht alſo? — Ja, es iſt ſo. Denn ich muß annehmen, daß du es zugibſt, da du nicht antworteſt! — Die Daimonen aber, halten wir ſie nicht allerdings entweder für Götter oder für Kinder von Göttern? [2])

---

[1]) ὡς ὤνησας H. Müller: Welche Freude, daß du u. ſ. w. Steph. Fiſcher u. A. leſen ὡς ὤκνησας, wie ſchwer fällt es dir doch!

[2]) Die Art, wie Ariſtoteles Rhet. II, 23, p. 1098 ed. Bekk. dieſe Schlußform anführt, daß „das Daimoniſche nichts Anderes als ein Gott oder Wirkung eines Gottes (θεοῦ ἔργον ſei, daß aber, wer an die Wirkung eines Gottes glaube, auch nothwendig an das Daſein eines Gottes glaube“, und noch mehr die Art, wie er ausdrücklich das Verhör des Meletos durch den Sokrates darüber Rhet. III, 18, p. 1419 beibringt, „daß er Daimoniſches, hienach Götterſöhne, alſo auch Götter glaube“, iſt ein Beweis, daß Ariſtoteles jeden-

stellt, als ob es sein Eigenthum wäre, zumal es auch so gar ungereimt ist! Aber, o beim Zeus! scheint es dir denn wirklich so gar nicht, daß ich an das Dasein eines Gottes glaube?

Meletos. Wirklich nicht, beim Zeus! und in keinerlei Weise.

Sokrates. Unglaublich, was du da sagst, Meletos, und zwar, wie du mir vorkommst, sogar dir selber! — Denn es kommt mir vor, ihr athenaischen Männer, als sei Dieser da ein recht übermüthiger und frecher Mensch, und als habe er diese Klagschrift recht eigentlich in einer Anwandlung von Uebermuth, Frechheit und jugendlichem Muthwillen eingereicht. Denn es ist in der That [p. 27] gerade, als ob er ein Räthsel zusammengemacht hätte und wolle nun einmal einen Versuch anstellen: „Ob es wohl Sokrates, der Weise, merken wird, wie ich Scherz treibe und mir selbst Widersprechendes behaupte, oder ob ich wohl ihn und die übrigen Zuhörer täuschen kann?“ Denn, wie mir scheint, behauptet Dieser in seiner Klagschrift Dinge, mit denen er sich selbst widerspricht, gerade wie wenn er etwa sagen würde: „Sokrates vergeht sich, weil er nicht an Götter glaubt, sondern an Götter glaubt.“ Und so Etwas kann Einer doch nur im Spasse sagen!

15. Ueberleget denn mit mir gemeinschaftlich, ihr Männer, in wiefern mir Dieser solche Dinge zu behaupten scheine! Und du, Meletos, antworte uns! Ihr aber erinnert euch dessen, um was ich euch schon Anfangs gebeten habe, mir ja keinen Lärm zu machen, wenn ich meine Worte in meiner gewohnten Weise setze.

Gibt es wohl unter den Menschen irgend Einen, Meletos, welcher zwar glaubt, daß es menschliche Wirkungen gebe, nicht aber glaubt, daß es Menschen gebe? — Antworten soll er, ihr Männer, und nicht da und dort Lärm erregen! — Gibt es irgend Jemanden, der zwar nicht glaubt, daß es Pferde gebe, wohl aber Wirkungen von Pferden? oder der zwar nicht glaubt, daß es Flötenspieler gebe, wohl aber Wirkungen von Flötenspielern? — Nein, Niemanden, du bester der Männer! — Wenn du nicht antworten willst, muß nur ich es dir und diesen Andern da sagen. — Aber auf Folgendes gib doch Antwort! — Gibt es irgend Jemanden, der zwar glaubt, daß es daimonische Wirkungen, nicht aber glaubt, daß es Daimonen gebe?

Meletos. Nein.

Sokrates. Ach, wie sehr förderst [1]) du doch die Sache, daß du, wenn du auch ungerne genug, endlich Antwort gibst, von Diesen genöthigt! — Und nicht wahr, du gibst auch zu, daß ich an Daimonisches glaube und lehre, sei es nun neues oder altes? Jedenfalls glaube ich nach deiner eigenen Aussage an Daimonisches, und du hast das ja in deiner Anklageschrift sogar beschworen. Wenn ich aber an Daimonisches glaube, so folgt daraus doch schlechterdings, daß ich auch an Daimonen glaube. Ist es nicht also? — Ja, es ist so. Denn ich muß annehmen, daß du es zugibst, da du nicht antwortest! — Die Daimonen aber, halten wir sie nicht allerdings entweder für Götter oder für Kinder von Göttern? [2])

---

[1]) ὡς ὤνησας H. Müller: Welche Freude, daß du u. s. w. Steph. Fischer u. A. lesen ὡς ὤκνησας, wie schwer fällt es dir doch!

[2]) Die Art, wie Aristoteles Rhet. II, 23, p. 1098 ed. Bekk. diese Schlußform anführt, daß „das Daimonische nichts Anderes als ein Gott oder Wirkung eines Gottes (θεοῦ ἔργον sei, daß aber, wer an die Wirkung eines Gottes glaube, auch nothwendig an das Dasein eines Gottes glaube“, und noch mehr die Art, wie er ausdrücklich das Verhör des Meletos durch den Sokrates darüber Rhet. III, 18, p. 1419 beibringt, „daß er Daimonisches, hienach Götterſöhne, also auch Götter glaube“, ist ein Beweis, daß Aristoteles jeden-

Meletos. Allerdings.

Sokrates. Wenn ich also Daimonen annehme, wie du zugibst, so wird es, wenn nun die Daimonen irgendwie Götter sind, damit auch ganz so sein wie ich sage, daß du nämlich Räthsel aufgibst und Scherz treibst, indem du sagst, daß ich keine Götter annehme, und hinwiederum doch Götter annehme, sofern ich ja Daimonen annehme. Und weiter, wenn die Daimonen Kinder von Göttern sind, nämlich irgendwie unächte entweder von Nymphen oder irgend anderen Wesen, von denen sie herkommen sollen, welcher Mensch kann da wohl annehmen, daß es zwar Kinder von Göttern gebe, aber keine Götter? Denn das wäre doch ebenso ungereimt, als wenn Einer annehmen wollte, es gebe zwar Kinder von Pferden und Eseln, nämlich die Maulesel, zugleich aber annehmen wollte, Pferde und Esel gebe es nicht! Nein, Meletos, es kann gar nicht anders sein, als daß du deine Klagschrift abgefaßt hast, nur um einen Versuch mit uns dadurch anzustellen, oder weil du in Verlegenheit gewesen bist, welches wirklichen Vergehens du mich beschuldigen könntest. Wie du aber irgend einen Menschen, der auch nur wenig Verstand besitzt, wohl überzeugen könntest, daß es nicht [1]) Eines und Desselben Mannes Sache sei, wenn Daimonisches, dann auch Göttliches anzunehmen, hinwiederum aber eben Dessel-

falls die platonische Darstellung der Vertheidigung des Sokrates vor sich hatte.

[1]) ὡς οὐ, das οὐ gehört nur zum ersten Satz. Sokrates will Zweierlei sagen, gemäß der bisherigen Ausführung, 1) es ist unmöglich, daß wer Daimonen glaube, nicht auch Götter, d. h. daß nicht Einer und Derselbe Beides glaube (§. 15), 2) es ist unmöglich, daß ein Solcher, der Beides, Daimonen und Götter, glaubt, doch zugleich gar Nichts glaube (§. 14), Das οὐ darf also nicht, wie Stallbaum will, gestrichen werden.

[p. 28] ben Sache, doch weder Daimonen noch Heroen anzunehmen, das ist eine reine Unmöglichkeit.

16. Doch, ihr athenaischen Männer, daß ich des Vergehens, das mir die Klagschrift des Meletos Schuld gibt, nicht schuldig bin, das bedarf, wie mich dünkt, nicht vieler Worte der Vertheidigung; sondern auch so Viel ist hinreichend. Was ich aber bereits im Vorhergehenden gesagt habe, daß nämlich bei Vielen vielerlei Feindseligkeiten gegen mich sich festgesetzt hat, Das, sollt ihr wohl wissen, ist ganz wahr. Und Dieses ist es, was mich stürzen wird, wenn mich Etwas stürzt, nicht Meletos, auch Anytos nicht, sondern die gehässige Meinung und der Neid der Menge, welche ja schon viele andere und wackere Männer gestürzt haben, und, vermuthe ich, noch stürzen werden. Es hat keine Gefahr, man wird bei mir nicht stehen bleiben.

Vielleicht indessen möchte nun Jemand sagen: „Aber schämst du dich denn gar nicht, Sokrates, dich einer Berufs- und Lebensweise ergeben zu haben, in Folge welcher du Gefahr läufst jetzt sterben zu müssen?“ Ich aber möchte einem Solchen ein gerechtes Wort entgegensetzen, nämlich: „Nicht recht redest du, o Mensch, wenn du meinst, Gefahr um Leben oder Sterben müsse ein Mann, und wäre er auch noch so wenig nütze in der Welt, in Anschlag bringen, und nicht vielmehr einzig darauf sehen, wenn er Etwas thut, ob es gerecht oder ungerecht sei was er thut, ob das Werk eines guten Mannes oder eines bösen. Denn schlechte Leute ja wären nach deiner Rede unter den Halbgöttern alle, welche bei Troja geendet haben, und, abgesehen von den Anderen, insbesondere der Sohn der Thetis, welcher, ehe er etwas Schimpfliches erleiden wollte, die Gefahr in so hohem Grade verachtete, daß er, als die Mutter zu ihm, welcher den Hektor zu tödten begehrte, — sie, die Göttin, ungefähr, wie ich meine, also redete: „O Kind,

wirst du rächen des Patroklos, deines Genossen, Mord, und den Hektor tödten, so wirst du selbst sterben," — denn, sagte sie: [1])

Nach Hektor sogleich ist das Loos dir bereitet.

Er also nun, als er Dieses vernahm, achtete den Tod und die Gefahr geringe, und weil er weit mehr davor sich scheute als schlechter Mann zu leben und die Freunde nicht zu rächen, antwortete er:

Lieber stürb ich sogleich,

nachdem ich recht geübt an dem Ungerechten, damit ich nicht hier weile, ein Spott der Leute:

Bei den gewölbten Schiffen die Erde belastend.[2])

Von dem glaubst du doch wohl nicht, daß er um Tod und Gefahr sich bekummert habe? Und in Wahrheit, ihr athenaischen Männer, ist dem also. Denn wo Einer sich selbst seinen Posten nimmt, entweder weil er überzeugt ist, da sei es am Besten für ihn, oder wo ihm derselbe von seinem Gebieter angewiesen wird, da muß er, wie mir dünkt, auf jede Gefahr hin bleiben, und nichts in höherem Grade in Anschlag bringen, weder Tod noch etwas Anderes, als die Schande.

17. Demnach wäre es ja schlimm von mir gehandelt gewesen, ihr athenaischen Männer, wenn ich zwar, als mir die Befehlshaber, welche ihr mir zu befehlen bestellt hattet, einen Posten anwiesen, obwohl bei Potidaia [3]) als bei Amphipolis [4]) oder bei Delion [5]) — wenn ich damals zwar den von Jenen mir angewiesenen Posten wie nur irgend ein Anderer behauptet und der Gefahr umzukommen mich ausgesetzt hätte, nun aber, da, wie ich in gutem Glauben annahm, der Gott mir einen Posten angewiesen hat, nämlich, daß ich in Liebe zur Weisheit und in Prüfung meiner selbst und Anderer leben sollte — ich denselben aus Furcht vor dem [p. 29] Tode oder sonst irgend einer andern Folge verlassen wollte Ja schlimm wäre das gewiß von mir, und in Wahrheit dann erst könnte mich Einer mit gerechtem Grund darüber vor Gericht ziehen, daß ich nicht an das Dasein von Göttern glaube, weil ich dem Orakel keinen Gehorsam leiste, vor dem Tode mich fürchte und weiser zu sein mir einbilde, während ich es doch nicht sei. Denn vor dem Tode sich fürchten, ihr Männer, ist nichts Anderes als sich dünken, weise zu sein, während man es doch nicht ist; es ist so viel als sich dünken zu wissen, was man nicht weiß. Denn es weiß Niemand vom Tode auch nur so viel, ob er nicht für den Menschen unter allen Gütern gerade das größte ist; sie aber fürchten sich vor ihm, wie wenn sie gewiß wüßten, daß er das größte der Uebel sei Und was ist Das anders als jene schmähliche Unwissenheit, welche in der Einbildung besteht, zu wissen, was man nicht weiß?

Ich aber, ihr Männer, unterscheide mich vielleicht auch in dieser Frage vor den meisten Menschen eben darin, und möchte, wenn

[1]) Vgl. Homer Iliad. XVIII, 90 ff.

[2]) A. a. O. 104, wo es heißt ἐτώσιον ἄχθος ἀρούρης, eine unnütze Bürde der Erde.

[3]) Bei der Belagerung und Eroberung von Potidaia, einer korinthischen Pflanzstadt in Makedonien auf der Halbinsel Pallene, einer starken Festung, im J. 429 v. Chr., diente Sokrates als gemeiner Soldat mit großer Auszeichnung unter Kallias. Hier rettete er dem Alkibiades das Leben. Vgl. Plat. Sympos. p. 219 f., §. 35 f.

[4]) Bei Amphipolis in Makedonien, an der Mündung des Strymon, erlitten die Athener unter Kleon eine Niederlage von den Spartanern unter Brasidas v. Chr. 422.

[5]) Delion, im Gebiet von Tanagra in Böotien, wo die Athener von den Thebanern geschlagen wurden v. Chr. 424. Ueber die besonnene Tapferkeit des Sokrates auf dem Rückzug vgl. das Zeugniß des als Hoplit mitdienenden Feldherrn Laches, Plat Lach. p. 181, 189 und des Alkibiades, Plat. Symp. p. 221 ff. Hier soll er dem Xenophon das Leben gerettet haben. Vgl. Diog. Laert. II, 5, 22 ff.

ich je in Etwas weiser als Andere zu sein zugeben müßte, es etwa darin zugeben, daß ich von den Dingen im Hades ebenso wenig etwas Zureichendes weiß als mir zu wissen einbilde. Aber ungerecht handeln und dem Besseren den Gehorsam verweigern, sei er ein Gott oder ein Mensch — daß Das übel und schändlich ist, das weiß ich. Und nimmermehr werde ich nun solche Uebel, von denen ich nicht weiß, ob es nicht gerade vielleicht Güter sind, mehr fürchten und fliehen als jene, von denen ich weiß, daß es Uebel sind. Ja nicht einmal, wenn ihr mich jetzt los lasset und dem Anytos kein Gehör schenket [1]), welcher behauptet hat, daß man mich entweder von Anfang an gar nicht hätte hieher vorladen sollen, oder, nachdem man mich vorgeladen hat, man mich schlechterdings hinrichten müsse, weil, wie er euch auseinandersetzte, wenn ich nun durchkäme, eure Söhne Das, was Sokrates lehrt, erst recht betreiben und insgesammt erst von Grund aus verderbt werden würden. — Wenn ihr also hienach zu mir sagen würdet: „Sokrates, für dieses Mal werden wir zwar dem Anytos kein Gehör geben, sondern wir lassen dich los, jedoch unter der Bedingung, daß du dich nicht mehr mit deiner Untersuchung abgibst und nicht mehr philosophirst; wirst du aber fernerhin über solchem Thun betroffen, so mußt du sterben," — wenn ihr mich also, wie gesagt, auf diese Bedingungen hin loslassen wolltet, so würde ich zu euch etwa sagen: „Ich habe zwar, ihr athenaischen Männer, alle Achtung und Liebe für euch, gehorchen aber muß ich dem Gotte mehr als euch, und so lange ich noch athme und es irgend vermag, werde ich ja

[1]) Auch aus dieser Stelle geht hervor, daß Anytos besonders den Theil der Anklage vertrat, welcher den Sokrates als Verderber der Jugend betraf, und wahrscheinlich durch eine eigene Erfahrung dazu bewogen wurde, worüber Xenophon Apol. §. 29.

nicht aufhören zu philosophiren und euch zu ermuntern und zu weisen, wie mich immer der Zufall mit Einem von euch zusammenführt, indem ich in meiner gewohnten Weise spreche: O Bester der Männer, der du ein Athenaier bist, ein Bürger der größten und durch Weisheit und Geistesmacht berühmtesten Stadt, — also um deine Reichthümer zu sorgen, daß sie so groß als möglich werden möchten, und um Ruhm und Ehre, schämst du dich nicht, aber um Einsicht und Wahrheit und um deine Seele, daß sie so gut als möglich werden möchte, sorgst du nicht und bekümmerst du dich nicht?"

Und wenn nun Einer unter euch dieses bestreiten und versichern wird, daß er allerdings darum sorge, so werde ich ihn nicht sogleich loslassen oder weggehen, sondern ich werde ihn ausfragen und prüfen und überführen, und wenn er mir keine Tugenden zu besitzen, doch aber es von sich zu behaupten dünkt, so werde [p. 30] ich ihm Vorwürfe darüber machen, daß er das Wichtigste am geringsten und das Niedrigere höher achte.

So werde ich es mit Jüngeren und Aelteren, wo ich gerade Einem begegne, halten, mit Fremdlingen und Stadtbürgern, mit euch Stadtbürgern um so mehr, je näher ihr mir nach eurer Herkunft stehet. Denn Das, müßt ihr wohl wissen, befiehlt mir der Gott. Auch vermuthe ich, noch niemals sei euch ein größeres Gut im Staate zu Theil geworden als dieser von mir dem Gott gewidmete Dienst. Denn zu keinem andern Zweck wandle ich umher, als um Jüngere und Aeltere unter euch zu überreden, ja nicht eher weder um den Leib noch um Reichthümer, noch auch in so hohem Grade um diese zu sorgen als um die Seele, damit sie so trefflich als möglich werde, indem ich davon rede, daß nicht aus den Reichthümern Tugend erwachse, sondern aus der Tugend Reichthümer und alle sonstigen Güter für die Menschen sowohl im besonderen

als im öffentlichen Leben. Wenn ich nun die jungen Leute durch diese Reden verderbe, so müßten dieselben wohl schädlich sein; wenn aber Jemand behauptet, daß ich andere als diese Reden führe, so ist Nichts an Dem, was er sagt. Demgemäß, ihr athenaischen Männer, muß ich wohl erklären, möget ihr dem Anytos Gehör geben oder nicht, möget ihr mich loslassen oder nicht loslassen, ich werde auf keinen Fall anders handeln, selbst nicht, wenn ich oftmals sterben müßte.

18. Machet keinen Lärm, ihr athenaischen Männer, sondern bleibet mir bei Dem, um was ich gebeten habe, ja keinen Lärm zu machen über Das, was ich sage, sondern es anzuhören. Denn ihr werdet, wie ich meine, auch eueren Nutzen davon haben, es anzuhören. Ich bin nämlich im Begriff, euch noch Dieses und Jenes zu sagen, worüber ihr vielleicht aufschreien möchtet. Aber thuet Das ja nicht!

Bedenket nämlich wohl, wenn ihr mich, einen Mann von der Art wie ich ihn euch darstelle, hinrichtet, so werdet ihr mir keinen größeren Schaden zufügen als euch selbst. Denn mir dürfte wohl weder Meletos noch Anytos irgend einen Schaden zufügen; er vermöchte es ja nicht einmal. Denn nicht kann es, meine ich, nach göttlichem Rechte geschehen, daß einem besseren Mann von einem schlechteren Schaden zugefügt werde. Um's Leben zwar kann er ihn vielleicht bringen, oder in Verbannung treiben oder der Bürgerehre verlustig [1]) machen. Allein Derlei hält zwar Dieser da und wohl

[1]) Die Atimia war Verlust der bürgerlichen Rechte, des Redens und Schreibens, d. h. der Stellung schriftlicher Anträge in der Volksversammlung, auf dem Markte zu erscheinen, der Thätigkeit als Anwalt, der Bekleidung von Aemtern, der Theilnahme am Cult, des Kränzetragens bei den öffentlichen Aufzügen u. s. w. Dieselbe war als Strafe auf Bestechung, falsches Zeugniß, Diebstahl, Asotie u. dgl. gesetzt, betraf Solche, die dem Staate schuldig waren, so lange bis sie bezahlten, gieng auch oft auf Kinder über. Vgl. Aischin. Tim. §. 10 u. Andere.

auch sonst noch der Eine und Andere für große Uebel, ich aber halte es nicht dafür, sondern weit mehr Das, zu thun was Dieser jetzt thut, einen Mann ungerechter Weise um's Leben bringen wollen.

Daher, ihr athenaischen Männer, bin ich jetzt weit entfernt, um meiner selbst willen mich zu vertheidigen, wie Mancher wohl meinen könnte, sondern um euretwillen, damit ihr euch nicht an der euch verliehenen Gabe des Gottes versündiget, wenn ihr mich verurtheilet. Denn wenn ihr mich hinrichtet, werdet ihr nicht leicht einen Anderen der Art finden, der, wenn es auch etwas lächerlich lautet, recht eigentlich der Stadt von dem Gott aufgesetzt worden ist, als einem zwar großen und edlen Rosse, das aber wegen seiner Größe ziemlich faul und der Aufmunterung mittelst irgend eines Sporns bedürftig ist; wie denn meines Bedünkens der Gott mich der Stadt als einen Solchen zugetheilt hat, der nicht aufhöre euch aufzumuntern und zuzusprechen und Vorwürfe zu [p. 31] machen, indem er jedem Einzelnen den ganzen Tag über allenthalben auf dem Nacken sitzt. Ein Anderer dieser Art wird euch nicht leicht wieder werden, ihr Männer, sondern wenn ihr mir Gehör geben wollet, werdet ihr meiner schonen.

Ihr aber werdet vielleicht ungehalten sein und, wie die zum Schlaf Einnickenden, wenn man sie aufmuntert, etwa nach mir schlagen, und, dem Anytos Gehör gebend, mich ohne weitere Umstände hinrichten, dann aber auch das übrige Leben schlafend vollbringen, wenn nicht der Gott aus Fürsorge für euch irgend einen Anderen euch zusendet [2]). Daß ich aber wirklich ein Solcher bin,

[2]) Steinhart findet hier einen Ausdruck stolzen Selbstgefühls,

wie er von dem Gotte der Stadt sollte gegeben sein, Das möget ihr daraus absehen. Denn nicht menschlicher Art und Weise gleicht es, daß ich meine eigenen Angelegenheiten insgesammt versäumt habe und es geduldig hinnehme, wie mein eigenes Interesse schon so viele Jahre versäumt wird, während ich für das eurige unaufhörlich thätig bin, indem ich Jeden besonders angehe, und wie ein Vater oder älterer Bruder ihm zuspreche, um die Tugend sich zu bemühen. Und wenn ich von all diesem doch einen Genuß hätte und eine Belohnung empfinge für diese Ermahnungen, so hätte ich doch einigen Erklärungsgrund dafür. Nun aber sehet ihr auch ja selbst, daß die Ankläger, die mich in allen anderen Beziehungen so schamlos anklagen, doch es in ihrer Schamlosigkeit nicht dahin zu bringen vermochten, einen Zeugen dafür herzustellen, daß ich jemals irgend eine Belohnung sei es bezogen oder verlangt hätte. Denn ich stelle dafür, daß ich Wahres rede, wie ich meine, einen zureichenden Zeugen her, — meine Armuth.[1])

10. Vielleicht möchte es nun sonderbar erscheinen, daß ich so gar vielgeschäftig umhergehe, um den Einzelnen meine Rathschläge zu ertheilen, während ich es nicht wage, öffentlich vor der Menge

womit Platon sich selbst als Fortsetzer des von Sokrates begonnenen Werkes ankündigte. Müll. Plat. WW. II, S. 245. Er legt damit doch zu viel in die Stelle hinein.

[1]) Nach Xenophon Oec. 2, 3 schlägt Sokrates das Vermögen, das er noch besaß, auf fünf Minen an; ererbt hatte er achtzig Minen, etwa 1832 Thaler, wovon er aber einen großen Theil durch Unterstützung eines Freundes eingebüßt hatte. In der xenophontischen Apologie rühmt er die Bereitwilligkeit, womit ihn seine Freunde selbst in Zeiten der Noth, wie während der Belagerung Athens durch Lysander, unterstützten. (Xen. Apol. §. 17, 18.) Unten §. 28 taxirt er sein Vermögen auf etwa Eine Mine Silber.

aufzutreten und der Stadt Rathschläge zu ertheilen. Hieran nun liegt, wie ihr mich schon oft und an vielen Orten sagen gehört habet, die Ursache in dem Einfluß, den ein gewisses göttliches und daimonisches Etwas [eine Art Stimme[1])] auf mich ausübt, was ja auch Meletos in seiner Klagschrift aufgeführt hat, um es wie in der Komödie lächerlich zu machen. Es hat Das aber bei mir schon von Kind auf angefangen, so zwar, daß sich eine gewisse Stimme kund gibt, welche, wenn sie sich kund gibt, mir jedes Mal von Dem, was ich eben im Begriffe bin zu betreiben, abredet, zuredend aber verhält sie sich niemals[2]). Das ist es nun, was sich mir entgegensetzt und mir wehrt, die Staatsgeschäfte zu betreiben. Und zwar dünkt es mir sich aus ganz guten Gründen entgegenzusetzen. Denn das sollt ihr nur wissen, ihr athenaischen Männer, hätte ich vorlängst mich darauf eingelassen, die Staatsgeschäfte zu betreiben, so wäre ich vorlängst schon zu Grunde gegangen, und hätte weder euch irgend einen Nutzen gebracht noch auch wohl mir

[1]) Das Wörtchen φωνή ist hier wohl aus dem Folgenden durch Versehen eingefügt worden, wenn es gleich in allen Handschriften steht.

[2]) In späterer Zeit hat man mit Unrecht das Daimonion des Sokrates als einen persönlichen Genius genommen, und die Erzählungen in dem pseudoplatonischen Gespräch Theages sind, wie der Dialog selbst, wohl spätere Fiction. Sokrates, der dasselbe immer nur als ein Zeichen, eine innere Wirkung bezeichnet, war indessen von der göttlichen Natur desselben überzeugt. Es bezog sich nur auf die Zweckmäßigkeit oder Unzweckmäßigkeit einer Handlung, welche durch ein gewisses Vorgefühl, eine Art praktischen Instinkts aufgefaßt wurde. Vgl. Zeller in Pauly R. Enc. Art. Socrates VI, 1, S. 1242 f. Nach Xenophon sagte ihm diese Stimme übrigens nicht nur was zu lassen, sondern auch was zu thun sei. Vgl. Memor. I, 1, 4; IV, 8, 1 und Apol 12.

selber. Und daß ihr über mich nur nicht ungehalten werdet, wenn ich euch die Wahrheit sage; — Ja, gar keinen Menschen gibt es überhaupt, der zu retten wäre, wenn er, sei es nun euch oder einer andern Volksversammlung, sich freimüthig entgegensetzt und ernstlich zu verhindern sucht, daß manches Ungerechte und Gesetz- [p. 32] widrige im Staat geschehe, sondern wenn Einer wirklich für das Recht kämpfen will, muß er, auch wenn er nur auf kurze Zeit gerettet werden soll, schlechterdings zurückgezogen leben, nicht aber mit öffentlichen Angelegenheiten sich befassen.

20. Große Belege aber will ich meines Theils euch hiefür geben, nicht Worte, sondern, worauf ihr Werth leget, Thatsachen. Hört also von mir Das, was mir begegnet ist, damit ihr sehet, daß ich auch vor Keinem im Mindesten zurückweichen würde wider das Recht aus Furcht vor dem Tode, daß ich aber, wenn ich einmal nicht weiche, auch in demselben Augenblick zu Grunde gehen müßte. Was ich euch sagen werde, ist zwar unangenehm und langweilig, aber wahr.

Ich habe nämlich, ihr athenaischen Männer, zwar niemals sonst irgend ein Amt im Staate bekleidet, aber im Rathe [1]) bin ich gesessen. Und zufällig gab es sich, daß unser Stamm Antiochis damals die Prytanie hatte, als ihr die zehen Feldherrn [2]), welche

[1]) Der Rath der Fünfhundert bestand aus je fünfzig Mitgliedern der zehen Phylen oder Stämme. Die Prytanie, d. h. die Leitung der Geschäfte, fiel nach dem Loos jeder Phyle auf 35 oder 36 Tage zu; von den fünfzig Mitgliedern derselben wurde für jeden Tag ein Vorstand ausgeloost, der die Schlüssel des Schatzes und das Staatssiegel in Verwahrung hatte.

[2]) Die zehn Feldherrn, welche über die Spartaner bei den Arginusen gesiegt hatten, aber wegen eines Sturms die Todten nicht aufffischen und, wie es das solonische Gesetz forderte, bestatten

die in der Seeschlacht Umgekommenen nicht zur Bestattung aufgefangen hatten, alle zumal [1]) aburtheilen wolltet, gesetzwidrig, wie ihr in der Folgezeit Alle selbst eingesehen habt. Da war ich es allein unter den Prytanen, der sich euch entgegensetzte, daß ihr Nichts wider die Gesetze thun möchtet, und dagegen stimmte. Und obwohl die Rhetoren bereit waren, mich anzugeben und abführen zu lassen, und ihr es verlangtet und Geschrei erhobet, so glaubte ich doch, lieber mit dem Gesetz und dem Recht die ganze Gefahr bestehen, als mit euch, die ihr nicht Gerechtes beschließen wolltet, aus Furcht vor Fesseln oder Tod es halten zu sollen. Und das war, als der Staat noch demokratische Verfassung hatte.

Nachdem aber eine Oligarchie aufgekommen war, ließen hinwiederum die Dreißig mich mit vier Andern nach der Tholos [2]) rufen und trugen uns auf, den Salaminier Leon [3]) aus Salamis herbeizuführen, damit er des Todes sterbe. Wie denn Jene auch vielen Andern viele solche Aufträge gegeben haben, in der Absicht, so Viele als möglich in ihre schuldhaften Handlungen zu verwickeln.

konnten (406 v. Chr.), wurden darüber gerichtlich verfolgt. Sokrates war eben Vorstand seiner Phyle Antiochis und widersetzte sich der Verurtheilung so energisch, daß dieselbe erst am folgenden Tag unter einem anderen Vorstand erfolgte.

[1]) Statt, wie es das Gesetz erfordete, jeden einzeln zu richten.

[2]) Tholos ein oben spitz auslaufendes Rundgebäude, in welchem die Phrytanen sich aufhielten, speisten und opferten. Sie grenzte an den Markt und in ihrer Nähe befanden sich die Standbilder der zehn Phylen-Heroen.

[3]) Dieser Leon war in Salamis geboren, aber atheniſcher Bürger: die dreißig Tyrannen suchten ihn wegen seines Reichthums zu tödten. Vgl. Xen. Hellen. II. 3. 38.

Auch damals fürwahr habe wiederum ich nicht durch Worte, sondern durch die That bewiesen, daß ich mich zwar um den Tod — wenn es nicht zu derb ist, sich so auszudrücken — auch nicht im Mindesten Etwas kümmere, wohl aber darum mich auf alle Weise kümmere, nichts Ungerechtes oder Unheiliges zu verüben. Denn mich hat jenes Regiment, so gewaltig es war, nicht eingeschüchtert, daß ich etwas Ungerechtes verübt hätte, sondern nachdem wir von der Tholos herausgekommen waren, gingen zwar die andern Vier nach Salamis und führten den Leon her, ich aber ging fort meines Weges nach Hause. Und vielleicht hätte ich deßhalb des Todes sterben müssen, wenn nicht jenes Regiment plötzlich gestürzt worden wäre. Und für diese Vorgänge können euch viele Zeugen gestellt werden.

21. Glaubt ihr nun wohl, daß ich es so viele Jahre lang fortgetrieben hätte, wenn ich mit öffentlichen Angelegenheiten mich befaßt, wenn ich mich damit auf eine eines wackeren Mannes würdige Weise befaßt, d. h. das Recht verfochten und, wie es sich gebührt, hierin meine höchste Aufgabe gefunden hätte? Weit gefehlt, ihr athenaischen Männer! Ich so wenig als irgend ein anderer [p. 33] Mensch! Ich aber will nun mein ganzes Leben lang, so weit ich mich irgendwie mit öffentlichen Angelegenheiten befaßt habe, als ein solcher Mann dastehen, und nicht anders in meinem besonderen Benehmen, nämlich als ein Mann, der durchaus Niemand jemals irgend Etwas wider das Recht zugelassen hat, weder irgend einem Anderen noch Einem von denen, von welchen meine Verleumder sagen, daß sie meine Schüler seien. Indessen ich bin niemals irgend Jemandes Lehrer gewesen; wenn aber Jemand begehrt zu hören, was ich rede und wie ich meinen Beruf betreibe, sei er ein jüngerer oder ein älterer Mensch — ich habe es niemals irgend Einem mißgönnt. Ebenso wenig stelle ich meine Besprechungen an

nur, wenn ich Geld davor bekomme, nicht aber, wenn ich keines bekomme, sondern in gleicher Weise sowohl dem Reichen als dem Armen verstatte ich, mich zu befragen, und wenn er zu antworten geneigt ist, zu hören, was ich sage. Und gleich viel, ob nun von diesen [1]) Einer ein rechtschaffener Mensch wird oder nicht, — ich kann billiger Weise nicht wohl die Schuld dafür auf mich nehmen, da ich gegen Keinen von ihnen jemals irgend eine Pflicht der Belehrung auf mich genommen, noch eine solche wirklich ertheilt habe. Und wenn Jemand behauptet, daß er von mir irgend je im Besonderen Etwas, was nicht ebenso gut alle Anderen, belehrt worden sei oder gehört habe, so sollt ihr wohl wissen, daß es nicht wahr ist, was er sagt.

22. Aber was ist denn der Grund, warum es Manchen Freude macht, längere Zeit mit mir umzugehen? Ihr habt es gehört, ihr athenaischen Männer; denn ich habe euch die ganze Wahrheit gesagt: — weil es ihnen Freude macht, diejenigen prüfen zu hören, welche sich einbilden, weise zu sein, es aber nicht sind. Denn es ist das nicht unergötzlich. Mir aber ist, wie ich behaupte, die Uebung dieses Berufs von dem Gott verordnet worden, sowohl durch Orakelsprüche, als durch Träume, und auf jede Weise, wodurch irgend je auch sonst ein göttliches Geschick einen Menschen nur was auch immer zu üben verordnet hat.

Dieses, ihr athenaischen Männer, ist ebenso wahr als leicht erweisbar. Denn wenn ich wirklich von den jungen Leuten Einige verderbe, Andere verderbt habe, so müßten doch wohl Manche von ihnen, wenn sie im reiferen Alter zur Einsicht gekommen wären,

---

[1]) Man hat hier an Alkibiades und Kritias, das Haupt der Dreißig, zu denken, für deren verderbliche Thaten man den Sokrates verantwortlich machen wollte.

daß ich ihnen in ihrer Jugend ihrer einmal zu etwas Bösem mitgerathen habe, jetzt selbst auftreten, um mich anzuklagen und zur Strafe zu ziehen. Wenn sie es aber nicht selbst thun wollten, so müßten doch die Einen und Anderen von ihren Verwandten, Väter und Brüder und sonstige Angehörige, wenn wirklich ihren Verwandten irgend etwas Böses von mir widerfahren wäre, sich jetzt dessen erinnern.

Es sind aber allerdings Viele von ihnen hier zugegen, die ich sehe: zuerst dieser Kriton [1]) da, mein Alters- und Stammesgenosse, der Vater des Kritobulos dort; dann der Sphettier Lysanias, [2]) dort des Aeschines Vater; ferner dieser Antiphon hier, der Kephisier, [3]) des Epigenes [4]) Vater. Sofort Andere, deren Brüder in solchem Umgang mit mir gestanden haben, Nikostrates, des Theosdotides Sohn, Bruder des Theodotos, — und zwar ist Theodotos gestorben, der ihn also gewiß nicht etwa zu meinen Gunsten mit Bitten angesprochen werden kann, — und hier Paralos, [5]) des Demodokos Sohn, dessen Bruder Theages war; dort auch [p. 34] Adeimantos, [6]) Sohn des Ariston, dessen Bruder dieser Platon da,

[1]) Vgl. Phaidon §. 6, wo Kriton und Kritobulos als Zeugen der Hinrichtung des Sokrates erscheinen.

[2]) Lysanias von Sphettos, einem Demos der akamantischen Phyle, Vater des Sokratikers Aeschines.

[3]) Antiphon aus Kephisia, einem Demos der erechtheischen Phyle, sonst unbekannt.

[4]) Epigenes kommt wohl auch vor bei Xen. Memor. III. 12. 1.

[5]) Nikostrates und Paralos sind nicht weiter bekannt.

[6]) Adeimantos, Platon's Bruder, öfters erwähnt in den Büchern über den Staat.

und Aiantodoros, von welchem Apollodoros [1]) dort ein Bruder ist. Und noch viele Andere vermag ich euch zu nennen, von denen doch nur auch Einen Meletos in seiner Rede hätte als Zeugen aufführen sollen. Wenn er es aber bisher vergessen hat, so möge er ihn jetzt aufführen, — ich stehe ihm nicht im Wege, [2]) — und es sagen, wenn er noch ein Beweismittel der Art hat. Aber ihr werdet ganz das Gegentheil davon finden, ihr Männer, Alle vielmehr bereit mir Hülfe zu leisten, mir dem Verderber, der ihren Verwandten Böses zugefügt hat, wie Meletos und Anytos behaupten. Denn zwar die Verderbten selbst könnten vielleicht einen Grund haben, mir Hülfe zu leisten; die unverdorbenen, bereits älteren Männer aber, die Angehörigen von diesen, welchen anderen Grund haben sie, mir Hülfe zu leisten, als eben den wahren und gerechten, weil sie ebenfalls wissen, daß Meletos lügt, ich aber die Wahrheit sage?

23. Doch genug, ihr Männer; das und vielleicht noch Anderes der Art ist es ungefähr, was ich zu meiner Vertheidigung vorzubringen vermöchte. Möglicher Weise wird aber nun Mancher von euch, wenn er an sich selber denkt, darüber ungehalten sein, daß, während er, in einem viel geringeren Rechtskampf als dieser da ist, verwickelt, die Richter mit Bitten und Flehen angegangen hat unter vielen Thränen, auch, damit er ja so viel als möglich bemitleidet werde, seine Kinder heraufgebracht hat

[1]) Ueber Apollodoros vgl. Phaidon §. 5. Sein Bruder Aiantodoros wird sonst nirgends erwähnt.

[2]) Dem Beklagten wurde durch die Klepsydra, eine Maschine, welche durch ablaufendes Wasser die Zeit anzeigte, die ihm gewährte Redefrist zugemessen, welche ihm durch keine Unterbrechung wider seinen Willen verkürzt werden durfte.

und noch viele Andere von seinen Verwandten und Freunden, dagegen ich von allem dem Nichts thun werde, und zwar während ich, wie es wohl allen Anschein mit mir hat, mich doch in der äußersten Gefahr befinde. Möglicher Weise könnte nun Mancher, indem er Dieses bedenkt, ein etwas gereiztes Selbstgefühl gegen mich geltend machen, und, eben darüber erbittert, etwa in der Erbitterung seine Stimme abgeben. Wenn den Jemand von euch so gestimmt ist — (ich zwar meines Theils wünsche es nicht) — wenn aber nun, so dünkt es mir, ich könne wohl füglich an einen Solchen folgendes Wort richten: „Zwar, mein Bester, habe auch ich wohl einige Verwandte.“ Denn nach jenem Ausspruche des Homeros [1]) bin auch ich nicht

Vom Baume oder dem Felsen

erwachsen, sondern von Menschen, so daß auch ich Verwandte habe und Söhne, ihr athenaischen Männer, und zwar drei. [2]) — Einer schon ein Jüngling, zwei aber noch Kinder. Aber dennoch werde ich Keines von ihnen hier aufführen, um mir mit ihrer Hülfe eine lossprechende Abstimmung von euch zu erbitten.

Und warum doch werde ich Nichts der Art thun? Nicht weil ich mich selbst gar sehr fühle, ihr athenaischen Männer, auch nicht weil ich euch mißachte. Nun, zwar ob ich dem Tode [3]) mit ruhiger Haltung entgegensehe, oder nicht, das ist eine andere Frage; wohl aber dünkt es mir für meine Ehre, wie für die eurige und die der ganzen Stadt nicht gut zu sein, daß ich Etwas von der Art thun sollte, sowohl in Betracht des Alters, in dem ich stehe, als des

[1]) Odyss. XIX. 163, wo Penelope den unkenntlichen Odysseus um seine Abstammung fragt.

[2]) Vgl. Phaidon §. 149.

[3]) Nämlich mit Rücksicht auf seine Familie.

Namens, [1]) den ich — gleichviel ob mit Recht oder Unrecht — besitze. Es ist nun einmal wenigstens der Glaube verbreitet, Sokrates zeichne [p. 35] sich in Etwas vor den meisten Leuten aus. Wenn also diejenigen unter euch, von denen man glaubt, daß sie sich, sei es durch Weisheit oder Tapferkeit oder irgend welches andere Verdienst auszeichnen, sich so benehmen wollten, so wäre das doch gewiß schimpflich; wie ich wohl schon öfters Manche gesehen habe, wenn sie vor Gericht kommen, die sich zwar Etwas zu sein dünken, und doch wunderbare Dinge anstellten, indem sie meinten, etwas Entsetzliches leiden zu müssen, wenn sie sterben sollten, gleich als ob sie unsterblich sein würden, wenn ihr sie nicht hinrichten würdet. Mir aber dünken solche Leute der Stadt einen Schimpf aufzuheften, so daß Mancher sogar von den Fremden glauben könnte, diejenigen unter den Athenaiern, die sich durch Verdienst auszeichnen, und welchen sie bei den Staatsämtern und den übrigen Ehrenstellungen den Vorzug vor sich geben, gerade diese zeichnen sich vor Weibern in Nichts aus. Dieses denn, ihr athenaischen Männer, dürfen weder wir, [2]) die sich was auch immer zu sein dünken, thun, noch solltet ihr, wenn wir es thun wollten, es zulassen, sondern solltet vielmehr gerade zeigen, daß ihr Lust habet, den, der solche jammerwürdige Stücke aufführt und die Stadt lächerlich macht, weit eher zu verurtheilen, als den, der sich mit Gelassenheit benimmt.

24. Aber auch abgesehen von der Ehre, ihr Männer, dünkt es mir auch nicht einmal gerecht zu sein, den Richter zu bitten und durch Bitten loszukommen, wohl aber ihn zu belehren und zu überzeugen. Denn nicht dazu sitzt der Richter da, um mit dem Rechte eine Gunst zu erzeigen, sondern um nach demselben zu urtheilen,

[1]) Den Ruf des Weisen.

[2]) Die gewöhnliche Lesart ist ὑμᾶς, ihr, paßt aber nicht.

und er hat geſchworen, nicht daß er denen, welchen es ihm etwa beliebt, ſich günſtig erweiſen, ſondern daß er nach den Geſetzen Recht ſprechen wolle. Nicht alſo dürfen weder wir euch gewöhnen, falſche Eide zu thun, noch dürft ihr euch daran gewöhnen laſſen. Denn auf beiden Seiten würden wir da nicht fromm handeln. Muthet mir alſo nicht zu, ihr athenaiſchen Männer, daß ich ſo Etwas vor euch thun ſolle, was ich weder für ſchön noch für gerecht noch für fromm halte, ſowohl überhaupt, als ganz beſonders, beim Zeus! darum, weil ich ja gerade auch wegen Gottloſigkeit von dieſem Meletos da verfolgt werde. Denn wenn ich euch, die ihr eidlich gebunden ſeid, überreden und durch Bitten überwältigen wollte, würde ich euch ja ſittlich lehren, nicht anzunehmen, daß es Götter gebe, und ſo, indem ich mich vertheidige, mich recht eigentlich ſelbſt anklagen, daß ich nicht an Götter glaube. Aber weit gefehlt, daß dem ſo wäre. Denn ich glaube nicht nur an ſie, ihr athenaiſchen Männer, wie Keiner von meinen Anklägern, ſondern ich ſtelle es auch euch und dem Gotte anheim, über mich zu entſcheiden, wie es ſowohl für mich am Beſten ſein wird als auch für euch.

Hier ſchließt die eigentliche Vertheidigungsrede. Es tritt nun eine Pauſe ein, in welcher die Abſtimmung über das Schuldig oder Nichtſchuldig ſtattfindet. Sokrates wird mit ſechs oder ſechzig Stimmen Mehrheit ſchuldig geſprochen. Bei Rechtsfällen nun, in welchen, wie im vorliegenden, durch kein Geſetz die Strafe beſtimmt war, wurde von dem Kläger eine Strafe beantragt, worauf es dem Angeklagten freiſtand, einen Gegenantrag zu ſtellen, die Richter aber einen der Anträge genehmigen, mehren oder mindern konnten. Solch Prozeſſe, bei denen die Strafbeſtimmung dem Richter zukam, wurden ἀγῶνες τιμητοί, ſchätzbare Rechtsſachen genannt, im Gegenſatz von den unſchätzbaren ἀτίμητοι, wo die Strafe geſetzlich beſtimmt war. Meletos trug auf Todesſtrafe an; wenn Sokrates ſeinen Gegenantrag auf Verbannung geſtellt hätte, ſo wären die Richter, wie man glaubte, ſicher darauf eingegangen. Dagegen hatte die Sprache, die er im Folgenden führte und der von ihm geſtellte Antrag die Wirkung, daß der Antrag des Anklägers genehmigt wurde.

Nach der Verurtheilung.

25. Wenn ich nicht ungehalten bin, ihr athenaiſchen Männer, über das, was nun geſchehen iſt, daß ihr mich nämlich für ſchuldig [p. 36] erklärt habet, ſo treffen dafür bei mir viele verſchiedene Gründe zuſammen. Zumal aber iſt das, was geſchehen, mir nicht unverhofft ſo gekommen, ſondern weit mehr wundere ich mich über die Zahl der Stimmen, [1]) die ſich nach beiden Seiten hin ergeben hat. Denn ich meines Theils hätte geglaubt, daß es ſich nicht, um einen ſo kleinen Unterſchied handeln werde, ſondern um einen recht großen. Nun aber wäre ich, wie ſich gezeigt hat, wenn nur drei [2])

---

[1]) Die Abſtimmung geſchah gewöhnlich durch Abgabe von weißen und ſchwarzen (auch ganzen und durchbrochenen) Steinchen, erſtere freiſprechend, die andern verurtheilend, die den Richtern beim Eintreten in den Hof zum Stimmen gegeben wurden. Der entſcheidende Stein wurde in ein kupfernes, der nichts geltende in ein hölzernes Gefäß geworfen. Die Gefäße hießen κάδοι, καδίσκοι, auch ἀμφορεῖς, und zwar jenes κύριος, das gültige, dieſes ἄκυρος, das ungültige. Vgl. Schömann Att. Proc. S. 720 ff. Herm. St. Alterth. §. 143.

[2]) Diogenes (II. 41) erzählt, daß die gegen Sokrates gefallene Mehrheit (ſo allein kann der Ausdruck κατεδικάσθη διακοσίαις ἑβδοήκοντα μιᾷ πλείοσι ψήφοις τῶν ἀπολυουσῶν

Stimmen anders gefallen wären, losgeworden. Zwar dem Meletos gegenüber nun bin ich, wie mir dünkt, auch jetzt losgesprochen

verstanden werden) 281 Stimmen betragen habe. Waren nun — nach der obigen Lesart τρεῖς — zu einer Freisprechung nur drei weitere Stimmen erforderlich, so müßte die für Sokrates gefallene Minderheit entweder 275 oder 276 Stimmen ergeben haben. Denn drei Stimmen weiter für und weniger gegen Sokrates ergab im ersten Falle je 278 für und wider, d. h. Stimmengleichheit, die so viel galt als ein freisprechendes Urtheil, im zweiten Fall 279 für, 278 gegen Sokrates. Die Gesammtzahl der Richter hätte dann 556 oder 557 Personen betragen. — Dieser Zahl steht nun der Umstand entgegen, daß die einzelnen, aus den 5000 Heliasten gebildeten Gerichtshöfe wohl immer so zusammengesetzt waren, daß die Zahl mit 100 theilbar war, unter Zuzählung eines weiteren Mitglieds, so daß ein Hof immer aus 201, 401, 501 u. s. w. bestand. Um diesen Anstand zu beseitigen, nahm man bei Platon die Lesart τριάκοντα, 30, statt der gewöhnlichen τρεῖς, drei auf, indem man glaubte, dadurch einen Hof von solcher Stärke, nämlich 501 Richter, zu bekommen. Allein gewonnen ist damit Nichts. Denn rechnet man nun 281 Stimmen gegen Sokrates, so ergibt sich für ihn die Minorität zu 501 — 281 = 220; zählt man zu diesen 30 Stimmen hinzu, so ergibt sich erst eine Summe von 250 Stimmen für, denen immer noch 251 Stimmen gegen entgegenstanden, es wäre also noch gar keine Freisprechung erfolgt; sondern Sokrates ließe sich bei Platon geradezu einen bedenklichen Rechnungsfehler beigehen, den man nicht dadurch vertuschen kann, daß man sagt, es sei von 30 „eigentlich 31" Stimmen die Rede. Vielmehr müßte man weiter auch das μόναι ändern und τριάκοντα μία lesen. Indessen ist die Lesart τριάκοντα selbst offenbar schon ein Verbesserungsversuch und die schwierigere τρεῖς schon darum vorzuziehen. Auch wäre die Sprache, die Sokrates hier führt, wenn die Differenz der Abstimmung für und wi-

worden, und nicht nur losgesprochen worden, sondern es ist Jedem gewiß so viel klar, daß er, wenn nicht Anytos und Lykon aufgetreten wären, um mich anzuklagen, hätte tausend Drachmen [1]) erlegen müssen, weil er den fünften Theil der Stimmen nicht erlangt hätte. [2])

der die namhafte Zahl von 61 Stimmen betragen hätte, doch sehr unberechtigt, und müßte man sich nur über seine Verwunderung verwundern. Einen anderen Ausgleichungsversuch schlägt Böckh (Süvern Ueb. Aristoph. Wolken S. 88, 2) dadurch vor, daß er bei Diogenes ὀγδοήκοντα in πεντήκοντα, 281 in 251 ändert. Denn wären es 251 Stimmen gegen 245 oder 246 für gewesen und im Ganzen 496 oder 497 Richter; es hätten also zu 501 nur 4 oder 5 gefehlt, die vielleicht zu spät gekommen oder krank geworden wären. Allein diese Auskunft ließe sich ja ebenso gut annehmen, ohne die Lesarten bei Platon und Diogenes zu ändern. Hatten 556 oder 557 Richter gestimmt, so konnten, wenn der Hof 601 Glieder hatte, ebenso gut 44 oder 45 zu spät gekommen oder krank oder vielleicht absichtlich weggeblieben sein. Indessen wurde ohne Zweifel in solchen Fällen die fehlende Zahl von den 1000 Ersatzmännern ergänzt. Annehmbarer ist daher gewiß die andere Vermuthung Böckhs (ebend. S. 88, 1), daß sich die 44 oder 46 Richter des Stimmens ganz enthielten, indem sie ihre beiden Steine, den schwarzen und den weißen, in die ungültige Urne, den ἀμφορεὺς ἄκυρος, legten, wobei denn die Lesarten nicht geändert werden müßten und der Hof aus 601 Richter bestanden hätte.

[1]) 1000 Drachmen sind 413 fl. 18 kr. Der muthwillige Ankläger verlor außerdem das Recht, wieder als Ankläger aufzutreten.

[2]) Fischer's Annahme (Plat. Crit. etc. q. 140), daß jeder der Ankläger $^1/_5$ sämmtlicher Stimmen, alle zusammen also $^3/_5$ gewinnen mußten, wenn er nicht gestraft werden wollte, ist unrichtig. Meletos müßte ja, wenn $^2/_5$ oder 200 Stimmen

26. Es stellt aber nun der Mann gegen mich den Antrag auf Tod. Gut! Ich aber nun, auf was soll ich bei euch meinen Gegenantrag stellen, ihr athenaischen Männer? Offenbar doch auf eine Strafe, wie ich sie verdiene? Wie also? Was verdiene ich zu erleiden oder als Buße zu bezahlen dafür, daß ich mein Leben lang darauf dachte, mir keine Ruhe zu gönnen, sondern unbekümmert blieb um das, um was die Meisten sich kümmern, um Gelderwerb und Hauswirthschaft, um Kriegsämter und Volksrednergeschäfte und andere Aemter, um Eidverbindungen und Parteiungen, wie sie im Staate vorkommen, indem ich in der That mich selbst für zu ehrlich hielt, als daß ich solche Wege gehen mochte, um meine Rettung zu suchen, — daß ich also diesen Weg nicht ging, in dessen Verfolgung ich weder euch noch mir selbst irgend Etwas nütze gewesen wäre, dagegen aber darauf ausging, Jedem in seinem besonderen Leben die größtmögliche Gutthat zu erzeigen, und, wie gesagt, darauf ausging, daß ich Jeden von euch zu bestimmen suchte, ja nicht eher weder um irgend eine seiner eigenen Angelegenheiten sich zu bekümmern, bevor er sich um sich selbst bekümmert hätte, wie er möglichst gut und vernünftig werden könne, noch um die Angelegenheiten des Staats eher als um den Staat selbst, und es also auf die gleiche Weise auch mit den übrigen Angelegenheiten zu halten? Was also verdiene ich dafür, daß ich ein solches Leben führte, zu erleiden? Etwas Gutes, ihr athenaischen Männer, wenigstens wenn der Antrag in Wahrheit nach Verdienst gestellt werden soll, und

vorweg für Anytos und Lykon abgezogen worden wären, dann wirklich gestraft worden sein, da für ihn nur 81 blieben. Nur Sokrates rechnet ins Ungefähre so, daß ohne seine Helfershelfer Meletos allein das erforderliche Fünftheil nicht erlangt hätte. Vor dem Gericht wurde die Klage der Drei nur als Eine zusammengenommen.

zwar so etwas Gutes, wie es sich für mich passen würde. Was paßt sich nun für einen armen Mann, einen Gutthäter, dem es Noth thut Muße zu haben zu eurer Vermahnung? Es gibt Nichts, ihr athenaischen Männer, was da so passend wäre, als daß man einen solchen Mann im Prytaneion versorgt, weit passender wenigstens als wenn Einer von euch mit einem Pferd oder einem Zweigespann oder einem Viergespann in den olympischen Spielen gesiegt hat. Denn Der macht nur daß ihr glückselig zu sein scheint, ich aber, daß ihr es seid, und Der bedarf der Ernährung nicht, ich aber bedarf derselben. Wenn ich also meinen Antrag nach dem Recht auf das, was ich verdiene, stellen soll, so trage ich darauf, [p. 37] an, nämlich auf Versorgung im Prytaneion. [1])

27. Vielleicht nun kommt es euch vor, als spreche ich jetzt nahezu wie vorhin vom Mitleid und von der Bitte um Schonung, nämlich mit allzugroßem Selbstgefühl. Dieß ist aber nicht der Fall, ihr athenaischen Männer, sondern es verhält sich damit vielmehr so. Ich bin überzeugt, daß ich keinem Menschen mit Willen Unrecht thue. Allein euch überzeuge ich davon nicht, denn wir haben uns nur kurze Zeit mit einander besprochen. Ja, wenn es bei

[1]) Prytaneion werden in verschiedenen hellenischen Staaten angeführt. Sie waren gleichsam die Herde des Staatslebens mit dem Dienste der Hestia. Das Prytaneion in Athen, seit Theseus der gemeinsame Mittelpunkt der zu Einem Staat vereinigten Gemeinden, war ein Gebäude nördlich unter der Akropolis, wo die solonischen Gesetze aufbewahrt, und verdiente Bürger gespeist wurden, z. B. Feldherrn, Staatsmänner, olympische Sieger. So wurde Hippokrates dieser Ehre theilhaftig, sie war erblich in den Familien des Harmodios und Aristogeiton, Aristeides u. A. Eine andere Speisung auf Staatskosten fand für die diensthuenden Beamten in der Tholos statt.

euch, wie bei anderen Menschen, [1]) Gesetz wäre, über Tod und Leben nicht blos Einen Tag, sondern mehrere zu Gericht zu sitzen, so hättet ihr, wie ich glaube, euch wohl noch überzeugen lassen. Nun aber ist es nicht leicht, in so kleiner Zeit von so großen Verleumdungen sich zu lösen. Indem ich denn überzeugt bin, daß ich Niemand Unrecht thue, bin ich weit entfernt, gar mir selber Unrecht zu thun, und selber wider mich auszusagen, daß ich etwas Schlimmes verdient habe, und Etwas von dieser Art für mich zu beantragen. Welcherlei Befürchtung sollte mich dazu bestimmen? Etwa ich möchte das, worauf Meletos für mich anträgt, zu erleiden haben, wovon ich doch nicht zu wissen behaupte, weder ob es etwas Gutes noch ob es etwas Schlimmes ist? und statt dessen sollte ich also eines von den Dingen wählen, von denen ich gewiß weiß, daß sie etwas Schlimmes sind und darauf antragen? Etwa Gefängnißstrafe? Und für was soll ich im Gefängniß leben, dienstbar der jedes Mal bestellten Behörde [den Eilfmännern [2])]? Oder eine Geldstrafe, und gefangen zu sitzen, bis ich sie bezahlt habe? Aber Dieses ist für mich dasselbe, wie das, was ich eben sagte; denn ich habe kein Geld, wovon ich sie bezahlen könnte. Oder soll ich wohl auf Verbannung antragen? Denn

[1]) Es bezieht sich dieses auf die Lakedämonier, deren Institutionen Sokrates, Platon, Xenophon auf Kosten der attischen immer gern erhoben. Sie wollten nicht zu rasch Etwas verfügen, was nicht mehr gut zu machen war. Thukyd. I. 132. Plut. Aqophth. Lac. 21.

[2]) Die Eilfmänner, ein Collegium, welche die Gefängnisse zu beaufsichtigen hatte, die Verurtheilten abführte und die Todesurtheile vollstreckte. Sie wurden aus den zehn einzelnen Phylen gewählt und ihnen als Eilfter ein Schreiber beigegeben. Schleierm. u. A. halten τ. ἕνδεκα wohl mit Recht für eine Glosse.

einen Antrag darauf würdet ihr vielleicht gutheißen. Allein eine große Lebensluft müßte ich wohl haben, ihr athenaischen Männer, wenn ich so kurzsichtig wäre, um nicht so viel einzusehen, daß ja ihr schon, die ihr meine Mitbürger seid, es nicht über euch vermocht habet, meine Verkehrsweisen und meine Reden zu ertragen, sondern dieselben euch so lästig und so widerwärtig geworden sind, daß ihr euch jetzt derselben zu entledigen suchet, — und nun sollten Andere sie leichter ertragen können! Weit gefehlt, ihr athenaischen Männer! Das wäre mir nun ein schönes Leben, als ein Mensch in meinem Alter fortgehen, eine Stadt mit der anderen vertauschen und als ein Vertriebener leben zu müssen! Denn das weiß ich recht wohl, wohin ich auch komme, werden mich die jungen Leute reden hören, gerade wie hier. Und wenn ich dieselben abweise, werden sie mich wieder wegweisen, indem sie die Alten dazu bereden; wenn ich sie aber nicht abweise, so werden es ihre Väter und Angehörigen eben um ihretwillen thun.

28. Vielleicht möchte nun wohl Einer sagen: „Soll es dir denn aber nicht möglich sein, Sokrates, schweigend und Ruhe haltend zu leben, wenn du von uns fortgehst?“ Am allerschwersten nun ist es hierin Manche von euch zu überzeugen. Denn wenn ich sage, daß Dieses dem Gott ungehorsam sein hieße, und daß es mir aus diesem Grund unmöglich sei Ruhe zu halten, so werdet ihr [p. 38] mir nicht glauben, wie wenn ich es nicht ernstlich meinte. Und hinwiederum wenn ich sage, daß das ja das größte Gut für den Menschen sei, jeden Tag über die Tugend Unterredungen zu pflegen und über andere Gegenstände, über welche ihr mich reden und mich selbst und Andere prüfen höret, ein Leben ohne Prüfung aber für einen Menschen gar kein Leben sei, so werdet ihr mir Dieses, wenn ich es sage, noch weniger glauben. Dem aber ist also, wie ich sage, ihr Männer, es aber glauben zu machen ist nicht

leicht. Zudem bin ich auch nicht gewöhnt, von mir zu glauben, ich habe irgend etwas Uebles verdient. Wenn ich denn Geld besäße, so würde ich für mich auf eine so hohe Geldstrafe antragen als ich etwa bezahlen könnte. Denn das brächte mir keinen Schaden. Nun aber — ich hab' eben keines, es wäre denn, daß ihr gerade so viel als ich bezahlen könnte mir zuerkennen wolltet. Ich könnte euch aber vielleicht eine Mine Silber bezahlen. Und auf so viel trage ich also an. Platon aber hier, ihr athenaischen Männer, und Kriton und Kritopulos und Apollodoros verlangen, ich solle auf dreißig Minen antragen; sie wollen Bürgschaft leisten. Ich trage also auf diese Summe an; diese aber werden euch sichere Bürgen für das Geld sein.

Hier tritt wieder eine Pause ein, in welcher die Richter das Straferkenntniß fällen. Der stolze, und das Maß seiner Stellung einer geordneten Gerichtsbehörde gegenüber überschreitende Ton des Sokrates und der von ihm gestellte Antrag hatte die Folge, daß auch von der wohlgesinnten Minderheit noch 80 weitere Stimmen gegen ihn fielen, und er sonach mit einer Mehrheit von 361 Stimmen zum Tode durch Gift verurtheilt wurde. Die Minderheit belief sich also hier, die Lesart τρεῖς (§. 25) und den Hof zu 557 Heliasten (nicht 556, da es wohl jedenfalls immer eine ungerade Zahl war) angenommen, auf 194 bei 501 Richtern und der Lesart τριάκοντα auf 140. Nach dem Todeserkenntniß läßt Platon den Sokrates bis zu seiner Abführung im Folgenden noch einmal das Wort ergreifen.

Nach Fällung des Todesurtheils.

29. Eine kleine Spanne Zeit ist es, ihr athenaischen Männer, um deren Willen ihr von denen, welche unsere Stadt lästern

wollen, den Ruf und die Beschuldigung ernten werdet, daß ihr einen weisen Mann, den Sokrates, getödtet habet. Denn gewiß werden die, die euch schmähen wollen, nun behaupten, daß ich weise sei, wenn ich es gleich nicht bin. Hättet ihr nur noch eine kleine Weile zugewartet, so wäre es euch von selbst ohne euer Zuthun geworden. Denn ihr sehet ja mein Alter, daß es schon weit im Leben voran, daß es dem Tode nahe ist. Ich sage Dieses aber nicht zu euch Allen, sondern nur zu denen, welche mich zum Tode verurtheilt haben. Zu eben diesen aber sage ich noch Folgendes:

Ihr seid vielleicht der Meinung, ihr Männer, ich sei deßwegen verloren gewesen, weil es mir an solchen Gründen, durch die ich euch hätte überzeugen können, gemangelt habe, selbst wenn ich der Meinung gewesen wäre, es sei mir in Thun und Reden Alles erlaubt, um nur der Verurtheilung zu entgehen. Weit gefehlt! Allerdings bin ich verloren gewesen, weil es mir gemangelt hat, aber nicht an Gründen, sondern an Keckheit oder Unverschämtheit und an der Geneigtheit, solche Dinge zu euch zu reden, wie ihr sie freilich wohl am Liebsten hättet hören mögen, daß ich nämlich gejammert und wehe geklagt und viel Anderes gethan und geredet hätte, was meiner, wie ich behaupte, unwürdig wäre, wie ihr es nun aber einmal gewöhnt seid von Anderen zu hören. Aber weder vorhin war ich der Meinung der Gefahr wegen irgend etwas Unedles vollbringen zu dürfen, noch gereut es mich jetzt, mich in dieser Weise vertheidigt zu haben; sondern weit lieber will ich auf diese Art mich vertheidigt haben und sterben, als auf jene und leben. Denn weder vor Gericht noch im Kriege darf ich, so wenig als irgend ein Anderer, [p. 39.] darauf denken, nur Alles zu thun, um dem Tode zu entgehen. Denn auch in den Schlachten zeigt es sich oft deutlich, daß Einer dem Sterben wohl entgehen könnte, wenn er entweder die Waffen wegwerfen, oder mit Bitten sich an die Verfolgenden

wenden würde. Auch noch viele andere Mittel und Wege gibt es in jeder Gefahr, um dem Tode zu entgehen, wenn Einer nur die Keckheit hat, in seinem Thun und Reden sich Alles zu erlauben. Nein, nicht eben das dürfte schwer sein, ihr Männer, dem Tode zu entgehen, wohl aber weit schwerer, der Schlechtigkeit; denn sie läuft schneller als der Tod [1]). Und so bin zwar auch ich jetzt als ein langsamer und alter Mann doch von ihm, dem noch langsameren, ergriffen worden, dieser aber, mein Ankläger, als starke und rasche Leute von dem noch Schnelleren, der Schlechtigkeit. Und so gehe ich zwar jetzt von hinnen, von euch des Todes schuldig erklärt; diese aber von der Wahrheit schuldig gesprochen der Nichtswürdigkeit und Ungerechtigkeit. Und ich meines Theils beharre bei diesem Erkenntniß, und diese nicht minder. Nun, es mußte vielleicht auch wohl also gehen; und ich denke, daß es so ganz recht ist.

30. Was aber nun nach diesem kommen wird, das verlangt mich noch euch, die ihr gegen mich gestimmt habet, zu prophezeien. Denn schon befinde ich mich ja da, wo die Menschen vorzugsweise prophezeien, wenn sie nämlich im Begriffe sind zu sterben [2]). Ich sage euch nämlich, ihr Männer, die ihr mich hingerichtet habt, daß alsbald nach meinem Tode eine Strafe, und zwar eine viel schwerere,

[1]) Man findet hier eine Anspielung auf Hom. Odyss. VIII. 329.

[2]) Es war ein verbreiteter Glaube bei den Alten, daß die Seele beim Herannahen des Todes in die Zukunft schaue und daher die Sterbenden oft weissagen. So prophezeit Patroklos dem Hektor den Tod durch die Hand des Achilleus, Hektor im Sterben den des Achilleus. Hom. Il. XVI. 852. XXII. 358. Vgl. Cic. Divin I. 30. Wie sich Sokrates selbst mit einem sterbenden Schwan in diesem Sinne vergleicht, s. Phaidon §. 77.

über euch kommen werde, beim Zeus, als die Hinrichtung ist, die ihr über mich verhängt habet. Denn jetzt habt ihr dieses gethan in der Meinung, ihr werdet nun davon los werden, über euer Leben Rechenschaft geben zu müssen. Es wird euch aber ganz das Gegentheil davon begegnen, wie ich behaupte. Es wird nur desto Mehrere geben, die euch zur Rechenschaft ziehen, welche ich bis jetzt zurückgehalten habe, und die ihr nur nicht bemerkt habet. Und um so beschwerlicher werden sie sein, je jünger sie sind, und ihr werdet nur um so verdrießlicher werden. Denn wenn ihr glaubet, ihr könnet dadurch, daß ihr die Leute hinrichtet, Jemand davon abhalten, euch zu schmähen, wenn ihr nicht recht lebet, so urtheilet ihr nicht richtig. Denn eine solche Abhilfe ist ja weder recht möglich, noch ist sie edel. Vielmehr die edelste und leichteste ist jene, nicht die Anderen zu verletzen, sondern sich selbst darauf einzurichten, daß man so gut als möglich werde. Mit dieser Weissagung also scheide ich von euch, die gegen mich gestimmt haben.

31. Mit denen aber, welche für mich gestimmt haben, möchte ich wohl noch gerne über das, was sich hier zugetragen hat, reden, so lange die Beamten [1]) noch beschäftigt sind, und ich noch nicht dahin gehe, wo ich, wenn ich hinkomme, sterben muß. Haltet denn, ihr Männer, noch so lange bei mir aus! denn Nichts hindert uns ja, so lange es erlaubt ist, uns noch mit einander zu unterhalten. [p. 40.] Denn euch, als denen, die freundlich gegen mich gesinnt sind, will ich erklären, was das, was mir heute widerfahren ist, zu bedeuten habe. Mir ist nämlich, ihr Richter, — denn euch dürfte ich wohl den rechten Namen geben, wenn ich euch Richter nenne, — etwas Wunderbares zu Theil geworden. Die mir gewöhnlich eigene Weissagestimme, die des Daimonischen nämlich, hat sich während

[1]) Die Eilfmänner.

meiner ganzen früheren Lebenszeit immer gar häufig gezeigt, und hat mir in gar geringfügigen Dingen entgegen gestanden, wenn ich im Begriff war, Etwas nicht auf die rechte Art auszuführen. Nun aber ist mir, wie ihr ja selbst sehet, das widerfahren, was wohl Mancher für das äußerste der Uebel halten dürfte und was auch allgemein dafür gilt. Dennoch hat mir weder als ich diesen Morgen von Hause weggieng, das Zeichen des Gottes entgegen gestanden, noch als ich hieher zur Gerichtsstätte heraufkam, noch irgend einmal in meiner Rede, wenn ich im Begriff war, Etwas zu sagen; während es mich doch bei anderen Reden oft und viel mitten im Reden zurückgehalten hat. Heute aber hat es mir nirgends bei dieser Verhandlung weder bei irgend einem Thun noch einer Rede entgegen gestanden. Was soll ich nun als Ursache hievon ansehen? Ich will es euch sagen. Es will mir nämlich fast scheinen, als ob das, was mir da widerfahren ist, etwas Gutes sei, und es ist nicht wohl möglich, daß wir die richtige Ansicht haben, wenn wir glauben, das Todtsein sei ein Uebel. Ein großer Beweis ist mir dafür geworden. Denn es ist nicht wohl möglich, daß mir das gewohnte Zeichen nicht entgegengestanden hätte, wenn ich nicht im Begriff gewesen wäre, etwas Gutes auszuführen.

32. Wir wollen es aber auch in folgender Weise bedenken, wie viele Ursache wir haben zu der Hoffnung, daß es etwas Gutes sei. Das Todtsein ist nämlich Eines von Beiden: entweder besteht es darin, daß der Todte gleichsam Nichts ist und keine Empfindung von irgend Etwas mehr hat, oder es geht dabei, nach dem was man gewöhnlich sagt, mit der Seele eine Versetzung und Uebersiedelung von ihrem Aufenthalt hienieden nach einem anderen Aufenthaltsort vor. Gesetzt nun, es wäre keine Empfindung mehr vorhanden, sondern nur gleichsam ein Schlaf, in welchem der Schläfer Nichts, auch nicht einmal ein Traum, wahrnimmt, so wäre ja wohl der

Tod ein wunderbarer Gewinn. Denn ich glaube, daß, wenn Einer diejenige Nacht, in welcher er so geschlafen hat, daß er nicht einmal einen Traum wahrnahm, aussuchen und nun die übrigen Nächte sowohl als Tage seines Lebens dieser Nacht gegenüber halten und dann nach eifriger Erwägung sagen sollte, wie viele Tage und Nächte er besser und angenehmer als diese Nacht verlebt habe in seinem Leben, — ich glaube, nicht etwa nur der gemeine Mann, sondern der große König selbst würde finden, daß diese Nächte, verglichen mit den übrigen Nächten und Tagen, leicht zu zählen wären. Wenn nun der Tod so beschaffen ist, so nenne wenigstens ich ihn einen Gewinn. Denn die ganze künftige Zeit ist ja da offenbar Nichts weiter [1]) als Eine Nacht. Ist dagegen der Tod so viel als eine Auswanderung von hienieden an einen anderen Aufenthalt, und ist das wahr, was man sagt, daß also die Todten alle dort sind, was für ein größeres Gut möchte es da geben als dieses, ihr Richter? Denn wenn Einer nun im Hades angelangt, und erlöst von diesen, [p. 41.] die da sagen, sie seien Richter, die wahrhaftigen Richter finden wird, von denen man sagt, daß sie dort richten, den Minos [2]) und Rhadamanthys und Aiakos und Triptolemos und andere Halbgötter, so viele deren in ihrem Leben sich als gerecht bewährt haben, sollte es um die Auswanderung da wohl etwas Schlechtes sein? Oder

[1]) And. um Nichts länger.

[2]) Der Mythus von den Todtenrichtern ist nachhomerisch. Minos, König von Kreta, Sohn des Zeus, ist Vorstand des Gerichts, der in zweifelhaften Fällen entscheidet; Rhadamanthys, sein Bruder richtet die Menschen aus Asien, Aiakos, Sohn des Zeus, König von Aigina, die aus Europa, vgl. Plat. Gorg. p. 523. Triptolemos, Sohn des Königs Keleos von Eleusis, Stifter der eleusinischen Mysterien, findet sich sonst nicht in der Zahl der Todtenrichter. Die attische Sage gesellte ihn denselben erst in Platon's Zeit bei.

ferner mit Orpheus [1]) zusammenzukommen, und mit Musaios und Hesiodos und Homeros, um welchen Preis würde wohl Mancher unter euch das erkaufen? Denn ich will gerne oftmals des Todes sein, wenn Dieses wahr ist. Wäre es ja doch für mich gerade ein wunderbares Leben dort, wenn ich den Palamedes [2]) und Aias [3]), des Telamon Sohn, träfe, und wenn noch sonst einer der Alten durch einen ungerechten Richterspruch gestorben ist. Wie ich meine, sollte es nicht eben unerfreulich für mich sein, meine Leiden den ihrigen gegenüber zu halten. Ja, und was noch das Größeste wäre, sein Leben damit hinzubringen, daß man die dort ebenso ausfragt und ausforscht, wie die hier, wer von ihnen weise ist und wer sich zwar einbildet zu sein, es aber nicht ist! Um welchen Preis möchte

[1]) Orpheus und Musaios die hochberühmten mythischen und mystischen Dichter, Seher und Priester, werden gern zusammengenannt, dieser auch als Jenes Sohn bezeichnet.

[2]) Palamedes, der tausendkünstlerische (vgl. Phaidr. §. 97) nachhomerische Heros. Odysseus im Verein mit Agamemnon und Diomedes, auf sein Ansehen und sein Verdienst eifersüchtig, klagten ihn, mittelst eines falschen Briefs des Priamos, den sie mit einer Summe Geldes in seinem Zelt zu verstecken wußten, des Verraths an, und durch dieß in seinem Zelt Gefundene scheinbar überwiesen, wurde er von dem Heere gesteinigt. Die Behandlung seiner Anklage und Vertheidigung war eine den Sophisten damals sehr geläufige Uebung. Vgl. was Xenophon über seine Mörder sagt (v. d. Jagd I. 11). Sokrates vergleicht sich auch in der Apologie Xenophons mit ihm (§. 26). Ueber das, was Diogenes (II. 44) von der Beziehung erzählt, welche die Euripideische Tragödie Palamedes auf den Tod des Sokrates enthalten habe, vgl. Einl. S. 675 mit Anm. 4.

[3]) Aias, in der Bewerbung um die Waffen des Achilleus von den Hellenen gegen Odysseus zurückgesetzt, stürzte sich in sein eigenes Schwert.

wohl Mancher, ihr Richter, es erkaufen, den, der das große Heer nach Troja geführt hat, auszufragen, oder den Odysseus, oder den Sisiphos [1]), oder noch tausend Andere, sowohl Männer als Frauen, die man nennen könnte? mit welchen dort sich zu unterreden und zusammen zu sein und sie auszufragen, wohl ein ganz unaussprechliches Glück sein müßte. Denn sicher tödten wenigstens die dort nicht deßhalb. Denn nicht nur in anderen Beziehungen sind die dort glücklicher als die hier, sondern sie sind auch für alle Zeit unsterblich, wenn anders das, was man sagt, wahr ist.

33. So müsset denn auch ihr, ihr Richter, in guter Hoffnung leben hinsichtlich des Todes, und Eines als wahr bedenken, nämlich das, daß es für einen guten Mann kein Uebel gibt weder im Leben noch im Tode, und daß auch die Götter um die Angelegenheiten eines Solchen nicht unbekümmert sind. Auch die meinigen jetzt haben sich nicht von Ungefähr so gestaltet, sondern so viel ist mir klar, daß jetzt zu sterben und erlöst zu sein von des Lebens Beschwerden, für mich das Beste sei. Deßwegen hat mich auch das Zeichen nirgends abgemahnt, auch hege ich meines Theils gegen diejenigen, welche gegen mich gestimmt haben, wie gegen meine Ankläger, gar keinen Groll. Obgleich sie nicht in dieser Meinung gegen mich stimmten und mich anklagten, sondern weil sie sich einbildeten, mir zu schaden. Darüber verdienen sie getadelt zu werden. Indessen habe ich noch folgende Bitte an sie. An meinen Söhnen, wenn sie herangewachsen sind, möchtet ihr euch, ihr Männer, damit

[1]) Sisyphos, Sohn des Aiolos, Erbauer von Korinth, durch seine List bekannt. Er muß im Hades unaufhörlich einen immer wieder herabrollenden Fels den Berg hinanwälzen zur Strafe für seine Götterverachtung oder seine Grausamkeit gegen Fremde, die er auf der Reise durch herabgewälzte Felsen tödtete, oder was sonst.

rächen, daß ihr ihnen gerade eben das zu Leide thuet, was ich euch zu Leide gethan habe. Wenn es euch nämlich dünkt, daß sie um Geld oder sonst Anderes sich eher bekümmern, als die Tugend, und wenn sie Etwas zu sein sich bedünken, während sie Nichts sind, so schmähet sie ebenso, wie ich euch, darüber, daß sie nicht um das, um was sie sollten, sich bekümmern und Etwas zu sein sich einbilden, während sie doch nichts würdig sind. Und wenn ihr das thut, so wird mir selbst sowohl als meinen Söhnen Gerechtes [p. 42] von euch widerfahren.

Doch es ist jetzt Zeit von hinnen zu gehen, für mich, um zu sterben, für euch, um zu leben. Wer aber von uns Beiden zum besseren Theil gelangt, das ist Jedem verborgen außer dem Gott.

Kriton.

Einleitung.

Das zweifelnde, halb geringschätzige Urtheil Schleiermacher's [1]) über diesen Dialog beruht darauf, daß derselbe keinen philosophischen Zweck, keine Untersuchung der einschlagenden Begriffe Recht, Gesetz und Vertrag enthalte. Es beruht auf der Voraussetzung, als ob die Arbeiten Platon's einzig nach dem Maßstab seiner speculativen Bestrebungen und Erzeugnisse gemessen und hierin das ausschließliche Motiv seines schriftstellerischen Wirkens gefunden werden müsse. Dieser Voraussetzung widerspricht das thatsächliche Vorhandensein theils von solchen platonischen Schriften, welche diesem Gesichtspunkt geradezu widerstreben und gerade auf eine geistige Potenz in der Organisation des platonischen Genius hinweisen, die in einer ganz andern Richtung, als in der philosophischen Speculation ihre Be-

[1]) Platon's W.W. I. 2. S. 233 ff.

thätigung suchte, theils von solchen, bei denen neben dem philosophischen Interesse noch dieses andere mit einer Stärke auftritt, daß es mindestens jenen das Uebergewicht streitig macht. Dieses Interesse ist der Illustration der Persönlichkeit des Sokrates, das besonders in der dramatischen Composition, wie in der Wahl von Situationen auftritt, welche für das Leben des Sokrates unter seinen Schülern und Zeitgenossen, wie für die Evolution seiner geistigen Persönlichkeit die Bedeutung charakteristischer Zeichnung haben, und welches das doctrinäre, philosophische Element noch in so ungelöster Verbindung mit der Persönlichkeit des Sokrates erhält, daß die Doctrin nur als eine Ausstrahlung dieser Persönlichkeit, nur in so weit auftritt, als diese zugleich als ethisches Ideal erscheint. Jedes der hieher gehörigen Werke weist auf ein Moment persönlichen Seins und Wirkens des Sokrates von charakteristischer Bedeutung, beurkundet noch als vorherrschend die poetische Productivität Platon's und trägt diesen Zweck verherrlichender Charakteristik als Hauptzweck und Selbstzweck in sich. Eine in sich abgerundete Gruppe dieser Zeichnung bilden die Momente der Katastrophe des sterbenden Sokrates, wie sie sich in der Apologie, dem Kriton und Phaidon aneinander reihen, während wir z. B. den Euthyphron nicht hieher rechnen, sofern in demselben dieses persönliche Interesse gegen das doctrinäre wesentlich abgeblaßt ist.

Störend ist es daher auch für das anziehende Gemälde, welches Platon in dieser kleinen Schrift entwirft, wenn man

derselbe, wie Steinhart [1]) thut, die Tendenz unterlegt, einen Schatten wieder wegzuwischen, welchen die Erklärungen des Sokrates in der Apologie über die Gründe seiner Enthaltung von Staatsämtern auf sein politisches und patriotisches Benehmen werfen sollen, nämlich ihm den Namen eines guten Bürgers zu retten, den er dort gewisser Maßen Preis gegeben habe. Jedenfalls ist diese Motivirung der Entstehung des Kriton *grundlos*. Denn jene Erklärungen dürfen doch nicht so einseitig aus dem Zusammenhang der Apologie herausgerissen werden; sie haben an dem Nachweis des Sokrates über die pflichtmäßige Treue, mit der er seine Bürgerpflichten im Krieg und auf dem Markt erfüllt habe, ihre völlig genügende Ergänzung in der Apologie selbst. Die Erhaltung des Sokrates von Staatsgeschäften kann nach seinem eigenen Sinn doch nur dahin verstanden werden, daß er keinen Beruf in sich fühlte, eine *hervorragende* politische Rolle zu spielen und keine *Staatsämter suchte*, und sofern vernünftigerweise kein Gesetz gebieten konnte, daß jeder Athener dieses Beides erzwecken müsse, um ein guter Bürger zu sein, blieb Sokrates in keiner Weise unter der Linie der Bürgerpflicht; denn wo ihn diese rief, unterzog er sich selbst amtlicher Wirksamkeit und wirklich in hervorragender Weise. Auch was er an der herrschenden Demokratie tadelte, betraf, richtig aufgefaßt, keineswegs die in Athen seit alter Zeit bestehenden Grundzüge der Staatsordnung, sondern nur die

[1]) Steinhart zu Müllers Uebers. II, S. 291 ff.

neoterischen und unvernünftigen Auswüchse der einseitigen demokratischen Entwicklung seit Perikles, z. B. die Wahl der Archonten durch's Loos, statt nach der Würdigkeit; und so, wie er seine politische Mission nach Xenophon und der Apologie selbst darin fand, die Jugend in den strengen althellenischen Grundsätzen des bürgerlichen Lebens, der Tugend und Gerechtigkeit zu erziehen, konnte er unmöglich zu der Besorgniß Anlaß geben, daß er in seinen Jüngern Gleichgiltigkeit gegen die Staatsgesetze und Verachtung derselben erzeuge. Die Apologie konnte unmöglich für ihre Leser ein Bedürfniß erzeugen, den politischen Charakter des Sokrates noch besonders gerechtfertigt zu sehen. Der Kriton aber trägt ein so volles und reines Maaß formeller Schönheit und inhaltlichen Selbstzwecks in sich, daß die Bedeutung der Schrift durch Einmischung einer solchen gesuchten Tendenz nur leiden müßte.

Der Schwerpunkt dieser Bedeutung ist einzig darin zu suchen, daß Platon in einer gewissen Epoche seiner schriftstellerischen Thätigkeit sich die Aufgabe stellte, in einer Reihe von künstlerischen Gebilden die Persönlichkeit des Sokrates zu verherrlichen. Schildert er aus der Zeit seiner Katastrophie in der Apologie des Sokrates vor Gericht, im Phaidon den sterbenden Meister, so tritt nun zwischen Beide im Kriton das Bild des Gefangenen, der mit doppeltem Gesichte rückwärts und vorwärts schauend, die Continuität jener beiden Bilder vermittelt: — rückwärts, indem er die wohlmeinende Absicht seiner Freunde, ihn zu flüchten, als

eine sittliche Versuchung abweist, und wie in der Apologie sein öffentliches und praktisches, so im Kriton sein eigenstes, persönliches Leben ganz unter das Recht der sittlichen Macht des Gesetzes stellt, und so durch eine consequente, klar gedachte Willensthat dem gemeinen Urtheil der Menschen gegenüber als ein harmonisches Ganzes abschließt, — vorwärts, indem er nach überwundener letzter Versuchung, nach dieser sittlichen Losreißung von sich selbst, sich zu dem Bewußtsein erhebt, eines freundlichen Eintritts in die Ordnung des jenseitigen Lebens versichert zu sein, in dessen ganzer Beleuchtung denn der Sokrates im Phaidon steht. Die eigentliche Aufgabe unseres Gesprächs ist daher nicht die Darstellung des sittlichen Verhältnisses des einzelnen Staatsbürgers zum Staate und zu den Gesetzen des Staates, sondern die Zeichnung desjenigen Momentes in der Katastrophe des Sokrates, in welchem er den praktischen Lebensbeziehungen sich vollends entwindend, auf die Höhe der Betrachtung sich erhebt, welche die Basis der Verhandlungen im Phaidon bildet.

Das persönliche und künstlerische Interesse überwiegt unbedingt das wissenschaftliche, die Darstellung ist ganz nur in der plastischen Form der idealen Persönlichkeit gegeben. Schon die Scene im Gefängniß, das Bild des gefesselten Sokrates, sein Schlafen und Erwachen, das noch fast nächtliche Schweigen des frühesten Morgens, dann die Reden über die Ankunft des delischen Schiffes und das göttliche Traumgesicht des Sokrates, der brave, biedere Kriton mit den im Hintergrund weilenden Freunden, Simmias und Kebes, —

alle diese Züge sind offenbar berechnet, nicht einen doctrinären Schulzweck zu verfolgen, sondern der Schrift den Charakter künstlerischer Plastik zu geben. Dieselbe Bedeutung hat die sinnvolle, gar nicht wissenschaftlich gehaltene Personification der Gesetze, deren Sprache durchaus nur an die Person des Sokrates sich richtet, und in denen sich ihm gleichsam die sittliche Macht, der sein verl btes Leben gehört, persönlich vergegenwärtigt, um sich mit ihr erst ins Reine zu setzen, und dann den Gesetzen der Unterwelt sich zuzuwenden, die als die sittliche Macht, der sein Leben nun angehört, gleichsam im Hintergrunde aufziehen. Ebenso ist die keineswegs, wie Steinhart [1]) sich ausdrückt, hofmeisternde, sondern mit der ganzen Berechtigung der Pietät sich entwickelnde, die sich darbietenden praktischen Gesichtspunkte ebenso klar und warm als umfassend betrachtende Sprache des Kriton beschaffen, und so energisch Sokrates die dadurch geschaffene Collision durch Einführung der Instanz jener sittlichen Mächte löst, so schön tritt die Wirkung seiner Rede auf die Person des Kriton hervor, in dem Schlußwort desselben, daß er Nichts mehr zu sagen wisse. Was liegt hierin Anderes, als der schöne, die Ebenmäßigkeit der bezeichneten Tendenz des Gesprächs vollendete Zug, daß, wie Sokrates, so auch seine Schüler nun den Standpunkt gewonnen haben, auf welchem im Leben und Thun des Sokrates für sie kein Räthsel mehr ist, seine ganze Persönlich-

[1]) Steinhart a. a. O. S. 297.

keit abgeschlossen und durchsichtig vor ihnen liegt, gereinigt von jedem störenden und bedrückenden Zug der gemeinen Lebensinteressen, ein vollkommenes, consequentes sittliches Ideal, das nun auch seiner metaphysischen Verklärung (vgl. den Phaidon) sicher ist.

Daß dem Gespräch ein wirkliches Factum zu Grunde liege, ist nicht wohl zu bezweifeln. Platon selbst läßt den Sokrates im Phaidon [1]) noch einmal darauf anspielen, und Diogenes [2]) erzählt, eigentlich sei es Aischines gewesen, der den Sokrates zur Flucht habe bereden wollen, und Platon habe nur aus Abneigung gegen diesen und den Freund desselben, Aristippos, an seiner Stelle den Kriton gesetzt. Es mag diese Notiz gerade so viel historischen Werth haben, als die Hypothese Schleiermacher's [3]), daß Platon bei diesem Flüchtungsvorhaben nur Ausländer und den Kriton, der ein Altersgenosse des Sokrates, vielleicht auch bald nach diesem gestorben sei, als betheiligt nenne, um die anderen Freunde des Sokrates nicht in Verlegenheit zu bringen. Eine Verfolgung hatten auf das hin, was im Kriton ausgeführt ist, die betheiligten Personen gewiß nicht zu fürchten, auch wenn sie Platon beim rechten Namen nannte. Dagegen liegt es in der Natur der platonischen Dramatik, daß die Cha-

[1]) Phaidon § 109. vgl. Xenoph. Apol. §. 23. Plut. adv. Colot. c. 32.

[2]) Diog. Laert. nach einer Angabe des Epikureers Idomeneus II. 7. §. 60. vgl. III. §. 36.

[3]) Schleierm. a. a. O. S. 236.

raktere der Personen, in deren Umgebung Platon den Sokrates einführt, sich für dieselbe so zu sagen typisch fixirten, und daß von ihnen sich sonach der treue, praktische Kriton am Besten dafür eignete, die Maximen zu vertreten, auf deren Grund Sokrates zur Flucht überredet werden wollte. Ganz in demselben Charakter finden wir ihn im Phaidon wieder als den praktischen, sorglichen Freund, und von Interesse ist es, seine Zeichnung im Euthydemos zu vergleichen.

Für eine Bestimmung der Abfassungszeit bietet sich kein Anhaltspunkt dar. Wenn die Ansicht Schleiermacher's gegründet wäre, daß die Schrift eine möglichst treue Reproduction des bei dem Flüchtungsversuch wirklich gepflogenen Gesprächs enthalte, so würde die Conception derselben unmittelbar in die Sterbezeit des Sokrates gesetzt werden müssen. So sokratisch aber auch die Gedanken über die unbedingte Berechtigung der Gesetze gegen das individuelle Leben sind, so ist doch die Verarbeitung derselben in dieser Schrift so frei, die Persönlichkeit des Sokrates so ideal gehalten, daß die Annahme einer gewissen Zeitferne, bei welcher der künstlerischen Reproduction der geeignete Spielraum gegeben war, sich nahe legt. Der Zusammenhang, in welchem der Kriton mit der Apologie und dem Phaidon steht, ist zunächst nur ein sachliches Zeugniß für die Zusammengehörigkeit von drei schriftstellerischen Problemen, die sich Platon gestellt hatte, ohne daß darum das zeitliche Verhältniß dieser einzelnen Schriften nach Jahren bestimmt werden kann. Nur ist wohl anzunehmen, daß er vor dem Phaidon geschrieben

ward. Hermann und Steinhart [1]) setzen ihn in nächste Beziehung zum Gorgias, indem sie im Kriton die Basis der Begriffsentwicklung von Gerecht und Ungerecht finden, welche im Gorgias ausgeführt wird, zu welchem der Kriton in ähnlicher Weise, wie der Laches zum Protagoras sich als Vorläufer verhält. Indessen könnte man eben so gut umgekehrt sagen, daß die Klarheit und Festigkeit, womit Platon im Kriton den Grundsatz der unbedingten Verwerflichkeit alles Unrechthandelns dem Sokrates als praktische Maxime für seinen Fall in den Mund legt, die dialektische Ausführung, durch die er im Gorgias denselben für das ethische Bewußtsein feststellt, voraussetze, daß der Kriton eine Anwendung der im Gorgias errungenen Anschauung enthalte, wonach es besser sei, Unrecht zu leiden als zu thun. Die Gründe, durch welche Ast [2]) die Unächtheit der Schrift zu beweisen suchte, haben längst ihre Würdigung gefunden.

[1]) Herm. Gesch. d. Platon. Philos. I. S. 474. Steinhart a. a. O. S. 303.

[2]) Ast Plat. Leb. u. Schr. S. 492 ff.

Inhalt.

Sokrates erwacht im Gefängniß und findet den Kriton neben ihm sitzen. Auf seine Frage, was ihn zu so frühem Besuche veranlasse, theilt dieser ihm die Nachricht mit von der bevorstehenden Ankunft des delischen Schiffes, nach welcher die Hinrichtung des Sokrates vor sich gehen sollte. Aus einem Traumgesichte, das Sokrates gehabt hatte, schließt derselbe, daß diese sich noch um einen Tag weiter verschieben werde (§. 1. 2). Hierauf fordert Kriton den Sokrates auf, sich zu retten, indem man sonst glauben werde, er und seine Freunde haben das Geld, das seine Flucht kosten würde, nicht aufwenden wollen. Ohne auf die Erwiderung des Sokrates, daß man sich um die Meinung der Menge nicht kümmern dürfe, näher einzugehen, versichert er ihn, daß das nöthige Geld bereits vorhanden sei, und er z. B. in Thessalien die beste Aufnahme finden werde (§. 3. 4). Sodann hält er ihm die Pflicht vor, seiner Familie den Vater zu erhalten, der sich ein Mann nicht entziehen dürfe, und seine Freunde nicht dem Vorwurf auszusetzen, daß sie ihn schmählich Preis gegeben haben. Zeit sei keine zu verlieren (§. 5).

Sokrates erwidert nun, daß er auch in seiner jetzigen Lage nur den Grundsätzen folgen könne, die er immer als die richtigen erkannt habe. In dieser Hinsicht zeigt er zuerst, daß man nicht die Meinung der Menge, sondern nur die der Sachverständigen berücksichtigen dürfe, und daß, wie man hinsichtlich des Leibes dem, der wisse, was ihm zuträglich sei, folge, man ebenso hinsichtlich der Seele nur nach dem sich richten dürfe, welcher wisse, was gerecht, schön, gut sei, selbst wenn das

Leben dabei Gefahr laufe, da das höchste Glück nicht sei zu leben, sondern gut, d. h. gerecht, zu leben (§. 6. 7. 8).

Hiernach stellt Sokrates die Frage so: ob es gerecht von ihm gehandelt wäre, wenn er ohne Erlaubniß der Athener sein Leben durch Flucht retten wollte (§. 9)? Er leitet die Untersuchung durch den Satz ein, daß man schlechterdings Unrecht nicht thun dürfe, auch nicht einmal zur Vergeltung oder zur Abtreibung von Unrecht, das man leide (§. 10). Eine ungerechte Handlung aber sei es, wenn man eingegangenen Verpflichtungen untreu werden wolle (§. 10. 11).

In solchen Verpflichtungen aber, in einem Verhältniß des Vertrags stehe er zu den Gesetzen und dem Staate der Athener, ein Satz, den er nun von den persönlich eingeführten Gesetzen darlegen läßt. Seine Flucht wäre eine Vernichtung der Gesetze, welche die Vollziehung seiner gerichtlichen Verurtheilung fordern (§. 11).

Die Einwendung, daß dieses Urtheil ein ungerechtes sei, kann Nichts dagegen gelten; denn

1) den Gesetzen, als den Quellen der größten sittlichen Güter, stehe der Einzelne in einem Verhältnisse der Pflicht des Gehorsams gegenüber, die es so wenig und noch weniger gestatte, sich ihren Verfügungen zu entziehen, als denen der Aeltern, oder gar Gewalt gegen sie zu gebrauchen (§. 12).

2) die Gesetze stellen es Jedem frei, dem es nicht in Athen gefällt, anderswo sich niederzulassen; wer bleibe, verpflichte sich zum Gehorsam, den zu verweigern ein mehrfaches Unrecht sei (§. 13).

3) Ganz besonders habe aber Sokrates dieses Pflichtverhältniß eingegangen, indem er Athen fast niemals verlassen, in seinem Prozesse selbst nicht einmal auf Verbannung angetragen, vielmehr den Tod vorzuziehen erklärt habe: und zwar habe er siebenzig Jahre lang Zeit gehabt, sich darüber zu besinnen, ob er nicht in eine andere ihm genehme Stadt gehen solle (§. 14).

Aber eine Entweichung wäre auch nicht einmal heilsam für ihn; denn

er würde dadurch nur seine Freunde blosstellen,

in geordneten Staaten als Verderber gesetzlicher Ordnung mit Argwohn betrachtet werden und für seine Tugendlehre unmöglich neuen Boden finden,

in dem zügellosen Thessalien aber, durch seine Verkleidung bei der Flucht schon lächerlich gemacht, die Rolle eines Schmeichlers spielen müssen;

seine Kinder aber würde er entweder ihres Vaterlands berauben, oder sie doch seinen Freunden zurücklassen, die aber, wenn er sterbe, gewiß ebenso für sie sorgen werden (§. 15).

Endlich ſei es gerathen, das Gerechte höher zu halten als das Leben, wegen der Rechenſchaft, die ſeiner nach dem Tode warte; Unrecht leide er von den Menſchen, nicht von den Geſetzen, deren Achtung ihm in dem ihnen verſchwiſterten Staat der Unterwelt einen geſegneten Eingang ſichern werde (§. 16).

Auch Kriton weiß dieſen Gründen Nichts entgegen zu ſetzen (§. 17).

Kriton.[1])

Sokrates im Gefängniß. Kriton.[2])

[Steph. I. p. 43.] §. 1. Sokrates. Was biſt du ſchon ſo zeitig hergekommen, Kriton? Oder iſt es nicht noch frühe?

Kriton. Allerdings.

Sokrates. Welche Zeit denn?

Kriton. Kaum Dämmerung.

Sokrates. Es wundert mich, daß der Aufſeher des Gefängniſſes[3]) ſich herbeiließ, dir aufzuſchließen.

Kriton. Er kennt mich ſchon näher, mein Sokrates, von den

[1]) Andere Aufſchriften des Dialogs ſind: περὶ πρακτέον, „über das, was man thun ſoll.“ Wolf: de civis officio quodam; ferner: περὶ δόξης ἀληθοῦς καὶ δικαίου, „über die wahre Meinung und das Gerechte.“

[2]) Vgl. Phaidon §. 6. Er war gleichen Alters und aus Einem Demos mit Sokrates, den er mit ſeinem Vermögen unterſtützte, weßhalb in Themiſtokles ſeine Vorrathskammer nennt, ein praktiſcher Mann von biederem Charakter, aber wenig wiſſenſchaftlichen Intereſſen.

[3]) Vgl. Phaidon §. 9, wo er θυρωρός, Pförtner, heißt.

vielen Besuchen her, die ich hier mache. Auch habe ich ihm schon Etwas gegeben.

Sokrates. Bist du eben erst gekommen, oder bist du schon lange da?

Kriton. Schon ziemlich lange.

Sokrates. Warum hast du mich denn nicht gleich geweckt, sondern sitzest so stille neben mir?

Kriton. Ja nicht, mein Sokrates, beim Zeus! Mir selbst wäre es ja viel lieber, nicht so schlaflos und kummervoll zu sein! Vielmehr bewundere ich dich längst, wenn ich sehe, wie gut du schläfst, und ich habe dich absichtlich nicht aufgeweckt, damit du die Zeit noch so gut als möglich zubringen mögest. Auch früher schon habe ich wohl öfters während deines ganzen Lebens dich glücklich gepriesen um deiner Gemüthsart willen, bei Weitem am Meisten aber während des Unglücks, das dich jetzt betroffen hat, wie leicht und gelassen du es trägst.

Sokrates. Nun, es würde sich denn doch auch übel ausnehmen, mein Kriton, wenn Jemand in meinem Alter darüber ungehalten werden wollte, daß er schon sterben müsse.

Kriton. Auch Andere, mein Sokrates, werden wohl in deinem Alter von solchen Unglücksfällen überrascht, aber ihr Alter schützt sie in keiner Weise davor, daß sie nicht über das Geschick ungehalten werden, das sie betrifft.

Sokrates. Wohl wahr! — Aber was bist du denn so frühe schon hergekommen?

Kriton. Um dir eine traurige Nachricht zu bringen, Sokrates; traurig und schwer nicht für dich, wie ich wohl sehe, aber für mich und alle deine Freunde, und die ich, wie mich dünkt, am Schwersten von Allen ertragen dürfte.

Sokrates. Was für eine denn? Ist vielleicht das Fahrzeug von Delos [1]) angekommen, nach dessen Ankunft ich sterben soll?

Kriton. Angekommen ist es zwar noch nicht, aber ich glaube daß es heute kommen wird, nach dem, was Einige erzählen, die von Sunion [2]) gekommen sind und es dort verlassen haben. Nach ihrer Erzählung ist nicht zu zweifeln, daß es heute kommen werde, und so wirst du morgen, mein Sokrates, in die Nothwendigkeit versetzt sein, dein Leben zu beschließen.

2. Sokrates. Nun denn, Kriton, Glück zu! Wenn es den Göttern so lieb ist, so sei es so! — Indessen ich glaube nicht, daß es heute kommen wird.

[p. 44.] Kriton. Woher schließest du das?

Sokrates. Ich will es dir sagen. Ich soll ja doch den Tag nachher, nachdem das Fahrzeug angelangt ist, sterben?

Kriton. So sagen wenigstens Diejenigen, welche hierin zu befehlen haben [3]).

Sokrates. Nun also, ich glaube nicht, daß es schon am bevorstehenden Tage kommen werde, sondern am nächstfolgenden. Ich schließe dieß aber aus einem Traumgesicht, das ich heute Nacht vor einer kleinen Weile gehabt habe, und es scheint fast ein glücklicher Umstand zu sein, daß du mich nicht geweckt hast.

Kriton. Und was war denn dieses Traumgesicht?

Sokrates. Es kam mir vor, als ob ein Weib, schön und

---

[1]) Vgl. Phaidon §. 2.

[2]) Das Vorgebirge Sunion bildete die südliche Spitze von Attika. Es war ein fester Platz mit einem Tempel der Athene, von dessen Säulenresten es jetzt Cap Colonne heißt.

[3]) Die Eilfmänner, denen die Aufsicht der Gefangenen und Gefängnisse, die Vollziehung der Todesurtheile u. A. m. oblag.

wohlgestaltet, mit weißen Kleidern angethan, sich mir nähere, mir rufe und zu mir sage: Sokrates,

Kommen sollst du am dritten Tag zur scholligen Phthia! [1])

Kriton. Wie seltsam dieses Traumgesicht [2]), Sokrates!

Sokrates. Doch wohl verständlich genug, wie mir wenigstens dünkt, Kriton!

3. Kriton. Ueberaus, wie es scheint. — Aber nun, du daimonischer Sokrates, auch jetzt noch folge mir und rette dich! Denn für mich ist es, wenn du stirbst, nicht Ein Unglück nur, sondern außerdem, daß ich eines Freundes beraubt werde, wie ich gewiß keinen mehr finden werde, werden auch viele Leute, die mich und dich nicht näher kennen, von mir der Meinung sein, daß ich es wohl vermocht hätte, dich zu retten, wenn ich nur Geld hätte aufwenden mögen, es aber versäumt habe. Und könnte es nun in der That eine schimpflichere Meinung geben, als die, dafür angesehen zu werden, daß man Geld höher anschlage als seine Freunde? Denn das werden die Leute nicht glauben, daß du, ungeachtet der Mühe, welche wir uns gegeben haben, selbst nicht habest von hier weggehen wollen.

Sokrates. Aber was kümmert uns denn, mein trefflicher Kriton, die Meinung der Leute so sehr? Denn die rechten Leute, welchen wir diese Rücksicht in höherem Grade schuldig sind, werden überzeugt sein, daß es so gegangen sei, wie es gegangen ist.

Kriton. Nun, gewiß siehst du doch ein, Sokrates, daß es

[1]) Vgl. Homer Il. IX. 363, wo Achilleus von seiner Rückkehr in seine Vaterstadt Phthia redet, — ein Bild der Heimath, in welche Sokrates bei seinem Tode zu kommen hofft.

[2]) Nach Diogenes II. 35. theilte Sokrates das Gesicht dem Aischines mit. Vgl. Einl. S. 763.

nöthig ist, auch um die Meinung der Leute sich zu kümmern! Denn gerade deine gegenwärtige Lage beweist klar, daß die Leute im Stande sind, nicht etwa nur kleine Uebel zu bewirken, sondern nahezu die größten, wenn einmal Jemand bei ihnen gehässig gemacht worden ist.

Sokrates. O daß doch die Leute, mein Kriton, im Stande wären, die größten Uebel zu bewirken, damit sie hinwiederum es auch mit den größten Gütern im Stande wären! Da stünde es ganz gut! Nun aber vermögen sie Keines von Beidem. Denn sie können weder vernünftig noch unvernünftig machen, sondern sie thun eben, was ihnen der Zufall eingibt.

4. Kriton. Nun, das mag so sein! — Sag mir aber doch einmal, Sokrates, — du trägst doch kein Bedenken meinethalben und der übrigen Freunde wegen, es möchten uns, wenn du dich von hier entfernen würdest, die Sykophanten [1]) Ungelegenheiten bereiten, weil wir dich heimlich von hier fortgeschafft hätten, und wir könnten am Ende in den Fall kommen, entweder Hab und Gut, oder

[1]) Die Sykophanten waren eine Klasse von Menschen, welche besonders in der Zeit der Demokratie dem Volke durch Angeberein und gerichtliche Klagen dienten, die sie gegen mißliebige Personen erhoben, dieses Geschäft auch so gewerbsmäßig trieben, das sie reiche und angesehene Männer durch Drohung von Klagen brandschatzten. Der Name bedeutet eigentlich Feigenanzeiger und soll daher kommen, daß man, als einst in einer Zeit der Theuerung die heiligen Feigenbäume geplündert wurden, die Angeber der Schuldigen so benannte, nach einer anderen Vermuthung die Angeber derer, welche gegen ein zeitweise gegebenes Verbot der Feigenausfuhr handelten, vgl. Wachsm. Hell. Alterth. K. II. 34, worauf die Bezeichnung auf Angeber, öffentliche Angeber überhaupt sich ausdehnte.

doch eine starke Geldsumme aufopfern und vielleicht außerdem sonst [p. 45] noch etwas Schlimmes erleiden zu müssen? Denn wenn du Etwas von dieser Art befürchtest, so laß es nur gut sein! Denn für uns ist es doch nicht mehr als billig, daß wir, um dich zu retten, so viel, und, wenn es sein müßte, auch noch mehr als das wagen. Folge mir also und thue ja nichts anders!

Sokrates. Allerdings, mein Kriton, trage ich darüber Bedenken, wie über noch manches Andere.

Kriton. Nur deßhalb sei nur ohne Furcht! Denn einmal ist die Summe nicht groß, um welche gewisse Leute geneigt sind, dich zu retten und von hier wegzuführen. Sodann kennst du diese Sykophanten nicht, welch' eine wohlfeile Waare sie sind und wie wenig Geld man bei ihnen nöthig hat. Dir aber steht mein Vermögen zur Verfügung, das, wie ich denke, hinreichend ist. Sodann, wenn du ja aus Rücksicht auf mich der Ansicht bist, es dürfe von dem Meinigen nichts aufgewendet werden, so sind unsere Gastfreunde hier bereit es aufzuwenden, und Einer hat ausdrücklich zu diesem Zweck eine hinreichende Summe mitgebracht, nämlich der Thebaier Simmias; aber auch Kebes [1]) und noch gar viele Andere stehen bereit, so daß du, wie gesagt, durch eine Befürchtung dieser Art dich nicht abschrecken lassen darfst, dich zu retten. Aber auch das, was du vor dem Gericht geäußert hast [2]), darf dir keine Schwierigkeit machen, daß du nämlich, wenn du von hier weggehen solltest, nicht wüßtest, was mit dir selber anzufangen. Denn überall, wohin du auch kommen magst, wird man dich willkommen heißen. Jedenfalls aber, wenn du nach Thessalien gehen willst, habe ich dort Gastfreunde, welche große Stücke auf dich halten und dir

[1]) Die beiden hauptsächlichen Mitunterredner im Phaidon.
[2]) Vgl. Apologie §. 27.

dafür gut stehen werden, daß dir kein Mensch in Thessalien Etwas zu Leide thun wird.

5. Zudem aber scheint es mir auch nicht einmal recht von dir zu sein, daß du die Absicht hegst, an dir selber Verrath zu üben, während es dir frei steht, dich zu retten. Du verfolgst ja Anschläge gegen dich selbst, wie sie nur etwa deine Feinde verfolgen könnten, und auch verfolgt haben mit dem Willen, dich zu Grunde zu richten. Außerdem aber wirst du, wie es wenigstens mir vorkommt, auch an deinen eigenen Söhnen zum Verräther, welche zu versorgen und zu erziehen dir freistünde, während du sie nun durch deinen Hingang im Stiche lässest, und aus denen nun, so weit es auf dich ankommt, werden wird, was der Zufall aus ihnen macht. Der Zufall aber wird aller Wahrscheinlichkeit nach eben gerade so viel aus ihnen machen, als auch sonst aus Waisen in ihren verlassenen Umständen zu werden pflegt. Nun, entweder muß man keine Kinder zu bekommen suchen, oder auch in den Mühseligkeiten ausharren, welche ihre Versorgung und Erziehung mit sich führt. Du aber willst, wie es mir vorkommt, dich lieber für das entscheiden, was das Bequemste ist. Und doch sollte, wer von sich behauptet, daß er sein ganzes Leben lang sich der Sorge um Tugend widme, auch nur für das sich entscheiden, wofür ein rechtschaffener und mannhafter Mann sich entscheiden würde. Und so schäme ich mich für dich sowohl, als für uns, deine Freunde, indem ich fürchte, es möchte das Ansehen haben, als hätte der ganze Handel mit dir in Folge einer gewissen Unmännlichkeit von unserer Seite diesen Verlauf genommen, zuerst also schon das Eingehen auf den Prozeß vor dem Gerichtshof, daß du erschienen seiest, während es dir frei gestanden, nicht zu erscheinen [1]), dann die Verhandlung des Prozesses selbst,

[1]) Man erklärt diese Aeußerung aus einer Stelle des Libanius,

wie sie vor sich gegangen, und nun noch gar dieses Ende, gleichsam, die lächerliche Schlußscene [1]) der ganzen Handlung, — es könnte wirklich das Ansehen haben, als sei Das in Folge einer gewissen Feigheit und Unmännlichkeit unserer Seits von uns gar nicht bemerkt [p, 46] worden [2]), indem weder wir dich gerettet haben, noch du dich selbst, während es doch möglich und ausführbar gewesen wäre, wenn wir nur im Geringsten Etwas getaugt hätten. Darauf also, Sokrates, gib wohl Achtung, daß nicht dir sowohl als uns zum

---

Apol. Socr. I. p. 644, et Reiske III. p. 11, wo es heißt, Anytos sei gegen Sokrates darum aufgebracht gewesen, weil er in seinen Reden beispielsweise, wie von der Bildhauerei seines eigenen Vaters, von den Hebammendiensten seiner Mutter, so auch von der Schuhmacherei, dem Ledergeschäft, durch das Anytos reich geworden sei, geredet habe, und dieser habe nun dem Sokrates noch, nachdem die Verhandlung der Klage schon begonnen hatte, den Vergleich angeboten, die Klage fallen zu lassen, wenn er verspreche, der Erwähnung seines Geschäfts sich zu enthalten, was aber Sokrates verweigert habe. Oder man bezieht sich auf eine von Lysias in der Rede gegen Theomnestos angeführten solonischen Gesetzesstelle, wonach es einem Angeklagten, der einen ungünstigen Spruch befürchtete, frei gestanden sei, sich durch Flucht dem Prozeß zu entziehen (Lys. X. 17., ed Tayl. p. 178. δεδιότα δίκης ἕνεκα δρασκάζειν).

[1]) Man findet hier eine ironische Anspielung auf die Bestandtheile des Dramas, sowohl der Tragödie als der Komödie, die πρότασις, Eingang, ἐπίτασις. Handlung καταστροφή, Schluß des Stücks.

[2]) διαπφυγ. δοκεῖν, ein Anakoluthon, statt μὴ δόξῃ, wie es gerne in sich drängender Rede vorkommt. Stallb. u. A. nehmen den Infinitiv διαπεφυγέναι δοκεῖν per epexegesin zu den Worten τὸ τελευτ. δὴ τοντὶ beziehend, und suppliren τὸν κίνδυνον: „daß wir uns der Gefahr entzogen zu haben scheinen."

Unheil auch noch Schande erwachse. Nun, entschließe dich! Vielmehr aber ist es nicht einmal mehr Zeit, sich lange zu entschließen, sondern jetzt gilt es entschlossen zu sein! Es gibt aber nur Einen Entschluß! Denn in der bevorstehenden Nacht muß Alles ins Werk gesetzt sein. Wenn wir irgend zaudern, ist es unausführbar und nicht mehr möglich. Nun denn, Sokrates, auf jeden Fall folge mir und thue ja in keiner Weise anders!

6. **Sokrates.** Mein lieber Kriton, dein Eifer ist aller Ehre werth, vorausgesetzt, daß dein Gegenstand irgend der rechte wäre; wo nicht, so ist er, je größer, um so peinlicher. Wir müssen es also untersuchen, ob es zulässig sei, jenen Schritt zu thun, oder nicht. Denn nicht nur jetzt, sondern jeder Zeit habe ich es so gehalten, daß ich keiner anderen der mir eigenen Triebfedern Folge leistete, als dem Grundsatz, welcher sich mir bei genauer Erwägung als der beste darstellte. Die Grundsätze aber, welche ich früher [1]) aufgestellt habe, kann ich auch jetzt, nachdem mich dieses Geschick betroffen hat, nicht verwerfen, sondern sie erscheinen mir auch noch so ziemlich als die gleichen, und ich bevorzuge und ehre sie noch ebenso, wie früher. Wenn wir also unter den jetzigen Umständen nichts Besseres, als sie, aufzustellen haben, so mußt du wohl wissen, daß ich dir nicht zu Willen sein werde, auch nicht, wenn die Macht der Menge uns wie Kinder mit noch mehr Schreckmitteln, als den jetzt gegenwärtigen, einschüchtern wollte, indem sie etwa Ketten- und Todesstrafen und Vermögenseinziehungen über uns schickte. Wie könnten wir Dieses nun am Angemessensten untersuchen? Wohl so, daß wir zunächst jenen Grundsatz noch einmal aufnehmen, welchen du hinsichtlich der Meinungen aufstellst, und fragen, ob der von uns sonst immer auf-

---

[1]) Sokrates bezieht sich hier und im Folgenden auf frühere über diese Materie von ihm gepflogene Gespräche.

gestellte Grundsatz richtig sei oder nicht, daß man von den Meinungen zwar einige berücksichtigen müsse, andere aber nicht, oder ob derselbe zwar, ehe ich sterben müßte, richtig gewesen sei, während es sich jetzt deutlich gezeigt habe, daß er grundlos nur der Besprechung wegen aufgestellt worden, und in Wahrheit nur eine Spielerei und müßige Form gewesen sei? Ich meines Theils wünsche nun sehr, mein Kriton, gemeinschaftlich mit dir zu untersuchen, ob mir jener Grundsatz in meinen jetzigen Umständen irgendwie fremder erscheinen werde, oder noch als der nämliche, und ob wir ihn hienach fahren lassen oder ihm Folge leisten sollen? Es wurde abe doch wohl, wie ich glaube, von denen, welche ihrer Meinung nach hierin Etwas zu sagen haben, immer derselbe Satz aufgestellt, den auch ich eben jetzt aufgestellt habe, daß man von den Meinungen, welche die Menschen hegen, zwar einigen einen hohen Werth beilegen müsse, anderen aber nicht. Nun, bei den Göttern, Kriton, dünkt dir dieser Satz nicht richtig zu sein? Du bist ja, wenigstens [p. 47] nach menschlicher Wahrscheinlichkeit, noch nicht so weit, Morgen schon sterben zu sollen, und das gegenwärtige Mißgeschick sollte dein Urtheil nicht irre leiten. Erwäge es denn! Dünkt dir der Satz nicht zureichend begründet zu sein, daß man nicht alle Meinungen der Menschen achten dürfe, sondern zwar einige, andere aber nicht? und ebenso nicht die von Allen, sondern zwar die von Einigen, die von Andern aber nicht? Was meinst du? Wird dieser Satz nicht mit Recht aufgestellt?

Kriton. Mit Recht.

Sokrates. Und nicht wahr, daß man die tüchtigen achten soll, die schlimmen aber nicht?

Kriton. Ja.

Sokrates. Sind aber nun nicht die der Verständigen tüchtig, die der Unverständigen aber schlecht?

Kriton. Wie anders?

7. Sokrates. Wohlan denn, was für Grundsätze wurden hinwiederum im Betreff des Folgenden aufgestellt? Ein Mann, der sich mit Leibesübungen beschäftigt, und hierin seinen Beruf findet, wird der wohl Jedermanns Lob und Tadel und Meinung berücksichtigen, oder nur die jenes Einen, der die Eigenschaft hat, Arzt oder Turnlehrer zu sein?

Kriton. Nur die des Einen.

Sokrates. Also nicht wahr, fürchten darf er nnr die Tadelsäußerungen dieses Einen, und werthschätzen nur die Lobsprüche dieses Einen, nicht aber die der Menge?

Kriton. Offenbar.

Sokrates. So muß er also handeln, seine Uebungen vornehmen, im Essen und Trinken sich halten, wie es dieser Eine, der Meister und Sachverständige, meint, und weit mehr als wie alle Uebrigen zusammen es meinen.

Kriton. So ist es.

Sokrates. Nun gut! Wenn er aber diesem Einen nicht Folge leistet, seine Meinung und seine Lobsprüche mißachtet, achtet aber die der Menge und derjenigen, die Nichts davon verstehen, wird ihm daraus nichts Uebles erwachsen?

Kriton. Wie sollte es nicht?

Sokrates. Was ist aber dieses Uebel? Wohin zielt er und auf Was bei dem, der nicht Folge geleistet hat?

Kriton. Offenbar auf seinen Körper; denn diesen richtet er zu Grunde.

Sokrates. Schön gesagt! Und nicht wahr, auch in den anderen Beziehungen, mein Kriton, ist es so, damit wir nicht Alles durchzugehen brauchen? Also auch was das Gerechte und Ungerechte, das Häßliche und Schöne, das Gute und Böse betrifft,

welche Gegenstand unserer jetzigen Berathung sind, — sollen wir hierin nach der Meinung der Menge uns richten und dieselbe fürchten, oder nach der des Einen, wenn es einen hierin Sachverständigen [1]) gibt? Welchen man wohl mehr scheuen und fürchten muß, als alle Anderen zusammen, indem, wenn wir diesem nicht folgen, wir ja das zerrütten und mißhandeln werden, was uns sonst [2]) durch das Gerechte besser geworden, durch das Ungerechte aber zu Grunde gerichtet worden ist. Oder ist es Nichts damit?

Kriton. Ich denke doch wohl, mein Sokrates.

8. Sokrates. Wohlan denn, wenn wir nun Dasjenige an uns, was durch das für uns Gesunde besser, durch das für uns Ungesunde aber zerrüttet wird, dadurch, daß wir der Meinung der Sachverständigen nicht Folge leisten, zu Grunde richten, ist es für uns wohl, wenn Dieses zerrüttet ist, noch der Mühe werth zu leben? Es ist das aber doch wohl der Leib? Oder nicht?

Kriton. Ja.

Sokrates. Nun also, ist es für uns mit einem elenden und zerrütteten Körper noch der Mühe werth zu leben?

Kriton. Mit Nichten.

Sokrates. Aber mit Jenem, das durch das Ungerechte mißhandelt, durch das Gerechte aber gefördert wird, sollte es, wenn es zerrüttet ist, für uns noch zu leben der Mühe werth sein? Oder glauben wir, daß Jenes, auf welches die Ungerechtigkeit und die

[1]) Schleiermacher S. 443 glaubt, Sokrates verstehe hier unter dem Einen die Gottheit; richtiger findet man, analog dem Einen im Vorigen, dem Turnlehrer, den Philosophen in ihm, der die Idee des Gerechten erfaßt hat.

[2]) Die Präterita ἤγειρ. und ἀπώλλ. sind mit Stallb. wieder durch Beziehung auf frühere Gespräche zu erklären, wie oben §. 6.

[p. 48] Gerechtigkeit Bezug haben, was es auch nur irgend an uns sein mag, schlechter sei als der Körper?

Kriton. Mit Nichten.

Sokrates. Vielmehr von höherem Werth?

Kriton. Bei Weitem.

Sokrates. Nicht also, mein Bester, haben wir uns so gar sehr um das zu bekümmern, was die Menge, sondern was der in Betreff des Gerechten und Ungerechten Sachverständige von uns sagt, jener Eine und die Wahrheit selbst. Und du hast also fürs Erste damit nicht das Rechte getroffen, daß du den Antrag stellst, wir sollen hinsichtlich des Gerechten und Schönen und Guten und des Gegentheils davon uns um die Meinung der Menge bekümmern. — „Aber," könnte wohl Einer sagen, „die Menge ist doch im Stande uns zu tödten."

Kriton. Das ist sie auch offenbar; [1]) es könnte das wohl Einer sagen, Sokrates!

Sokrates. Ganz richtig! — Indessen, mein Bewundernswürdiger, jedenfalls ist jener Grundsatz, den wir bis jetzt auseinander gesetzt haben, unseres Bedünkens noch ganz derselbe, wie in früherer Zeit, und so ziehe nun weiter in Erwägung, ob es auch bei dem folgenden uns noch sein Verbleiben habe oder nicht, daß man nämlich nicht auf das Leben selbst den höchsten Werth legen dürfe, sondern auf das gut Leben?

Kriton. Dabei bleibt es allerdings.

[1]) Diese Worte δῆλα δὴ καὶ ταῦτα werden mehrfältig noch zu der Rede des Sokrates gezogen, der dann den Einwand selbst noch mit den Worten aufnimmt: „und das sind sie auch offenbar," worauf Kriton: „Es könnte das wohl" u. s. w. Als die eigenthümlichere Art, abzutheilen, dürfte dieselbe fast annehmbarer, die obige mehr Correctur zu sein scheinen.

Sokrates. Ferner daß das gut Leben Eins und Dasselbe sei, wie das schön und gerecht Leben, — bleibt es auch dabei, oder nicht?

Kriton. Es bleibt dabei.

9. Sokrates. Gehen wir nun von diesen Zugeständnissen aus, so müssen wir die Frage so stellen, ob es gerecht sei oder nicht gerecht, wenn ich den Versuch mache, mich von hier zu entfernen, ohne daß die Athener mich frei lassen? und wenn es uns denn als gerecht erscheint, so wollen wir den Versuch machen, wo nicht, ihn unterlassen. Was aber die Bedenken, die du anführst, betrifft, wegen Aufwands von Geld, Meinung der Leute, Kinderversorgung, — wenn das nur nicht, mein Kriton, eben in Wahrheit die Bedenklichkeiten Derjenigen wären, welche leichten Sinnes heute tödten und Morgen, wenn sie es vermöchten, wieder lebendig machen würden, ohne alle Ueberlegung, nämlich eben der Menge! Wir aber dürfen nach dem Gang unserer Untersuchung wohl Nichts weiter in Betrachtung zu ziehen haben, als, wie wir eben sagten, ob wir gerecht handeln werden, wenn wir denen, die mich von hier wegführen wollen, Geld bezahlen und noch Dank dazu, und wenn wir diese Wegführung theils selbst bewirken, theils an uns bewirken lassen, oder ob wir nicht in Wahrheit ungerecht handeln werden, wenn wir das Alles thun? Und wenn es sich nun zeigen würde, daß wir damit etwas Ungerechtes begingen, so dürften wir gegen die Rücksicht ungerecht zu handeln, es doch ja nicht in Anschlag bringen, ob wir, wenn wir bleiben und uns ruhig verhalten, sterben, noch ob wir sonst irgend Etwas erleiden müssen!

Kriton. Schön gesagt, mein Sokrates, wie mir dünkt; aber sieh nun zu, was wir thun wollen!

Sokrates. Wir wollen es, mein Guter, gemeinschaftlich erwägen, und wenn du irgendwie mir das, was ich spreche, zu widersprechen hast, so widersprich nur, und ich werde dir Gehör schenken. Wenn aber nicht, so höre endlich auf, du Glücklicher, mir immer wieder denselben Vorschlag zu machen, daß ich wider der Athener Willen mich von hier entfernen solle; wie denn ich einen großen Werth darauf lege, ja nicht wider deinen Willen dich dazu zu überreden, Dieses zu thun. [1]) Fasse aber nun das, wovon unsere Untersuchung ausgeht, wohl ins Auge, ob es für dich befriedigend be- [p. 49] stimmt werde, und versuche es, auf meine Fragen zu antworten, wie du es fürs Beste hältst!

Kriton. Nun, ich will es versuchen.

10. Sokrates. Sagen wir, man dürfe in keiner Weise wissentlich ungerecht handeln, oder man dürfe wohl im einen, nicht

[1]) Nämlich von deinem Vorhaben abzustehen. Schleiermacher und Andere nehmen σέ als Subject von πεῖσαι und suppliren zu ἄκοντος ἐμοῦ: „es ist mir ja wohl viel werth, wenn du mich überredest, Dieses zu thun (deinem Vorschlag zu folgen), nicht nur wider meinen Willen." Allein abgesehen von dem Unsokratischen dieses, wenn auch hypothetisch gegebenen, Satzes, wird die obige Auffassung durch den Nachdruck, womit Sokrates §. 10 darauf dringt, daß Kriton seine Meinung theile, da nur dann eine gemeinschaftliche Berathung möglich sei, entschieden empfohlen, und widerspricht der Würde des Sokrates, wie Stallbaum meint, gewiß eben so wenig, als die andere seiner Entschiedenheit direct widersprüche. Der Satz findet offenbar in der Ausführung §. 10 seine nothwendige Erklärung. Daher auch die sonst sehr scheinbare Conjectur παῦσαι statt πεῖσαι zu lesen, nicht begründet ist, wornach es hieße: „ich lege großen Werth darauf, daß du von deinem Vorhaben abstehst." Auch der Parallelismus des μὴ ἄκοντος und des ἀκόντων Ἀθην. tritt dann erst in seiner Schönheit hervor. Sokrates will nicht gehen wider der Athener Willen, und wünscht nicht zu bleiben wider des Kriton Willen.

aber im andern Falle ungerecht handeln? Oder ist in keinem Falle das ungerecht Handeln weder gut noch schön, wie wir uns öfters in früherer Zeit darüber verständigt haben, und wie ja auch vorhin erst von uns behauptet worden ist? Oder sind uns alle jene Einverständnisse von Früher her in diesen wenigen Tagen zu Wasser geworden, und wir hätten also, mein Kriton, schon lange her gar nicht bemerkt, daß wir in unserem Alter, wir greise Männer, in den ernsthaftesten Gesprächen mit einander uns von Kindern in gar Nichts unterscheiden? Oder verhält es sich vielmehr schlechterdings so, wie sonst von uns behauptet wurde, und es bleibt dabei, daß, die Leute mögen es nun zugeben oder nicht, und es möge uns ein noch härteres oder auch ein milderes Geschick als das jetzige darüber treffen, dennoch das ungerecht Handeln für den, der ungerecht handelt, in jedem Falle ebenso schlimm als schimpflich ist? Behaupten wir das oder nicht?

Kriton. Wir behaupten es.

Sokrates. Man darf also unter keinen Umständen ungerecht handeln?

Kriton. Gewiß nicht.

Sokrates. Also auch Ungerechtes, das man leidet, nicht mit Ungerechtem erwidern, wie die Menge meint, da man ja unter keinen Umständen ungerecht handeln darf.

Kriton. Offenbar nicht.

Sokrates. Wie aber nun? Schlechtes zufügen, mein Kriton, darf man das oder nicht?

Kriton. Das darf man doch gewiß nicht, Sokrates!

Sokrates. Wie aber? Schlechtes, das man erleidet, mit Schlechtem erwidern, ist das, wie die Menge sagt, gerecht, oder ist es nicht gerecht?

Kriton. Unter keinen Umständen.

Sokrates. Denn den Leuten Schlechtes thun ist sicher in Nichts verschieden von ungerecht Handeln.

Kriton. Du hast Recht.

Sokrates. Also darf man keinem Menschen weder Ungerechtes erwidern noch Schlechtes thun, mag man auch was immer von ihm zu leiden haben. Und nun siehe zu, mein Kriton, daß du nicht, indem du Dieses zugestehst, es nicht wider deine Meinung [1]) zugestehst. Denn ich weiß, daß nur wenige Leute diese Meinung haben und haben werden. Für diejenigen aber, welche diese Meinung haben, und diejenigen, welche sie nicht haben, ist keine gemeinschaftliche Berathung möglich, sondern sie müssen einander nothwendig verachten, wenn sie gegenseitig ihre Rathschläge ins Auge fassen. Erwäge also auch du ja recht wohl, ob du gemeinschaftliche Sache mit mir machst und meine Meinung theilst, und wir also bei unserer Berathung davon ausgehen können, daß es niemals recht sei, weder ungerecht zu handeln noch Ungerechtes zu erwidern, noch Böses, das man leidet, durch Erwiderung von Bösem abzutreiben, — oder ob du abstehen und mit diesem ersten Satze Nichts gemein haben willst? Denn ich bin nicht nur schon lange her, sondern auch jetzt noch dieser Meinung; du aber, wenn du etwa anderer Meinung geworden bist, sprich es aus und belehre mich! Bleibst du aber bei unseren früheren Grundsätzen, so höre nun weiter!

Kriton. Allerdings bleibe ich dabei und theile deine Meinung. Also sprich nur!

Sokrates. Ich spreche also weiter, oder frage vielmehr: Muß Einer dem, worüber er mit einem Andern übereingekommen

[1]) Vgl. §. 9.

ist, daß es gerecht sei, nachkommen, oder darf er demselben untreu werden?

Kriton. Er muß ihm nachkommen.

11. Sokrates. Von hier aus faß es nun genau ins Auge. Wenn wir, ohne des Staates Zustimmung erlangt zu haben, von hinnen gehen, handeln wir da gegen irgend Wen, und zwar gerade gegen Solche, die es am Wenigsten verdienen, schlecht oder nicht? Und bleiben wir da dem getreu, worüber wir übereingekommen sind, daß es gerecht sei oder nicht?

Kriton. Ich weiß auf das, was du fragst, mein Sokrates, nicht zu antworten. Denn ich verstehe es nicht.

Sokrates. Nun, erwäge es einmal so. Gesetzt, es kämen in dem Augenblick, da wir im Begriffe wären, von hier durchzugehen, oder wie man es heißen muß, die Gesetze und das gemeine Wesen des Staats, träten uns in den Weg und sagten: „Sage mir, Sokrates, was hast du im Sinne zu thun? Ist es etwas Anderes, worauf du mit der That, die du beabsichtigst, sinnest, als uns, die Gesetze, zu Grunde zu richten, und den ganzen Staat, so viel an dir liegt? Oder meinst du, es sei möglich, daß ein Staat noch bestehe und nicht schon gänzlich zerrüttet sei, in welchem die gerichtlichen Entscheidungen keine Kraft haben, und von Privatpersonen unwirksam gemacht und untergraben werden?"

Was werden wir, mein Kriton, zu diesem und Anderem dergleichen sagen? Denn gewiß Vieles könnte Einer, zumal wenn er ein Redner wäre zu Gunsten jenes zu Grunde gerichteten Gesetzes vorbringen, welches verordnet, daß die von den Gerichten gefällten Entscheidungen in Wirksamkeit treten sollen. Oder werden wir zu ihnen sagen: „Der Staat hat aber ungerecht gegen uns gehandelt und den Prozeß nicht richtig entschieden!" — Wollen wir das sagen oder was sonst?

Kriton. Das, beim Zeus, Sokrates!

12. Sokrates. Und wie, wenn nun die Gesetze sprächen: „Aber, Sokrates, ist denn das die Uebereinkunft zwischen uns und dir, und nicht vielmehr das, daß du dich bei den Entscheidungen beruhigen wollest, welche einmal der Staat fällt?" — Würden wir uns dann über das, was sie sagen, wundern, so dürften sie vielleicht so fortfahren: „O Sokrates, wundere dich nicht über das, was wir sagen. Indessen, da du ja gewohnt bist, in Fragen und Antworten zu verhandeln, so antworte! Sag' an, welche Beschwerde hast du gegen uns und den Staat, daß du beabsichtigst, uns zu Grunde zu richten? Haben wir nicht fürs Erste dich geboren und hat nicht durch uns dein Vater deine Mutter bekommen und dir das Leben gegeben? Sprich also, hast du an Jenen von uns, den Gesetzen, an denen über die Ehen, [1]) Etwas zu tadeln, daß sie nicht gut beschaffen wären?"

„Ich hab nichts daran zu tadeln," müßte ich wohl sagen.

„Aber an denen über Ernährung und Erziehung des Geborenen, nach denen auch du erzogen worden bist? Oder war es von denen unter uns, den Gesetzen, welche hierüber bestehen, [2])

[1]) Ueber die Ehegesetze der Athener, vgl. Hermann Gr. St. Alterth. §. 119: Sokrates meint hier wohl das in seinen Bestimmungen nicht näher bekannte Gesetz, nach dem die Ehelosigkeit bestraft werden konnte; es gab eine öffentliche Klage darauf die γραφὴ ἀγαμίου. Vgl. Maier u. Schöm. Att. Proc. S. 287. Die Ehe galt als zur Vollständigkeit des Lebens eines Bürgers um so mehr erforderlich, als der Staat das Interesse hatte, die Erhaltung der bürgerlichen Stimme zu sichern. Ehelosigkeit war überall Gegenstand der Mißachtung und des Spotts.

[2]) Vgl. Protagor. 15. u. A. m. eine Schilderung dessen, was zu einer atheniſchen Erziehung gehört. In wie weit wirkliche Gesetze die Erziehung in Musik u. dgl. geboten, ist nicht sicher festzustellen. Der gesetzlichen Pflicht, den Vater im

nicht schön, eine Verordnung zu geben, welche es deinem Vater zur Pflicht machte, dich in der Musik und Gymnastik zu erziehen?"

„Ganz schön," müßte ich wohl erwidern.

„Gut! Nachdem du aber geboren, aufgenährt und erzogen worden bist, könntest du da wohl fürs Erste behaupten, daß du nicht der Unserige seiest, unser Erzeugter und Knecht, du selbst ebenso gut wie deine Vorfahren? Und wenn nun dem so ist, meinst du wohl, es bestehe Gleichheit des Rechts zwischen dir und uns, und meinst wohl, das, was wir etwa dir zu thun beabsichtigen, dürfest du von Rechtswegen uns wieder thun? Oder sollte zwar gegenüber deinem Vater und deinem Herrn, wenn du etwa einen hattest, dir keine Gleichheit des Rechtes zustehen, so daß du, was du von diesen zu leiden hättest, ihnen etwa auch wieder thun dürftest, daß du also, wenn du gescholten wirst, nicht wieder schelten, noch wenn du geschlagen wirst, wieder schlagen darfst, und vieles Andere dergleichen, — gegen das Vaterland aber und gegen die Gesetze sollte dir das frei stehen, so daß, wenn wir beabsichtigen, dich, weil wir es für gerecht halten, zu Grunde zu richten, nun auch du uns, die Gesetze, und das Vaterland, so weit es nur in deinen Kräften steht, zu Grunde zu richten beabsichtigen und behaupten darfst, du handelest mit diesem Thun gerecht, du, der sich in Wahrheit der Tugend befleißigen will? Oder steht es so mit deiner Weisheit, daß es dir unbekannt ist, daß theurer als Mutter und Vater und alle übrigen Vorfahren das Vaterland ist und ehrwürdiger und heiliger und in größerer Achtung sowohl bei den Göttern als bei denjenigen Menschen, welche Vernunft haben? und daß man ein Vaterland,

Alter zu versorgen, war der Sohn entbunden, welchen der Vater nicht zu einem Berufe erzogen hatte, durch den er sich seinen Lebensunterhalt verschaffen konnte. Vgl. Plut. Solon. c. 22. Wachsm. Hell. Alt. K. II. S. 169.

wenn es zürnt, ehren und ihm weit mehr nachgeben und gute Worte bieten muß als einem Vater, und daß man es entweder eines Bessern überzeugen, oder, was es gebietet, thun, und, wenn es Etwas zu leiden auflegt, es leiden muß, ohne sich zu sträuben, gleichviel ob man Schläge bekommt oder in Fesseln gelegt oder, wenn es zum Kriege ruft, verwundet oder getödtet wird, daß man also das Alles thun muß und das Recht es so fordert? Und daß man ja nicht weichen, noch sich zurückziehen, noch seinen Posten verlassen darf, sondern sowohl im Kriege als vor dem Gericht und überall so, wie es der Staat und das Vaterland fordert, handeln, oder sie von dem überzeugen muß, was dem Rechte gemäß wäre; daß aber Gewalt brauchen schon gegen Mutter und Vater eine Sünde ist, noch weit mehr aber als gegen diese, gegen das Vaterland?"

Was wollen wir hiezu sagen, mein Kriton? es sei, was die Gesetze sprechen, wahr oder nicht?

Kriton. Mir wenigstens scheint es so.

13. Sokrates. „Ueberlege sofort, o Sokrates," würden dann vielleicht die Gesetze sagen, „ob wir nicht Folgendes mit Grund der Wahrheit dafür sagen können, daß du mit dem, was du jetzt beabsichtigst, nichts Gerechtes an uns zu vollbringen beabsichtigst. Denn wir, die wir dich erzeugt, aufgenährt, erzogen, und alles Schöne, was wir nur vermocht haben, dir und sämmtlichen anderen Bürgern mitgetheilt haben, thun demungeachtet jedem Athenaier, der Lust hat, dadurch, daß er ihm die Freiheit dazu einräumen, kund, daß es ihm, nachdem er unter die Bürger eingereiht ist, und die Verhältnisse im Staat und uns, die Gesetze, kennen gelernt hat, wofern wir ihm nicht gefallen, freistehe, das, was sein ist zu nehmen und fortzugehen, wohin er Lust hat; auch legt keines von Uns, den Gesetzen, ein Hinderniß in den Weg und verbietet es, wenn Jemand von euch in eine Pflanzstadt gehen, wofern wir und der

Staat ihm nicht gefallen sollten, oder anderswohin ziehen will, um sich dort niederzulassen, dahin zu gehen, wohin er will, und das was sein ist mitzunehmen. Wer aber von euch da bleibt, während er sieht auf welche Art wie die Prozesse entscheiden und die übrigen Angelegenheiten des Staats verwalten, von dem behaupten wir denn, daß er mit uns thatsächlich darüber übereingekommen sei, das, was wir verlangen, zu thun, und von dem, der nicht gehorcht, behaupten wir, daß er in dreifacher Hinsicht ungerecht handle, weil er uns nicht gehorcht als seinen Erzeugern, und dann als seinen Ernährern, und weil er, obgleich er übereingekommen ist, ja gewiß zu gehorchen, doch weder gehorcht, noch auch uns eines Besseren überzeugt, wenn wir Etwas nicht gut machen, und während wir doch nur beantragen und nicht auf harte Weise befehlen, das zu thun, was wir verlangen, während wir vielmehr das Eine oder das Andere freistellen, entweder uns anders zu überzeugen oder es zu thun, er doch Keines von Beiden thut."

14. „Und diese Vorwürfe, behaupten wir, werden auch dich, o Sokrates, treffen, wofern du das thun wirst, was du im Sinne hast, und zwar dich nicht im kleinsten Maaße unter den Athenaiern, sondern im größten."

Wenn ich nun erwidern wollte: „Weßhalb denn doch?" so würden sie mich wohl mit gutem Recht anfahren und sagen, daß unter den Athenaiern gerade ich ganz besonders mit ihnen jene Uebereinkunft getroffen habe. Sie würden nämlich etwa sagen:

„O Sokrates, es stehen uns starke Beweisgründe dafür zu Gebot, daß sowohl wir als dieser Staat dir wohlgefallen haben. Denn du hättest gewiß deine Behausung nicht ganz vorzugsweise vor allen übrigen Athenaiern in demselben aufgeschlagen, wenn er dir nicht ganz vorzugsweise wohlgefallen hätte. Weder zu einem Festzuge bist du ja jemals aus der Stadt gekommen,

ausgenommen einmal auf den Isthmos, [1]) noch irgend anders wohin, wenn es nicht in einem Feldzuge geschah, noch hast du jemals eine Reise gemacht, wie andere Leute, noch hat dich auch die Lust angewandelt, einen anderen Staat und andere Gesetze kennen zu lernen, sondern wir und unser Staat waren dir ganz genug. So ganz und gar hast du uns dir auserkoren, hast du die Uebereinkunft gemacht, uns gemäß als Bürger dieses Staates zu leben, hast auch, um von Anderem nicht zu reden, Kinder in demselben erzeugt, als einem Staate, der dir wohl gefiel. Sofort stand es dir noch in dem Prozesse selbst frei, wenn du wolltest, deinen Antrag auf Verbannung zu stellen, und somit das, was du jetzt wider den Willen des Staates beabsichtigst, mit seinem Willen zu thun, du aber hast damals den Spröden gemacht, als wärest du es gar nicht unzufrieden, wenn du sterben müßtest, sondern hast, nach dem was du sagtest, den Tod der Verbannung [2]) vorgezogen. Jetzt aber schämst du dich weder jener Worte, noch kehrst du dich Etwas an uns, die Gesetze, indem du uns zu untergraben beabsichtigst, und thust, was nur der nichtswürdigste Sklave thun könnte, indem du beabsichtigst, durchzugehen, ganz gegen die Verträge und Uebereinkünfte, nach welchen du als Bürger zu leben versprochen hast. — Fürs Erste also stehe uns eben darüber Rede, ob wir Recht haben, wenn wir behaupten, daß du darüber durch die That, nicht durch bloßes Wort übereingekommen seiest, uns gemäß als Bürger zu leben, oder ob nicht Recht?"

Was wollen wir hiezu sagen, mein Kriton? Müssen wir es nicht durchaus zugeben?

Kriton. Nothwendig, mein Sokrates.

---

[1]) Zu den Kampfspielen, welche auf der Landenge von Korinth je im ersten und dritten Jahr einer Olympiade gefeiert wurden und dem Culte des Poseidon angehörten.

[2]) Vgl. Apolog. c. 27.

Sokrates. „Was ist es also Anderes," würden sie sagen, „als daß du die Verträge und Uebereinkünfte mit uns übertrittst während du sie doch ungezwungen eingegangen hast, während du nicht getäuscht, noch auch mit kurzer Frist, um dich zu entschließen, gezwungen worden bist, sondern siebenzig Jahre dazu hattest, in deren Verlauf es dir frei stand, wegzugehen, wenn wir dir nicht gefielen und die Uebereinkünfte dir keine gerechten zu sein schienen. Du aber hast weder Lakedaimon vorgezogen, noch Kreta, von denen du doch bei jeder Gelegenheit sagst, daß sie nach guten Gesetzen regiert werden, [1]) noch irgend einen anderen der hellenischen und barbarischen Staaten, sondern eher hätten sich die Lahmen und Blinden und andere Krüppel von dieser Stadt entfernt als du. So ganz vorzugsweise unter den übrigen Athenern hast du an diesem Staat Gefallen gefunden und offenbar damit an uns, den Gesetzen. Denn wem könnte wohl ein Staat ohne Gesetze gefallen? Jetzt aber wolltest du nicht bei dem, worüber wir übereingekommen sind, bleiben? Gewiß doch, wenn du uns Gehör schenkst, o Sokrates, und du wirst dich mit deinem Weggehen aus der Stadt nicht lächerlich machen."

15. „Denn überlege nur, wenn du das übertrittst und dich in Etwas dawider verfehlst, was für Gutes wirst du dir selbst oder deinen Freunden dadurch bereiten? Denn daß deine Freunde in die Gefahr gerathen, auch selbst fliehen zu müssen und ihrer Vaterstadt beraubt zu werden, oder ihr Vermögen einzubüßen, ist so ziemlich gewiß. Du selbst aber wirst vorerst, wenn du in eine der nächstgelegenen Städte dich begibst, nach Thebai oder Megara, — denn

[1]) Ueber die Vorliebe des Sokrates für Sitten und Formen der Lakedaimonier, vgl. Xen. Memor. III. 5. IV, 4. 15. Plat. Protag. p. 342, wo auch von Kreta die Rede ist, u. öft.

beide werden nach guten Gesetzen regiert, — als ein Feind ihrer Verfassung kommen, o Sokrates; und Alle, welchen ihr eigener Staat am Herzen liegt, werden dich argwöhnisch betrachten, indem sie dich für einen Verderber der Gesetze halten, und du wirst nur die deinen Richtern günstige Meinung bestärken, so daß man glauben wird, sie haben in deinem Prozeß recht gerichtet. Denn wer ein Verderber der Gesetze ist, von dem kann man wohl sicher annehmen, daß er auch ein Verderber unverständiger junger Leute sei. Wirst du daher etwa die Staaten mit guten Gesetzen und unter den Menschen die geordnetsten gar meiden wollen? Aber wenn du das thun willst, wird es dir noch der Mühe werth sein, zu leben? Oder willst du dich diesen noch nähern und dich nicht schämen mit ihnen dich zu unterreden, — aber dann, über welche Gegenstände, o Sokrates? Etwa wie hier darüber, daß die Tugend und die Gerechtigkeit für die Menschen den höchsten Werth haben und das Gesetzliche und die Gesetze? Und du meinst nicht, daß dieses Treiben des Sokrates dann widerlich erscheinen werde? Man muß es ja meinen."

„Allein du wirst dich wohl aus diesen Gegenden entfernen, und nach Thessalien begeben zu den Gastfreunden des Kriton. Denn dort ist die Unordnung und Zügellosigkeit [1]) zu Hause, und ohne Zweifel würden sie mit Vergnügen von dir hören, in welch lächerlichem Aufzug du aus deinem Kerker durchgegangen bist, in irgend welcher Verkleidung, entweder eine Thierhaut umgeworfen, oder

[1]) Die schamlose gemeine Ueppigkeit der Thessaler war allgemein verrufen, und besonders von der Komödie viel benützt. Vgl. Athen. 4, 6. p. 137. 10, 4. p. 418. 13. p. 607. Ihre Grundcharakterzüge waren Treulosigkeit, Unzucht und üppige Schlemmerei, Neigung zum abscheulichen Gewerbe des Menschenhandels und gemeine Abergläubigkeit. Wachsm. Hell. Alt. K. I. S. 128.

wie sich sonst die Durchgehenden zu verkleiden pflegen, und nach deiner ganzen äußeren Gestalt verwandelt. Daß aber du, ein greiser Mann, dem aller Wahrscheinlichkeit nach nur noch eine kleine Zeit zu leben übrig bleibt, dich nicht gescheut hast, so gierig dich ans Leben zu hängen, mit Uebertretung der wichtigsten Gesetze, wird wohl Niemand darüber Etwas sagen? Vielleicht, wenn du Niemand beleidigst; im anderen Fall aber wirst du, o Sokrates, Vieles, was deiner unwürdig ist, zu hören bekommen. Unterthänig daher gegen Jedermann und wie ein Knecht wirst du leben, — und dabei was Anderes thun, als es dir wohl sein lassen in Thessalien, wie Einer, der zum Schmausen nach Thessalien gereist ist? Jene Reden aber, die über die Gerechtigkeit und die übrige Tugend, wo werden uns die bleiben?"

„Nun, aber um deiner Kinder willen wünschest du zu leben, um sie zu versorgen und zu erziehen? Wie so? Willst du sie nach Thessalien wegführen, um sie zu versorgen und zu erziehen, und sie zu Fremdlingen machen, damit sie auch diesen Genuß noch von dir haben? Oder das zwar nicht, aber werden sie, indem sie hier versorgt werden, wohl besser versorgt und erzogen werden, wenn du nur lebst, obgleich du nicht bei ihnen bist? Nun, deine Freunde werden sich ihrer ja annehmen. Allein werden sie nun, wenn du nach Thessalien gewandert bist, sich ihrer annehmen, wenn du aber zum Hades gewandert bist, sich ihrer nicht annehmen? Gewiß, wenn anders diejenigen, welche sich für deine Freunde ausgeben irgend Etwas nütze sind, so sollte man das doch meinen."

16. „So folge denn uns, o Sokrates, deinen Ernährern, und achte weder Kinder noch Leben, noch irgend Etwas sonst höher als das, was gerecht ist, damit du, wenn du in den Hades kommst, von den dort Waltenden über alles Dieses dich zu verantworten weißt. Denn sichtbar ist es weder hienieden besser oder gerechter

oder frömmer, dein Vorhaben auszuführen, so wenig für dich, als Jemand sonst unter den Deinigen, noch wird es dir besser sein, wenn du dorthin gelangst. Nun, du gehst zwar jetzt hin, wenn du hingehst, als Einer, der nicht von uns, sondern von Menschen, Unrecht erlitten hat; gehest du aber also schmählich fort von hier, nachdem du das Unrecht und die böse That erwidert hast, nachdem du deine Uebereinkünfte und Verträge mit uns übertreten und denen Böses zugefügt hast, denen du es am Wenigsten solltest, nämlich dir selbst, den Freunden, dem Vaterlande und uns, so werden nicht nur wir, so lange du noch lebest, dir zürnen, sondern auch unsere dortigen Brüder, die Gesetze im Hades, werden dich nicht freundlich aufnehmen, weil sie wissen, daß du schon uns zu Grunde zu richten beabsichtigt hast, so viel an dir war. Laß dich also nicht vom Kriton, zu thun, was er sagt, überreden, sondern lieber von uns."

17. Glaube mir nur ja, mein lieber Freund Kriton, mir ist als ob ich jetzt Solches hörte. Wie es den korybantisch Verzückten [1]) ist als ob sie die Flöten hörten, so klingt auch in mir der Schall dieser Reden und macht, daß ich andere nicht hören kann. Also glaube mir, nach dem, wie es mir jetzt eben ist, wirst du, wenn du Etwas hiegegen sagen willst, vergeblich reden. Gleichwohl, wenn du meinst, es mit Erfolg thun zu können, so sag' es.

Kriton. Nun, mein Sokrates, ich weiß Nichts zu sagen.

Sokrates. So laß es denn, mein Kriton, und wir wollen so handeln, da uns der Gott so leitet.

---

[1]) Die Korybanten, Priester der großen Mutter, der phrygischen Göttin Kybele, deren lärmende Trommeln- und Flötenmusik auch nach Beendigung ihrer Orgien gleichsam noch in den Ohren der betäubten Theilnehmer forttönt.

Druckfehler und Berichtigungen.

zum

dritten Bändchen dieser Gruppe (Gastmahl).

Seite	Zeile	
270,	11 v. u.	streiche: sich.
281,	8 v. o.	hinter: Ich befand mich fehlt: nämlich.
283,	23 v. u.	statt: Verwandten lies: Großvater.
285,	16 v. o.	st einerseits l. meinerseits.
295,	16 v. o.	st. zum Beispiel l. wie zum Beispiel.
296,	2 v. o.	ist der Punkt vor dem Gedankenstrich zu tilgen.
	5 v. o.	vor: erhabener fehlt: so.
301,	1. v. o	st. eines lies: seines.
303,	14 v. o.	vor: unterhalten fehlt: uns.
304,	11 v. o.	vor: denen fehlt: an.
308,	18 f. v. o.	ist so zu ändern: und nur denen der ersteren Art zu Willen ist, die der letzteren aber meide.
310,	4 v. o.	vor: aus dem Stegreife fehlt: so.
312,	12 v. u.	hinter: Theilen fehlt: aber.
341,	8 v. o.	streiche: ich.
370,	11 v. o.	st. oder l. und.
385,	9. v. o.	st. nun l. also.

Druck der J. B. Metzler'schen Buchdruckerei in Stuttgart.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the library rules or by special arrangement with the Librarian in charge.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE
	OCT 9 1950		

88PJ KO v.1

COLUMBIA UNIVERSITY
0032146590

OCT 20 1950

VOLUME 1

Class 88PJ Book K0 2

Madison Ave. and 49th Street, New York.

Beside the main topic, this book also treats of

Subject No.	*On page*	*Subject No.*	*On page*

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Zweihundertvierundsechzigstes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1875.

Platon's
Werke.

Zweite Gruppe:

Gespräche praktischen Inhalts,

übersetzt von

J. Deuschle, L. Georgii und Fr. Susemihl.

Protagoras. Hippias der Kleinere. Euthyphron.
Gorgias. Menon. Laches und Charmides.
Philebos.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1869.

Platon's
Werke.

Zweite Gruppe:

Gespräche praktischen Inhalts.

Erstes Bändchen.

Protagoras.

Uebersetzt

von

Dr. Fr. Susemihl,
Privatdocent in Greifswald.

Dritte Auflage.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1875.

4425

Einleitung.

Der Dialog spielt in einer Zeit, in welcher Alkibiades ein eben in das Mannesalter eintretender Jüngling (§. 1 m. Anm.) und der Tragiker Agathon noch ein Knabe ist (§. 18 vgl. d. Anm.), Sokrates in seinen jugendkräftigsten Mannesjahren (§. 14 u. dazu d. Anm., vgl. §. 126) und Protagoras an der Schwelle des höheren Alters steht (§. 22 u. dazu die Anm., §. 25 u. 29), in welcher ferner nicht blos Perikles und seine Söhne (§. 16, 28 f., 48, 49), sondern auch der bereits 432 verstorbene Pheidias (§. 7 f. d. Anm.) noch leben, also ungefähr im Jahre 433. So führt er uns mitten in die höchste Blüthe griechischer und insonderheit athenischer Bildungslust und Bildungsfülle kurz vor dem peloponnesischen Kriege hinein, welche sich in keinem Stücke an dem unmittelbar Ueberkommenen in Staat und Gesellschaft befriedigte, sondern dasselbe überall mit Bewußtsein auf seine leitenden Ideen zurückzuführen bemüht war. Dieß Bedürfniß einer allseitigen und möglichst verbreiteten theoretischen Bildung rief zu seiner Befriedigung eine eigene Klasse von Leuten hervor, welche aus dem wissenschaftlichen Unterrichte, vor Allem aber — da die Beziehung auf das Staatsleben noch immer obenan stand — aus der wissenschaftlichen Vorbildung zu politischer Tüchtigkeit und Wirksamkeit ein förmliches Gewerbe machten, während diese letztere bis da-

hin lediglich Sache des Talents und der Erfahrung gewesen war. Zu politischer Wirksamkeit ist nun aber in einem freien Staate die Beredsamkeit ein Haupterforderniß, und der Hauptbestandtheil der Vorbildung zu jener war daher die kunstmäßige Anleitung zu dieser. So bildeten sich unter den Händen dieser Männer die ersten Anfänge selbständiger empirischer Einzelwissenschaften, vor Allem aber einer wissenschaftlichen Rhetorik und — als unentbehrlicher Vorstufen zu ihr — der Grammatik und Linguistik aus (s. die Anm. zu §. 2 u. §. 14). Diese Klasse von Leuten sind die sogenannten Sophisten. Das Wort kommt her von σοφιζεσθαι „weise sein", und bezeichnet daher ursprünglich dasselbe wie σοφός (s. §. 9 u. dazu d. Anm.), d. h. geistige Tüchtigkeit, Bildung und Erfahrung jeder Art, praktische Lebensweisheit — denn nur eine solche gab es ja anfangs. Doch tritt in dem ersteren Ausdrucke, eben gemäß seiner Verbalableitung, gleichsam die verbale Kraft, d. h. also die selbstthätige Erwerbung dieser Weisheit durch lebendiges und eigenthümliches Selbstdenken, stärker hervor, und als daher eine selbständige und unabhängige theoretische Wissenschaft sich zu bilden begann, haftete an ihr vorzugsweise dieser Name, und seit endlich Protagoras mit stolzem Selbstgefühle zuerst sich selber diese Bezeichnung beilegte (§. 22 u. 94) nahm dieselbe noch spezieller den obigen Sinn an*). Mit demselben mußte sich aber überdieß bald vielfach die Nebenbedeutung des Gegensatzes gegen die Beschäftigung mit der

*) In der ursprünglichen Bedeutung des Worts heißen so staatskluge Männer, wie die sogenannten sieben Weisen, und Dichter, Herod. I, 29. Diog. Laërt. I, 12; in engerem Sinne aber alle Theoretiker, so die der Musik, Abth. XIV, p. 632, natürlich daher auch die Philosophen, Herod. IV, 95; Diog. Apoll. b. Simplic. z. Arist. Phys. f. 32 b.

Wissenschaft um ihrer selbst willen zur eigenen inneren Befriedigung und eben damit der Makel des Handwerksmäßigen oder Banausischen verbinden (vgl. §. 8 u. dazu die Anm. u. §. 12), um so mehr, da selbst die Achtungswerthesten unter den Sophisten, denen ein ernstes wissenschaftliches Streben keineswegs abzusprechen war, doch durch ihre Marktschreierei und Ostentation (§§. 24, 48, 63) den Vorwurf, daß es ihnen mehr oder doch ebenso sehr um die Befriedigung persönlicher Eitelkeit und Gewinnsucht als um die Sache zu thun sei, als nicht unbegründet erscheinen ließen. Nahmen ferner die Griechen an einem Ehrensolde für geistige Leistungen auch an sich keinen Anstoß, da ein solcher namentlich den dichterischen Erzeugnissen in hohem Maße zu Theil zu werden pflegte, so war es doch hier eine andere Sache, wo es sich namentlich um die Mittheilung politischer Bildung handelte, da hiefür Geld nehmen offenbar das Staatswesen selber zu Gunsten persönlicher Speculationen und Interessen ausbeuten hieß. Ferner mochte für poetische Leistungen die Höhe des Ehrensoldes vielfach ganz der Freigebigkeit der Betheiligten überlassen geblieben sein. Die Sophisten dagegen forderten sowohl für ihre ganzen Lehrcurse von den in den engeren Kreis ihrer Schüler Aufgenommenen eine bestimmte Summe, wenn auch Protagoras wenigstens dabei noch in soweit die ältere Sitte festhielt, daß er ihnen zum Mindesten die Möglichkeit, sich mit einer geringeren abzufinden, offen ließ (§. 48 vgl. mit d. Anm. zu §. 7), als sie auch einzelne Vorträge oder Vorlesungen von eigens dazu gearbeiteten Aufsätzen vor einem größeren Publikum gegen ein festgesetztes Eintrittsgeld hielten (vgl. §. 12 u. dazu die Anm.), und diese Behandlung geistiger Besitzthümer als einer zu einem bestimmten, von dem Verkäufer selber gestellten Preise feil stehenden Waare mochte allerdings dem griechischen Bewußtsein stärker mißfallen als uns, die wir das Handwerk

und die materiellen Verrichtungen des Lebens höher zu schätzen wissen und uns daher auch durch die materielle Seite geistiger Bistrebungen weniger abgestoßen fühlen. Die Thätigkeit der Sophisten brachte es fernerhin mit sich, daß sie ein herumziehendes Wanderleben führten und, statt nach antiker Weise ganz in dem Staate aufzugehen, dem sie angehörten, höchstens nur, so weit es ihr eigenes Interesse mit sich brachte, zu politischer Thätigkeit sich herbeiließen, und namentlich zu diplomatischen Sendungen sich ihren Geburtsorten zur Verwendung stellten (s. zu §. 2 u. 14), zu denen sie wegen ihrer Redegewandtheit sich besonders eigneten, und die ihnen daher auch Gelegenheit gaben dieselbe zu zeigen und dadurch eben wiederum ihre eigene Eitelkeit zu befriedigen, und für ihre Vorträge und Lehrcurse Zuhörer anzulocken. Hatten daher gleichfalls wieder bereits die Dichter vielfach ein Wanderleben geführt, so fiel doch auch hier bei ihnen die Benutzung staatsmännischer Thätigkeit zu egoistischen Zwecken weg, und wenn überdieß der künstlerische Sinn der Griechen ihnen vielfach das Recht zugestand, frei von dem unmittelbaren Dienste des einzelnen Staates als Gemeingut der ganzen Nation anzugehören, und überhaupt ungehindert ihrem inneren Triebe zu folgen, welcher für eine unmittelbare Eingebung der Götter selber galt, so konnten selbstverständlich die Sophisten, die Männer des berechnenden Verstandes, auf eine gleiche Bevorzugung keinen unmittelbaren Anspruch erheben. Dazu kam nun aber noch, daß wenn die Entfesselung der Subjectivitäten, auf welcher diese ganze Richtung beruhte, schon an sich dem unmittelbaren Glauben an die Staatsreligion und dem unmittelbaren hingebenden Gehorsam an das Staatswohl und Staatsgesetz Eintrag zu thun drohte, diese Gefahr durch das Hin- und Herraisonniren über alle Dinge, an welche die Sophisten die ihnen zuströmende Jugend gewöhnten (s. zu §. 2), erst recht

auf die Spitze getrieben ward. So waren sie zwar ein nothwendiges Erzeugniß der höchsten Blüthe griechischer Entwicklung, aber doch zugleich auch das erste, scharf hervorspringende und mit der gleichen Nothwendigkeit eintretende Symptom ihres Verfalles. Als Vertreter einer in die Breite gehenden Bildung bringen sie auch nothwendig eine Verflachung derselben und eine negative Aufklärerei (s. zu §. 2 und Zeller, Phil. d. Griechen I, S. 265) zu wege, als Verbreiter zerstreuter Einzelkenntnisse haben sie den einigenden Mittelpunkt derselben noch nicht aufgefunden. Sie stehen auf dem Standpunkte der Subjectivität, welche sich von den Ueberlieferungen der Vorzeit loszureißen beginnt, ohne doch bereits den tieferen Halt in sich selber wiedergewonnen zu haben, wie denn diesen Standpunkt auch ihre philosophischen Systeme, so weit sie solche entwickelt haben, mit principieller Klarheit darlegen (s. zu §. 2). Persönliche Ehrenhaftigkeit ist im Ganzen bei den älteren Sophisten vorwiegend, aber es mangelt derselben doch die eigentlich sichere Grundlage. In allen diesen Stücken hat man sie mit Recht mit den französischen Encyklopädisten verglichen. Auf dieser ganzen Unklarheit ihres Standpunktes beruht es auch, daß sie sich der vollen Tragweite desselben keineswegs bewußt waren, vielmehr vielfach denselben gerade zur aufrichtigen Vertheidigung altväterlicher Sitten, ja zur Rechtfertigung alles Hergebrachten und Bestehenden anzuwenden sich bestrebten, und nur zum Theil revolutionären Principien, zum Theil dagegen einem ideenlosen Conservatismus das Wort redeten, der freilich mit jenen ganz derselben Wurzel zu entwachsen pflegt. Rechnet man nun endlich noch dazu, daß diese neumodische Weisheit schon als solche den Verehrern des Alten zuwider sein mußte, daß der glänzende Erfolg dieser Fremdlinge den Neid und die Eifersucht vieler Einheimischen erregte (§. 20 f.), daß die verschiedenen Persönlichkeiten und

Richtungen der Sophistik mit heftiger Eifersüchtelei sich selber gegenseitig verketzerten und verkleinerten, und namentlich ihr Begründer Protagoras sehr geringschätzig auf den Nachwuchs herabsah (§§. 23, 26), daß endlich das Vorgeben dieser beinahe Heimathlosen, durch ihren Unterricht besser als die im Dienste ihres Vaterlandes versuchten Staatsmänner durch ihr Beispiel, zur politischen Tüchtigkeit verhelfen zu wollen, Vielen nur als leere Anmaßung erscheinen konnte; so kann man sich nicht darüber wundern, wenn das Urtheil der Zeitgenossen über diese Männer auf eine seltsame und widersprechende Weise aus Bewunderung und Geringschätzung gemischt war, so daß selbst ihre eifrigsten Verehrer unter der bildungslustigen, namentlich athenischen Jugend, sich selber des Sophistennamens geschämt haben würden (§. 8). Als Repräsentanten dieser Jugend erscheinen hier Hippokrates und der reiche Kallias, welcher in der Bewirthung der Sophisten seine fast königlichen Schätze vergeudet (s. zu §. 5), während Alkibiades und Kritias als geistreiche Dilettanten, denen es um eine eigentlich systematische und streng wissenschaftliche Bildung gar nicht zu thun ist, und die daher auch keiner wissenschaftlichen Richtung sich ausschließlich hinzugeben geneigt sind, zwischen Sokrates und den Sophisten ihre Aufmerksamkeit theilen, so jedoch, daß dabei Alkibiades entschieden mehr auf der Seite des Ersteren steht. Unter den Sophisten selbst vertritt Protagoras die allgemein ethisch-politische, Prodikos mehr die speciell grammatisch-rhetorische, Hippias aber im Gegentheil die ganz in die Breite gehende polyhistorische, innerhalb der Politik selber aber Protagoras die einseitig conservative (§. 40 ff.), Hippias dagegen die einseitig revolutionäre Richtung, welche das positive Gesetz für unheilbar dem Naturrecht widersprechend erachtet (§. 69).

Je mehr nun auf die beschriebene Zeit die ganze Situation des Dialogs gegründet ist, desto mehr sind die mit

ihr nicht übereinkommenden Bestimmungen als Zeitverstöße anzusehen, welche sich dadurch rechtfertigen, daß sie trotzdem noch gerade zur Hebung dieser Situation dienen. So die Erwähnung einer Komedie des Pherekrates, welche erst 420 aufgeführt wurde (§. 47, s. darüber d. Anm.), so namentlich der Umstand, daß Platon den Kallias offenbar bereits im Vollbesitze seines väterlichen Vermögens erscheinen läßt, um ihn so im ungehemmtesten Glanze seiner Verschwendung darstellen zu können, obwohl sein Vater Hipponikos erst kurz vor 423 starb*). Ja wenn auch die obigen drei Sophisten sich wirklich im Jahre 433 zugleich in Athen aufgehalten haben mögen, so doch hiernach schwerlich alle im Hause des Kallias, um so mehr, da die Einkleidung des Gesprächs in eine Wiedererzählung neben dem Zwecke größerer mimischer Lebendigkeit, zugleich dazu bestimmt sein mag, den Gedanken an buchstäbliche historische Treue auszuschließen, wenn auch andererseits diese Wiedererzählung hier unmittelbar hinterher und durch den Sokrates selber geschieht**).

Dieser letztere Umstand nun läßt bereits deutlich erkennen, daß Platon die in diesem Gespräche auftretenden Personen, mithin auch den Sokrates selbst, wenigstens ganz in ihrem eigenen Sinne und Geiste reden lassen will, und daß mithin auch sein eigener philosophischer Standpunkt hier noch nicht wesentlich über den des Sokrates hinausgeht. Schon hiernach läßt sich denn auch die Abfassungszeit wenigstens annähernd bestimmen. Noch genauer aber muß der Dialog bereits dem Menon und Gorgias voraufgegangen sein, da kein anderer als der erstere die am Schlusse angekündigte Fortsetzung desselben sein kann, und der letztere sich wieder ganz ebenso fortsetzend zum Menon ver-

*) S. Krüger, histor.-philol. Studien II, S. 288 ff.

**) Man vgl. d. Einl. z. Gastmahl S. 266 f.

hält*). Der Menon setzt aber (p. 94 z. E.) mindestens bereits die Anklage, der Gorgias (p. 486, 508, vgl. m. 511 u. bes. 521) sogar schon die Hinrichtung des Sokrates voraus, und im Zusammenhange hiemit führt der Umstand, daß im Menon weit milder über die ältern atheniſchen Staatsmänner geurtheilt wird als im Gorgias, darauf hin, daß der Menon wahrſcheinlich in einer Zeit geſchrieben iſt, in welcher Platon einen unglücklichen Ausgang des Proceſſes noch nicht fürchtete**). Darnach dürfte der Protagoras in die letzten Lebensjahre des Sokrates fallen.

In der That setzt denn auch derſelbe die eigenthümlich platoniſche Dialektik oder Ideenlehre noch ſo wenig voraus, daß er ſogar unter ihrer Vorausſetzung gar nicht einmal als eine einheitliche Compoſition begriffen werden könnte. Sein Zweck wird nämlich jetzt übereinſtimmend***) dahin angegeben: aus den Einſeitigkeiten, Mängeln und Widerſprüchen der gewöhnlichen Auffaſſungsweiſe der Tugend oder ſtaatsbürgerlichen Tüchtigkeit — denn eine andere Tugend kennt der populäre griechiſche Standpunkt nicht — von welcher die Sophiſtik nur das theoretiſch-wiſſenſchaftliche oder vielmehr ſcheinwiſſenſchaftliche Organ iſt, die ächt wiſſenſchaftlich-ſokratiſche Ethik nach Inhalt und Methode herauszuentwickeln, und da letztere offenſichtlich mit der philoſophiſchen Methode überhaupt zuſammenfällt, ſo beſchränkt ſich auch der Inhalt der platoniſchen Philoſophie hier noch auf die Ethik, und der Hauptſitz dieſer Ethik iſt folglich nicht blos dahin auszudrücken, daß die Tugend ihrem

*) S. Suſemihl Plat. Phil. I, S. 60—63, 83 ff., 101 ff.
**) Steinhart II, S. 120—125, 178.
***) Hermann, Plat. Phil. I, S. 457. Zeller, Plat. Studien S. 161 f. Anm. Brandis, griech.-röm. Phil. IIa, S. 454 ff. Steinhart I, S. 410. Suſemihl, Plat. Phil. I, S. 56 ff. Deuſchle, Jahns Jahrb. LXXII, S. 580 ff.

Weſen nach eine, ſondern daß ſie ſchlechthin die Erkenntniß ſelber und die Untugend folglich das Gegentheil iſt, d. h. daß alles Böſe nicht freiwillig, ſondern aus Unwiſſenheit geſchieht. Logiſche Vorausſetzung davon iſt die Einheit der Tugenden oder das Zurückgehen aller auf die Weisheit; praktiſche Folge iſt ihre Lehrbarkeit, denn nur das Wiſſen aber auch alles Wiſſen, iſt Gegenſtand des Lehrens und Lernens. Muß ſie aber erſt gelernt werden, ſo setzt dieß wiederum voraus, daß alles menſchliche Wiſſen kein von vorne herein fertiges, ſondern ein vermöge richtiger methodiſcher Leitung erſt ſich entwickelndes iſt. Die Richtigkeit der Methode aber beruht endlich wieder auf der Vorausſetzung, deren Gründe hier freilich nicht entwickelt werden, ſondern theils ſchon in früheren Darſtellungen, wie namentlich im Lyſis und Charmides, enthalten ſind, theils dem Menon vorbehalten bleiben, daß Niemandem ein fertiges Wiſſen von Anderen, mithin alſo von außenher, beigebracht, ſondern nur das von Hauſe aus bereits innerlich, d. h. dem Keime und der Anlage nach, vorhandene Wiſſen durch äußere Anregung zum Selbſtdenken ausgebildet werden kann, daß aber freilich auch alle Menſchen wegen der allen gemeinſamen Unfertigkeit dieſes Wiſſens einer ſolchen gegenſeitigen Anregung bedürfen, allen mithin auch der Trieb zu ihr angeboren ſein muß, welcher eben danach mit dem Triebe zur Erkenntniß, Moralität und ſittlichen Gemeinſchaft einerlei iſt. Aus der Verſchiedenartigkeit des Triebs und der Anlagen erklärt ſich denn auch unbeſchadet ihrer weſentlichen Einheit die Verſchiedenheit und Mannigfaltigkeit der Tugend in ihrer Erſcheinung, und auf ihr beruht denn auch die Möglichkeit ſich unbeſchadet eigener Selbſtthätigkeit doch durch jene gegenſeitige Anregung auch wirklich gegenſeitig zu ergänzen.

Inhalt und Gedankengang.

Den Anfang macht der Dialog in der vorausgeschickten Einrahmung (Cap. 1) mit dem empirischen Ausgangspunkte aller Tugend, dem Bedürfnisse gegenseitiger geistiger Anregung, indem dieselbe mit wenigen, aber scharfen Zügen, das Bild einer solchen sokratischen Gemeinsamkeit des Philosophirens im ausgeprägten Gegensatz gegen die gewöhnlichen Freundschafts- und Liebesverhältnisse, mit denen Platon dieselbe schon im Lysis in einen begrifflichen Zusammenhang gebracht hat*), entwirft, und die Stärke und Lebendigkeit von dem Lehr- und Lerntriebe des Sokrates zeichnet (s. die Anm. zu §. 1 u. 3).

Demnächst aber greift Platon in der einleitenden Unterredung zwischen Sokrates und Hippokrates (Cap. 2—6), zu welcher die Episode mit dem Thürhüter des Kallias (Cap. 6 vgl. die Anm.) und die komische Ehrfurcht der Trabanten des Protagoras gegen ihren Meister (§. 14, vgl. auch §. 62, 69, 70, 74) noch einen heiteren Nachtrag liefern, das gewöhnliche Zeitbewußtsein zuvörderst bei der herrschenden Unklarheit über das eigentliche Wesen der Sophistik selber und den Widersprüchen in deren Beurtheilung (s. S. 10) an. Hippokrates weiß nur, daß die Sophisten Kenntnisse, und etwas genauer, daß sie die Redekunst mittheilen; einen näheren realen Inhalt dieser Unterrichtsgegenstände aber vermag er nicht anzugeben. Dadurch entsteht denn schon der Verdacht, daß die Sophistik einen unterscheidend eigenthümlichen, scharf abgegrenzten,

*) S. über diesen Zusammenhang d. Einl. z. Gastmahl S. 257 f.

um einen einigen Mittelpunkt sich sammelnden Lehrgehalt gar nicht besitze, und daher auch ein Urtheil über den verschiedenen Werth oder Unwerth der verschiedenen von ihr mitgetheilten Kenntnisse weder gebe, noch habe, noch auch nur es zu erstreben, regen Sittlichkeits- und Wahrheitstrieb genug besitze, der vielmehr immer bei den Sophisten mit den persönlichen Interessen der Eitelkeit, Rechthaberei, Ruhm- und Geldsucht im Streite liegt und vielfach davon überwuchert wird, während Sokrates stets allein die Sache im Auge hat (§§. 2, 7, 20 ff., 23, 24, 26, 48, 50; vgl. m. 55 f. 59, 60 f., 63, 66, 69, 71, 78, 93, 94 f., 96, 99 f., 101 f., 104, 116, 123, 124, 126 und dazu die Anmerk.), so daß nur, wer die richtige Methode schon inne hat, ohne Gefahr sich auch bei ihnen in die Schule geben darf. Dieser Verdacht findet sodann in einem zweiten Abschnitte, der Gruppirung der Sophisten im Hause des Kallias (Cap. 7), in ihrer hier auch äußerlich hervortretenden Spaltung in eine Menge widersprechender und einander eifersüchtig bekämpfender Richtungen, neue Nahrung. Noch bestimmtere Züge dieser Spaltung liefert der dritte Abschnitt, in welchem Sokrates in zwei Absätzen (Cap. 8 u. 9) das Gespräch mit Protagoras einleitet. Seinem eigentlichen Inhalte nach aber schließt sich dieser Abschnitt fortsetzend an den ersten an — so daß alle drei zusammen den **ersten Haupttheil** ausmachen, welcher ein vorläufiges Bild von dem Wesen, sowie von der äußeren Erscheinung der Sophistik giebt — indem hier Protagoras selbst, der Vertreter der Hauptrichtung, zunächst ganz ähnlich wie dort Hippokrates, nur die sehr unbestimmte Auskunft, daß sein Unterricht tüchtiger mache, sodann indessen die bestimmtere Angabe der Bürgertugend als seines Inhaltes bietet; und da fragt sich denn allerdings noch, ob dieß nicht doch ein solcher ist, welcher die obige Bedingung erfüllt. Gleichwie nun aber schon der zweite Abschnitt die Sophisten unter ihren Verehrern und damit überhaupt aus der Menge nur wie die Heroen unter den übrigen Schatten hervorragen läßt (s. zu §. 18), so unterscheidet sich Protagoras nach seiner eigenen Erklärung von den bisherigen Bildnern der Nation, Dichtern, Misterienstiftern u. s. w. nur dadurch, daß er ausdrücklich sich als Tugendlehrer und mithin die Tugend als lehrbar bezeichnet. Die Richtigkeit dieser Erklärung muß sich nun freilich in der weiteren Untersuchung noch

erst erproben; bestätigt sie sich aber, so ist der Inhalt seines Unterrichtes kein anderer als die schon von jenen angeregte, mithin im gemeinen Leben bereits geltende Tugend, und die Sophisten thun Nichts weiter als daß sie diese Praxis zur Theorie erheben. Es fragt sich dann also nur noch, ob diese Art Tugend wirklich ein Wissen und nicht vielmehr ein bloßes „Schattenbild" eines solchen ist.

Zu diesem Zwecke faßt nun Platon im **zweiten Haupttheil** (Cap. 10—17) die Sache zunächst bei ihrem äußersten Ende, nämlich der Lehrbarkeit, an, theils schon weil dieß einem systematisch-allmähligen Fortschreiten der Untersuchung von der Oberfläche in die Tiefe entspricht, theils um die Sophistik schon gleich in diesen Außenwerken zu schlagen, theils endlich weil bisher an diesem Punkte allein ein gewisser formaler Gegensatz zwischen ihr und dem gemeinen Bewußtsein hervorgetreten ist, und daher sofort untersucht werden soll, ob derselbe nicht doch etwa auch eine Verschiedenheit des Inhaltes einschließt. Demgemäß sucht also Sokrates darzuthun, daß die in Rede stehende Tugend ihren Besitzern selbst nicht für Etwas gilt, was sich lernen und lehren läßt, sondern für Etwas, was im Gegensatz gegen alle sonstigen Fertigkeiten auch gar nicht erst erlernt zu werden braucht, sondern allen Menschen als solchen zukommt, indem gerade hierauf das Wesen der atheniſchen Demokratie und der Umstand gegründet sei, daß selbst die politisch-tüchtigsten Männer gerade hierin ihren Söhnen keinen Unterricht zu Theil werden lassen (Cap. 10). Darauf erwidert nun Protagoras in einem Mythos und einer sich daran anknüpfenden Auseinandersetzung, daß einerseits auch in der That die bürgerliche Tüchtigkeit, sittliche Scheu und Gerechtigkeit Gemeingut Aller und unmittelbare Gabe der Gottheit, jede sonstige Fertigkeit aber immer nur Sache Einzelner und blos menschlicher „vorbedenkender" Klugheit (Prometheus) sei, die sogar noch zu einer äußerlichen Götterverehrung, aber nimmer zum politischen Leben geführt haben würde, weil zwar Beides, kunstfertige Klugheit und sittliche Gemeinschaft, ein Ersatz für die mangelhafte körperliche Ausstattung im Vergleich zu der der Thiere sei, aber eben darum in dieser letztern jene Klugheit ihre Grenze und ihre schwache Seite (Epimetheus = Nachbedacht) habe, daß aber andererseits gerade deßhalb

das ganze öffentliche Leben von der in ihm herrschenden gewöhnlichen Jugenderziehung — namentlich durch Poesie, Musik und Gymnastik — bis zu den Gesetzen und der strafenden Gerechtigkeit auch sittlichbildende Kraft habe, und daß daher von einer Vernachlässigung hierin nicht die Rede sein könne, sondern das Mißrathen der Söhne von tüchtigen Vätern an der verschiedenen Anlage der Menschen zur Tugend liege.

Dieser ganze Vortrag nun enthält Wahrheiten, mit Irrthümern, Unklarheiten und inneren Widersprüchen bunt gemischt. Gewiß ist keine andere geistige Thätigkeit in dem Sinne menschliches Gemeingut wie die sittliche, aber Beides so mechanisch, wie hier geschieht, auseinanderzureißen, anstatt es nach den Kategorien des Allgemeinen und Besonderen einander einzuordnen, heißt die Einheit des menschlichen Bewußtseins aufheben. Hängt daher ferner ebensogewiß der menschliche Geist zunächst nur durch sein sittliches Leben unmittelbar mit dem göttlichen zusammen — worin schon der Gedanke, daß nur der letztere unwandelbar gut ist, anklingt — so doch eben auch nur zunächst, und gerade die Innerlichkeit dieses Zusammenhanges ist hier verkannt, nach welcher in ihm das innerste Wesen der höheren menschlichen Entwicklung selber besteht. Vielmehr setzt sich hier dieselbe äußerlich-mechanische Auffassung fort, indem auch Gottheit und Menschheit einander ganz äußerlich gegenüberstehen und die erstere der letzteren die Sittlichkeit gleichsam künstlich und mit einem Schlage von außen her einflößt. Kommt demgemäß in der sittlichen Thätigkeit die menschliche Seite nicht zu ihrem Rechte, so folgerecht bei allen übrigen Bestrebungen umgekehrt die göttliche nicht, denn auch die menschliche „Klugheit" kann ihren letzten Ursprung doch nur aus derselben Quelle herleiten, und es ist ebenso widersinnig, sich mit Protagoras irgendwie menschliche Kunstfertigkeit ohne alle sittlich-staatliche Gemeinschaft denken zu wollen, wie dieß ohne jene. Eben deßhalb ist er denn auch außer Stande, ja denkt nicht einmal daran, nunmehr auch die Verinnerlichung der Religion durch die letztere zu beschreiben, weil er selbst mitten in einer ganz äußerlichen Anschauung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch steht, und dieselbe mechanische Weltbetrachtung zeigt sich auch im Vergleich des Menschen mit den Thieren, indem die geringere körperliche Hülfsbedürftigkeit der letzteren vielmehr umge-

kehrt als ein schwacher Ersatz für die geistige Begabung der ersteren hätte betrachtet werden müssen. Dieser alles Zusammengehörige auseinanderreißende Standpunkt treibt denn naturgemäß auch zur Spaltung, zum Widerspruche mit sich selbst, indem nicht zu begreifen ist, wie die Tugend trotzdem auch wieder durch das öffentliche Leben erst angezogen werden soll. Aber eben damit läßt er auch noch bestimmtere Ahnungen des Richtigen zu, so daß denn doch nicht die fertige Tugend aus den Händen der Götter kommt, sondern jene sittliche Scheu und Gerechtigkeit eben nur als Trieb und Anlage zu fassen sind, deren Entwicklung der menschlichen Erziehung anheimfällt. Mußte man ferner die Sittlichkeit anfänglich in dem strengsten Sinne, daß Alle gleichen Theil an ihr haben, als Gemeingut fassen, weil nur damit die beabsichtigte Rechtfertigung der Demokratie gelungen wäre, so hinkt jetzt ebenso die Verschiedenheit der Anlagen zu ihr und daher auch des Antheils an ihr mit einem Male hinterher, welcher richtige Gedanke auch dem ersteren die richtige Beschränkung auferlegt, daß vielmehr nur Niemand, wie an irgendwelcher anderen Fertigkeit, so auch an ihr ganz ohne Antheil sein kann. Gewiß sind endlich auch schon die gewöhnlichen Erziehungsmittel sittlich-bildend, und giebt es daher wirklich eine höhere Tugend, so ist doch die durch sie erzeugte die Vorstufe und Vorbedingung zu dieser, die erste Entwicklung der sittlichen Keime, und es ist in diesem Standpunkte — wie sich dieß in der Rede des Protagoras auch thatsächlich darlegt — auch bereits die Wahrheit enthalten, aber noch nicht die voll entfaltete, vom Irrthum und Widerspruch gereinigte, so daß die ihn bekämpfende Polemik des Dialogs doch zugleich gerade durch Aufdeckung seiner Widersprüche eine ihn positiv zur vollen Wahrheit weiter entwickelnde ist. Nur ist damit Sokrates noch nicht widerlegt, denn ein Lehren im strengen Sinne methodischer Anleitung und wissenschaftlicher Begründung liegt in jenen gewöhnlichen Erziehungsmitteln nicht. Wohl aber ist zur Vollendung der letzteren nur noch das erstere denkbar und, wenn es eine höhere Tugend überhaupt geben soll, so muß sie eine im strengen Sinne lehrbare sein. So hat denn auch die Sophistik, indem ihr der Gedanke einer Lehrbarkeit der Tugend aufgieng, sich zwar damit nicht über den Inhalt des gewöhnlichen Bewußtseins, aber doch zur höchsten Höhe

desselben erhoben und ihn mit der bewußtesten Klarheit, welche auf diesem Boden überhaupt nur möglich war, auseinandergelegt und damit seine Ueberwindung und Weiterbildung durch die Sokratik wenigstens vorbereitet, weßhalb denn auch eine Polemik, wie die des Dialogs, denselben nur in dieser ihm von den Sophisten gegebenen Gestalt ins Auge fassen kann. Andererseits kommt aber auch kein höherer Rang ihnen zu; denn ein Lehren in jenem strengen Sinne ist auch ihnen unbekannt, sonst könnte ja nicht Protagoras die gewöhnlichen Erziehungsmittel bereits als ein Lehren bezeichnen, und seinen eigenen Unterricht blos dem Grade und nicht der Art nach von ihnen unterscheiden, ohne selbst nur darauf einen besonderen Nachdruck legen zu wollen, so daß, da unter ihnen das Auswendiglernen von Gedichten eine Hauptrolle spielt, dieß ganz damit stimmt, wenn er vorher die Dichter als seine Vorläufer ansah, und sonst könnten ja nicht die Sophisten alle (s. zu §. 29), wie auch hier gleich Protagoras thut, sich — wiederum im Anschluß an die Dichter — mit solcher Vorliebe des mythischen Vortrags da, wo vielmehr die wissenschaftliche Beweisführung an der Stelle ist, oder mindestens doch der fortlaufenden Erörterung, durch welche wenigstens eine solche für Lehrer und Lernende erschwert und einem bloß äußerlich-mechanischen Einlernen und Anfüllen des Geistes mit Kenntnissen Vorschub geleistet wird, anstatt der sokratischen Gesprächsform bedienen, und damit denn wieder, wie vorhin mit den Dichtern, so jetzt, wie die Einleitung (§. 39 f.) zum **dritten Haupttheil** (Cap. 17—22) anmerkt, mit den Volksrednern, immer also mit den Männern des gewöhnlichen Bewußtseins, auf einer Linie stehen. Rühmten sie sich trotzdem (s. zu §. 63) einer gleichen Fertigkeit in der Gesprächführung [1]), so haben sie dieselbe in dem nunmehr angeknüpften wissenschaftlichen Gespräche zu erproben, und es muß sich zeigen, ob sie nicht auch diese Form der Gedankenmittheilung blos äußerlich, ohne Erkenntniß ihres unterscheidend-eigenthümlichen Wesens, aufgegriffen haben. Der beiläufig dabei gegen die Schriftstellerei gemachte Ausfall findet im fünften Haupttheil seine Erklärung und weitere Ausführung.

Dieser folgende Gesprächsgang hat nun nothwendig die ent-

[1]) Hippias hatte auch einen Dialog geschrieben, s. zu §. 14.

gegengesetzte Seite der Gesammtfrage, nämlich die Einheit der Tugend, zum Gegenstande. Als Charakter der gewöhnlichen Tugendansicht, so gut wie der eben deßhalb recht eigentlich zu ihrer Sprecherin geeigneten Sophistik, hat sich bereits nach allen Seiten hin die bunt auseinanderfallende Vereinzelung und Mannigfaltigkeit bis zum Widerspruche hin ergeben, und der eigentliche Mittelpunkt hievon ist natürlich das Stehenbleiben bei einer Vielheit von Tugenden selbst. Um daher eine höhere — lehrbare — Tugend auch wirklich nachzuweisen, muß hiegegen die wesentliche untheilbare Einheit der besonderen Tugenden und die Unwesentlichkeit ihrer Unterschiede dargethan werden. Und auch hier kommt die Sophistik bereits auf halbem Wege entgegen, indem Protagoras sich doch wenigstens wieder auf die Höhe des gemeinen Standpunktes erhebt und einmal die Einzeltugenden wenigstens als innerlich zusammenhängende Theile eines Gesammtorganismus auffaßt, nur daß er sie doch trotzdem als trennbar von einander denkt, und indem er sodann im Zusammenhang mit der von ihm angesprochenen Lehrbarkeit der Tugend mindestens die Weisheit als den Haupttheil setzt (vgl. auch §. 104). Damit deutet Platon schon hier auf diese Tugend als die eigentliche Einheit aller anderen hin, im Uebrigen aber begnügt er sich hier damit, auch von allen anderen Tugenden zu zeigen, wie jede nicht ohne die andere sein kann, um so durch diese blos mittelbare Einheit die Möglichkeit und Art der Unterschiede in ihr überhaupt für diesen Dialog noch als offene Frage zu lassen. Zu diesem Zwecke scheint denn auch diese ganze Beweisführung absichtlich ziemlich mangelhaft und blos formell gehalten zu sein (s. zu §. 56), und bricht unvollendet ab, bevor die eine der fünf Haupttugenden, die Tapferkeit, nur überhaupt in Betracht gekommen ist, indem der längst seiner durch die sokratische Gesprächsführung ihm beigebrachten Niederlagen überdrüssig gewordene Protagoras wieder in einen langen, die Sache selbst um Nichts bessernden Vortrag ausbricht, um durch ihn die Aufmerksamkeit von ihr abzulenken, wodurch sie von Neuem die denn auch sofort durch den Sokrates mit vieler Ironie (vgl. §. 62 m. §. 66) ans Licht gezogenen Mängel dieser Form der Gedankenmittheilung und die Mißbräuche, die sich mit ihr im Gegensatz gegen die kürzere Wechselrede treiben lassen, kund geben.

Dieß führt denn im **vierten Haupttheil** (Cap. 22—26) zu einer Zwischenverhandlung über diesen Punkt, in welcher auch die beiden andern Sophisten, und damit auch die übrigen Richtungen der Sophistik, hervorzutreten und bestimmter sich selbst zu charakterisiren Gelegenheit finden. Bisher war nur die von ihnen, welche das gewöhnliche Sittlichkeitsbewußtsein selber ausdrücklich zu ihrem Inhalte machte, in Betracht gezogen, und die innere Einheit dieses Inhalts abgewiesen; hier zeigt sich nunmehr, daß den anderen Richtungen, welche ein anderes Ziel verfolgen wollen, damit sogar jeder bestimmte Inhalt verloren geht, und nur die zerflossene Vielwisserei oder blos formale Wortklauberei übrig bleibt. Hippias findet im geraden Gegensatz gegen Protagoras alle Wahrheit blos im Naturrecht und gar keine im positiven Recht; aber woher er in diesem Falle überhaupt den Inhalt des ersteren nehmen will, möchte ihm schwer werden anzugeben, indem dieser nach allem Bisherigen nur durch eine methodische innere Weiterentwicklung des letzteren gewonnen werden kann, so daß dieser letztere sokratisch-platonische Standpunkt eben so recht die Mitte zwischen beiden Extremen ist. Steht so des Hippias Richtung sogar gegen das gewöhnliche Bewußtsein im Widerspruch, so ist doch der Widerspruch überhaupt ebenso sehr diesem, wie der Sophistik dergestalt eigen, daß auch ein Widerspruch einer Richtung der letztern gegen das erstere gewissermaßen erst recht mit dazu gehört, um die Sophistik im Ganzen als die Vertreterin jenes Bewußtseins erscheinen zu lassen.

Die ganze Verhandlung schließt damit, daß Protagoras nunmehr umgekehrt die Rolle des Fragenden übernimmt, um sich vollends alles Begriffes von der Kunst wissenschaftlicher Gesprächsführung bar und ledig zu erweisen; denn vergebens sucht man nach einem bestimmten und positiven Ziele, welches er bei seinen nunmehrigen Fragen, mit denen der **fünfte Haupttheil** (Cap. 26—33) beginnt, im Auge hätte; vielmehr müht er sich nur ab, den Sokrates in Widersprüche zu verwickeln. Zugleich aber gewinnt Platon nur durch diese Einkleidung Gelegenheit, den Sophisten auch die dritte Seite seiner Methode herausstellen zu lassen, nämlich die Dichtererklärung, in welcher sich der Anschluß der Sophisten an die Dichter vollendet, sofern sie sich dabei dergestalt zu bloßen

Dolmetschern von deren Gedanken machen, daß sie dieselben unmittelbar für wahr halten, statt durch die Kritik erst die volle Wahrheit aus ihnen herauszuentwickeln (§. 76), worin sich denn wieder dieselbe mechanische Auffassung des Lernens als der unvermittelten Aufnahme fremder Gedanken ausspricht. Bei dieser Befangenheit aber muß es ihnen nothwendig begegnen, daß doch gerade sie, zumal sie auch immer hier am Einzelnen hängen und jede einzelne Stelle mimer nur für sich statt im Zusammenhange des Ganzen betrachten, oft den wirklichen Sinn des Schriftstellers verkennen und vielmehr das, was sie für Wahrheit halten, in denselben hinein erklären (§. 77—79). Ueberhaupt läßt das Schriftwort oft verschiedene Auffassungen je nach der Subjectivität der Erklärer zu (§. 92), so wie denn auch hier, nachdem schon drei Erklärungen gegeben sind, Hippias noch eine vierte bereit hat (§. 90). Ueben die Sophisten andererseits doch dabei auch wieder Kritik, so ist dieß schon an sich ein innerer Widerspruch, sodann aber kann dieselbe, weil ohne die richtige Methode, auch nur jene verkehrte, blos negative sein, welche lediglich die Widersprüche um ihrer selbst willen und zwar vielfach da aufsucht, wo gar keine sind (§. 73—75, s. d. Anm. z. § 75), und darüber ebenso oft die wirklich vorhandenen übersieht (s. u.), so daß wir auf diesem Gebiete ganz demselben Gegensatz des gleich einseitigen Conservirens und Revolutionirens, aber hier gar in der Person eines und desselben Sophisten, also als vollendetem Widerspruche, wieder begegnen. Die Verwirrung steigt noch, sobald die verschiedenen Auctoritäten selbst einander widersprechen, wie hier Pittakos, Simonides und Hesiodos (§. 75), oder die gangbarste der gewöhnlichen Ansichten gegen eine derselben ist (§. 76). Ja, Sokrates darf eine sophistische Richtung, die Synonymik des Prodikos, gegen eine andere zu Hülfe rufen (§. 74), ja sich als ihren Schüler bekennen (§. 77) und doch gleich hinterher eben dieselbe wieder offensichtlich verhöhnen (§. 77—79): denn die Begriffsunterscheidung ist ein wesentliches Stück der Begriffslehre, aber aus dem sachlichen Zusammenhange derselben herausgerissen, wird sie der Methode beraubt und sinkt zur spielenden Wortklauberei herab. Bietet nun so die Sophistik trotz alles Gegensatzes von Neuem der Sokratik auch gewisse Anknüpfungspunkte, und zwar hier auch methodischer Art, so sind doch andererseits nunmehr erst

recht die Widersprüche innerhalb des gewöhnlichen Bewußtseins selber zu Tage getreten, und so finden sich denn auch bei den älteren Sprechern desselben Bestandtheile, welche in den gegenwärtigen theoretischen Ausdruck desselben, die Sophistik, nicht mit hinübergegangen sind, und doch auch ihrerseits gewisse Vorstufen für die Sokratik nach Inhalt und Darstellungsweise enthalten. So waren die sieben Weisen, und unter ihnen auch Pittakos, nicht blos nach dem Sprachgebrauch (s. oben), sondern auch als die eigentlichen Sprecher ihres Zeitbewußtseins (s. d. Anm. zu §. 82) wirklich die Sophisten ihrer Zeit und insoferne die Vorläufer der gegenwärtigen; und doch parodirt Sokrates mit der Anerkennung dieses Verhältnisses die obige Aeußerung des Protagoras, daß auch die Dichter u. s. w. schon Sophisten gewesen seien, denn die sieben Weisen stehen, im Gegensatz gegen die langen und bildlichen Reden, welche die Sophisten mit den Dichtern theilen, durch die körnige Kürze ihrer Sinnsprüche vielmehr der gedrängten Fragemethode des Sokrates näher, und der Inhalt jener Sprüche faßt tiefe, aber noch unentwickelte und unbewiesene Wahrheiten in sich — so die eben deßhalb auch noch besonders erwähnte ächt sokratische Forderung der Selbsterkenntniß (§. 82) — Gedanken, welche allerdings durch die Kritik erst geläutert werden müssen, an denen aber die Kritik ihrer nächsten Nachfolger oft nur erst die schwache Seite entdeckt hat. Zu diesen Nachfolgern gehören die unmittelbaren Vorläufer der Sophisten, die späteren Dichter, und so ergeht es dem Satze des Pittakos in der bezeichneten Weise durch den Simonides, an welchem indirect bei dieser Gelegenheit schon die nämlichen Eigenthümlichkeiten und Schwächen, wie bei den Sophisten hervorgehoben werden (s. zu §. 77, 82, 88, 89). Simonides vertritt den Standpunkt der gewöhnlichen Tugend so gut als dieß überhaupt möglich ist, und insofern auch gegen den Pittakos mit Recht als auch dieser noch nicht das klare Bewußtsein einer höheren hat, und so wird denn dieser ganze Abschnitt zu einer sachlichen Fortsetzung des zweiten: er führt die Unterscheidung der höheren und der niederen Tugend weiter. Die letztere ist allerdings ein bloßes, stets zwischen Gut und Böse hin- und herschwankendes Werden im vollsten Sinne, die erstere zwar auch kein Sein des Guten — denn dieses kommt freilich, wie auch dieß schon im zweiten Haupttheil

durchklang, nur Gott zu — wohl aber doch ein solches Werden, welches in möglichst gerader Linie dem Sein zustrebt, was allerdings schwer, aber nicht unmöglich ist, und darauf beruht denn auch der Unterschied der festen sokratischen und der schwankenden sophistischen Methode[1]). Angesichts dieses Zusammenhanges ist es denn auch nicht mehr zu leugnen[2]), daß Platon den Sokrates zwar den Grundgedanken des Gedichtes richtig erklären, im Uebrigen aber dem Simonides absichtlich in sophistischer Weise schon seinen eigenen Standpunkt unterschieben läßt, nach welchem die — höhere — Tugend ein Wissen und freiwillig Böses thun unmöglich ist, um so die Gedanken der Schlußbeweisführung schon hier als Voraussetzungen vorwegzunehmen. Aber diese sophistische Methode wird dadurch geadelt, daß Simonides für den Sokrates keine Auctorität ist, und Letzterer daher wohl seine positive Kritik in diese Form einkleiden darf, um zu zeigen, welche richtige Ahnungen wirklich beim Dichter schon vorhanden sind, und wie deren folgerechte Weiterentwicklung denselben allein vom Widerspruche gerettet haben würde (s. die Anm. zu § 83, 85, 87, 88, 89). Auch so meistert die sokratische Methode noch immer die sophistische auch auf diesem Felde. Aehnlich hat sich Sokrates hier selbst, wie zuvor schon einmal (§. 71), selber des zusammenhängenden Vortrags (vgl. auch seine eigene Erklärung §. 124), aber in ächt dialektischem Geiste bedient, und so bewiesen, daß auch die ächte Wissenschaft unter Umständen alle diese Formen nicht verschmäht und auch ihnen den inneren Geist der Fragmethode einzuhauchen versteht. Tadelt Sokrates zum Schlusse die Anlehnung an fremde Gedanken, so ist nur die unkritische gemeint, denn die kritische ist gerade, wie der Anfang des folgenden Haupttheils zeigt, das innerste Leben seines eigenen Verfahrens, sei es nun, daß er Andere kritisirt oder sich durch sie kritisiren läß; tadelt er die Anlehnung an das Schriftwort, so hat er sich doch selbst viel mit dem Gedichte des Simonides beschäftigt (§. 73); aber es soll dieß ein untergeordnetes Moment bleiben, da die Hauptmethode, die des Gesprächs, sich nur durch Anknüpfung an

[1]) Man vgl. über alle diese Punkte Deuschle in Jahns Jahrb. LXXII, S. 591 ff.

[2]) Wie ich selber Plat. Phil. I. S. 51 f. gethan habe.

mündliche Aeußerungen ermöglicht. Des Mythos endlich bedient sich Sokrates selber zwar nicht, aber Platon hat auch in den Mythos des Protagoras Wahrheiten hineingelegt, und da dieser, so wie die verwandte Dichtererklärung, hier im Dialog die Seite des Werdens behandelt, so bereitet sich damit schon hier der eigenthümlich platonische Gebrauch dieser Form[1]), damit aber auch deren Verweisung an ihre richtige Stelle vor. — Die obige Parodie übrigens verstärkt sich noch dadurch, daß auch die Spartaner, bei denen die Sophistik nur sehr ausnahmsweise Anklang fand (s. zu §. 14), Sophisten sein sollen, weil Platon bei ihnen mit Recht eine ähnliche „lakonische" Spruchweisheit findet, wie bei den sieben Weisen. Auch dieß benutzt er aber, um zugleich wieder eine sachliche Andeutung damit zu verbinden, nämlich die, daß auch die gewöhnliche Tapferkeit, scheinbar die am Meisten blos praktische aller Tugenden, doch wenn nur echt und gesund, nicht ohne ein starkes theoretisches Grundelement ist, womit denn die Betrachtung auch dieser, im dritten Haupttheil eben wegen jener ihrer scheinbaren Eigenthümlichkeit noch unberücksichtigt gebliebenen, Tugend nunmehr gleichfalls vorbereitet wird.

Damit sind denn alle Anknüpfungspunkte zum **sechsten Haupttheil** gegeben. Sokrates entwickelt und begründet hier zunächst (Cap. 33) das tiefere Wesen seiner eigenen Lehrmethode gegenüber der Bekämpfung der sophistischen, mit welcher er im vorigen Theile geschlossen hat, und zwar selber, um die Art dieser Bekämpfung vor aller Mißdeutug zu sichern, mit Anknüpfung an ein Dichtercitat. Sodann trägt er zweitens zum dritten Theile, und zwar in derselben formalen Weise wie dort, die Definition der Tapferkeit als einer auf Einsicht beruhenden Kühnheit wirklich nach (Cap. 34), wird aber auch hier wieder ähnlich von Protagoras unterbrochen, damit so das praktische Naturelement der Kühnheit, also wieder die Seite des Unterschiedes von anderen Tugenden, in den Hintergrund treten und überdem eine mehr sachliche Behandlung Platz greifen kann. Diese besteht nur darin, daß drittens der Inhalt aller Tugend, das Gute, in Betrachtung gezogen wird, wobei sich denn ergibt, daß auch das wahrhaft Ange-

[1]) S. darüber die Einl. z. Gastm. S. 262 f.

nehme nicht vom Guten zu trennen ist, und daß auch, wenn man das Letztere blos von dieser Seite betrachten wollte, wie dieß nach allem Bisherigen, wenn auch ohne klares Bewußtsein darüber, die Sophisten thun (s. zu §. 101), die Tugend bereits rein als ein Wissen, nämlich als die verständige Berechnung des Angenehmen, erscheint (Cap. 35—38). Diese Bestimmung wird endlich viertens (Cap. 39) auf die nach dem Obigen noch immer rückständig gebliebene Tapferkeit angewandt. Ob aber das Gute wirklich im Angenehmen aufgeht, bleibt späteren Erörterungen (im Gorgias) vorbehalten (§. 115). Der dritte von diesen vier Abschnitten des vorliegenden Theiles enthält aber auch noch wieder ein methodisches Element, und zwar gleichfalls ein solches, welches auch nach dieser Richtung hin den Abschluß bildet: die sokratische Lehrmethode wird gleichsam auf die eigene Denkmethode des Sokrates zurückgeführt und auf ihren eigentlich theoretischen und technischen Ausdruck als hypothetische Begriffserörterung gebracht (§. 102).

Der Schluß (Cap. 40) hebt den wirklichen Grundwiderspruch des Protagoras und den scheinbaren des Sokrates, welcher sich durch die Unterscheidung einer höheren und niederen Tugend schon aus den Mitteln des Dialogs selber hebt, hervor, kündigt aber eben nach dieser Richtung hin zugleich tiefer greifende Untersuchungen an (s. oben).

Protagoras.*)

Sokrates und ein Freund desselben.

In der Erzählung des Sokrates treten außer ihm auf: Hippokrates, Protagoras, Alkibiades, Kallias, Kritias, Prodikos und Hippias.

1. [St. p. 309.] (§. 1**). Der Freund. Ei, Sokrates, woher kommst du denn? Oder was frage ich? Sicherlich von der Jagd auf die Reize des Alkibiades. Und in der That, als ich ihn nur erst neulich sah, schien er mir doch immer ein schöner Mann zu sein, aber doch schon ein Mann, lieber Sokrates, unter uns gesagt, mit bereits ziemlich vollem Bartwuchse [1]).

Sokrates. Was verschlägt denn das? Bist du denn wirklich nicht mit dem Homeros einverstanden, der da sagte [2]), daß die Zeit der reizendsten Jugendblüte die des ersten kräftigen Bartwuchses sei, in welcher eben jetzt sich Alkibiades befindet [3])?

*) Benutzt sind bei der Uebertragung die Uebersetzungen von Schleiermacher, H. Müller, ferner Platons Protagoras griech. und deutsch. bei Engelmann, Leipzig 1851, Drescher (Platons sämmtliche Werke, 2. Thl.). Gießen 1854, Götz (2. Aufl.), Augsburg 1843; C. E. A. Schmidt, Platons Protagoras und Phädon, Prenzlau 1838.

**) Die Paragrapheneintheilung ist die Heindorf'sche.

Der Freund. Nun, wie steht es also damit? Kommst du von ihm? und wie ist der junge Mann gegen dich gesinnt?

Sokrates. Ich denke gut, und zumal an dem heutigen Tage. Sprach er doch Vieles zu meinen Gunsten und leistete mir Beistand [4]), und so komme ich auch eben erst von ihm. Etwas Seltsames jedoch muß ich dir berichten. Trotz seiner Anwesenheit nämlich schenkte ich ihm doch gar keine Aufmerksamkeit, ja ich dachte oft gar nicht an ihn.

(§. 2.) Der Freund. Was kann denn so Wichtiges mit dir und ihm vorgegangen sein? Denn schwerlich bist du doch wohl auf einen anderen, schöneren Mann getroffen, wenigstens nicht hier in der Stadt.

Sokrates. Doch, und noch dazu auf einen viel schöneren.

Der Freund? Das wäre! Aus der Stadt oder aus der Fremde?

Sokrates. Aus der Fremde.

Der Freund. Woher denn?

Sokrates. Aus Abdera.

Der Freund. Und so schön dünkte dich der Fremde zu sein, daß er dir noch schöner, als des Kleinias Sohn, erschien?

Sokrates. Wie hätte mir denn nicht, mein Guter, das Weisere auch als das Schönere erscheinen sollen?

Der Freund. Also von einer Zusammenkunft mit einem weisen Mann kommst du uns [5]) her, lieber Sokrates?

Sokrates. Und zwar mit dem weisesten sogar, wenigstens unter den Jetztlebenden, wenn dir anders Protagoras [6]) dafür gilt.

Der Freund. Was du sagst! Protagoras ist bei uns eingezogen?

Sokrates. Es ist heute schon der dritte Tag.

Der Freund. Und eben also bist du mit ihm beisammen gewesen?

Sokrates. Ja wohl, und ich habe viel mit ihm gesprochen und seinen Reden zugehört.

(§. 3.) Der Freund. So erzähle uns denn schnell diese Unterhaltung wieder, wenn dich anders Nichts davon abhält. Komme, setze dich hier zu uns und laß jenen Burschen da [7]) aufstehen.

Sokrates. Recht gern, ich werde es euch sogar noch Dank wissen, wenn ihr zuhören wollt [8]).

Der Freund. Wahrlich auch wir dir, wenn du erzählen willst.

Sokrates. Da wäre (also) der Dank beiderseitig. So höret denn.

2. In dieser vergangenen Nacht, als kaum der Morgen graute, klopfte Hippokrates [9]), der Sohn des Apollodoros [10]), Phasons Bruder, gar heftig mit dem Stocke an meine Thüre, und sobald man ihm aufgemacht hatte, stürzte er sofort zu mir herein und rief mit lauter Stimme: Sokrates, wachst du oder schläfst du?

Ich aber, der ich seine Stimme erkannte, erwiederte: das ist Hippokrates! Du bringst doch wohl keine schlimmen Neuigkeiten?

Keineswegs, versetzte er, sondern nur gute.

Mögest du wahr sprechen! sagte ich. Was giebt es aber und warum kommst du schon so früh?

(§. 4.) Protagoras ist angekommen, antwortete er, indem er zu mir herantrat.

(Schon) vorgestern, entgegnete ich, und du hast es erst eben erfahren?

Ja, bei den Göttern, versetzte er, erst gestern Abend. Und dabei tastete er nach dem Bettgestell, setzte sich zu meinen Füßen und

fuhr fort: freilich erst gestern Abend, weil ich nämlich erst ganz spät aus Oenoë[11]) zurückkehrte. Denn mein Sklave, der Satyros, war mir entlaufen, und ich hatte denn auch die Absicht dir zu sagen, daß ich ihm nachsetzen wollte, vergaß es aber über einer anderen Besorgung. Als ich nun zurückgekehrt war und wir zu Abend gegessen hatten und uns zur Ruhe begeben wollten, da sagt mir mein Bruder, Protagoras sei angekommen. Da hatte ich denn nicht übel Lust noch sogleich zu dir zu gehen, hinterher aber schien es mir doch schon allzu spät in der Nacht zu sein. Sobald mich aber nach einer solchen Anstrengung der Schlaf nur verlassen hatte, stand ich sofort auf und machte mich hieher auf den Weg.

Ich nun, der ich sein heftiges und ungestümes Wesen kenne, fragte ihn (darauf): was verschlägt denn das dir? Hat dir Protagoras etwas zu Leide gethan?

(§. 5.) Da lachte er und sagte: ja, bei den Göttern, Sokrates, daß er allein weise ist und mich nicht dazu macht.

O doch, beim Zeus, entgegnete ich, wenn du ihm Geld und gute Worte giebst, wird er auch dich weise machen.

Möchte es doch, rief er aus, o Zeus und ihr Götter! nur daran liegen, so wollte ich weder mit meinem eigenen Vermögen irgendwie kargen, noch auch mit dem meiner Freunde. Aber gerade deßwegen komme ich eben jetzt zu dir (um dich zu bitten), daß du meinetwegen mit ihm sprechen mögest. Denn ich (selber) bin theils noch zu jung, theils habe ich den Protagoras niemals weder gesehen noch gehört, denn ich war noch ein Kind als er das vorige Mal[12]) sich hier aufhielt. Aber Alle, mein Sokrates, loben ja den Mann und schreiben ihm die höchste Gewandheit der Rede zu. [p. 311.] Laß uns denn also gleich zu ihm gehen, damit wir ihn zu Hause treffen; er wohnt aber, wie ich gehört habe, bei Kallias, dem Sohne des Hipponikos[13]). Auf, laß uns gehen!

(§. 6.) Ich aber wandte ein: Noch [wollen wir] nicht [dahin gehen[14])] mein Guter, denn es ist noch zu früh, sondern hier in den Hof[15]) wollen wir hinabgehen und dort so lange umherwandeln, bis es Tag wird, dann ist es Zeit. Ueberdieß hält sich ja Protagoras meistens zu Hause auf, so daß wir ihn aller Wahrscheinlichkeit nach auch dort antreffen werden; sei deßhalb unbesorgt.

3. Und damit erhoben wir uns und wandelten im Hofe herum. Ich aber, um die Beharrlichkeit des Hippokrates[16]) zu erproben, faßte ihn scharf ins Auge, und fragte ihn: sage mir, Hippokrates, zum Protagoras hast du jetzt vor zu gehen, um ihm Geld für seinen dir zu ertheilenden Unterricht als Ehrensold zu bezahlen: was denkst du denn dabei in ihm zu finden und was durch ihn zu werden: Wenn du nämlich zum Beispiele zu deinem Namensvetter, dem Koer Hippokrates, dem Asklepiaden[17]), gehen und ihm Lehrgeld für dich bezahlen wolltest und nun Jemand dich fragte: „sage mir, Hippokrates, was denkst du denn in dem Hippokrates zu finden, wofür du ihm Lehrgeld zahlen willst?“ was würdest du dann wohl antworten?

Ich würde sagen, erwiderte er, einen Arzt.

Und um was zu werden?

Ein Arzt, sprach er.

(§. 7.) Wenn du aber zum Argiver Polykleitos[18]) oder zum Athener Pheidias[19]) zu gehen und ihnen Lehrgeld für dich zu zahlen gedächtest und es fragte dich Jemand: „für was gelten dir Polykleitos und Pheidias, daß du ihnen diese Geldsumme zu zahlen im Sinne hast?“ was würdest du wohl antworten?

Da würde ich sagen: für Bildhauer.

Und was gedenkst du selber bei ihnen zu werden?

Offenbar (gleichfalls) ein Bildhauer.

Gut, sagte ich. Nun aber gehen wir beide jetzt zum Pro-

tagoras und sind bereit, ihm das Lehrgeld für dich zu bezahlen, indem wir unser eigenes Vermögen, wenn es anders dazu ausreicht und wir ihn damit zu gewinnen im Stande sind, wo aber nicht, auch noch das unserer Freunde mit darauf verwenden [20]). Wenn nun Jemand uns, da wir so eifrig hierauf aus sind, fragte! „sagt mir doch, Sokrates und Hippokrates, für was haltet ihr denn den Protagoras, daß ihr Willens seid ihm Geld zu bezahlen?" was würden wir ihm wohl antworten? Mit was für einen Namen hören wir den Protagoras sonst noch bezeichnen, wie den Pheidias als einen Bildhauer und den Homeros als ein Dichter? Was für einen Namen dieser Art hören wir dem Protagoras geben?

Einen Sophisten, lieber Sokrates, nennen ja die Leute den Mann, erwiederte er.

Als einem Sophisten also wollen wir ihm (Lehr-) Geld zahlen?

Allerdings.

(§. 8.) Wenn dir nun aber Jemand auch noch die weitere Frage vorlegte: „um was denn selber zu werden gehst du zum Protagoras?" — — —

[p. 312.] Da erröthete er — denn der Tag brach schon etwas hindurch, so daß man es deutlich an ihm bemerken konnte — und sprach: wenn es sich damit irgendwie ebenso, wie mit den vorigen Beispielen verhält, offenbar, um ein Sophist zu werden.

Du aber, fuhr ich fort, bei den Göttern! würdest dich nicht schämen, vor den Hellenen dich selber als einen Sophisten hinzustellen?

Ja, beim Zeus, Sokrates, wenn ich doch sagen soll, was ich denke.

Aber vielleicht, mein Hippokrates, erwartest du auch gar nicht, daß deine Unterweisung beim Protagoras von dieser Art sein soll,

sondern ähnlich wie sie dir von [21]) deinem Elementarlehrer, deinem Musiklehrer und deinem Ringmeister zu Theil ward. Denn alle diese Gegenstände lerntest du nicht zum Zwecke ihrer gewerbsmäßigen Ausübung, um einst selber als Meister in ihnen aufzutreten, sondern zum Zwecke deiner Ausbildung, wie es sich für einen freien Mann geziemt, welcher ganz aus eigenen Mitteln und seinen eigenen Zwecken lebt [22]).

Allerdings, antwortete er, scheint mir die Unterweisung beim Protagoras mehr von dieser Art zu sein.

4. (§. 9). Weißt du denn nun, was du jetzt zu thun im Begriffe bist, oder entgeht es dir? sagte ich.

In wie fern?

Daß du im Begriffe bist, deine Seele zur Pflege einem Manne anzuvertrauen, den du einen Sophisten nennst, während es doch mich wundern sollte, wenn du weißt, was denn eigentlich ein Sophist ist. Und doch, wenn dir dieß unbekannt ist, weißt du auch nicht, wem du deine Seele übergiebst, noch ob zu etwas Gutem oder Schlechtem.

Das glaube ich wenigstens, entgegnete er, denn doch zu wissen.

So sprich, was denkst du dir denn unter einem Sophisten?

Ich meinestheils, versetzte er, wie dieß der Name besagt, einen Mann, der im Besitze von Kenntnissen ist [23]).

Aber ganz dasselbe, wandte ich ein, kann man ja auch von Malern und Baumeistern sagen, daß sie Leute sind, welche Kenntnisse besitzen, und wenn uns daher Jemand fragte: „worauf erstrecken sich denn die Kenntnisse, welche die Maler besitzen?" so würden wir ihm wohl erwidern: auf Alles, was dazu erforderlich ist, um Gemälde zu schaffen; und ähnlich verhält es sich auch mit allen anderen Fällen. Wie, wenn uns nun Jemand ebenso fragte: „auf was erstrecken sich denn die Kenntnisse eines Sophisten?"

was mögen [24]) wir ihm dann antworten? Was für ein Werk versteht ein solcher zu schaffen?

(§. 10.) Was für ein anderes Werk sollten wir ihm zuschreiben, lieber Sokrates, als daß er sich darauf verstehe, Leute heranzubilden, welche geübt im Reden sind?

Vielleicht, erwiderte ich, würden wir uns damit richtig ausdrücken, aber doch noch nicht erschöpfend, denn diese unsere Antwort macht eine neue Frage nöthig, nämlich was denn der Gegenstand der Reden ist, in welchen der Sophist geübt macht, gleichwie der Citherspieler doch wohl über eben denselben Gegenstand auch zu reden geübt macht, dessen Kunde er überhaupt mittheilt, nämlich über das Citherspiel. Nicht wahr?

Natürlich.

Was für ein Gegenstand ist es denn also, dessen der Sophist sowohl selber kundig ist, als auch seinen Schüler kundig macht?

Beim Zeus, versetzte er, das weiß ich dir nicht weiter zu sagen.

[p. 313.] 5. (§. 11.) Und ich sage darauf: wie nun? Weißt du, welcher Gefahr du deine Seele auszusetzen auf dem Wege bist? Oder würdest du, wenn du deinen Körper Jemandem anvertrauen solltest, auf die Gefahr hin, daß derselbe dabei gedeihe oder verderbe, es nicht reiflich (zuvor) überlegen, ob du ihm auch denselben anvertrauen dürfest oder nicht, und deine Freunde und Anverwandten dabei zu Rathe ziehen und ganze Tage lang die Sache in Erwägung nehmen? Was du aber höher anschlägst als den Körper, und von dessen Gedeihen oder Verderben dein ganzes Wohl und Wehe abhängt, ich meine deine Seele, hierüber hast du dich weder mit deinem Vater noch mit deinem Bruder noch mit irgend einem von uns, deinen Freunden, berathen, ob du nämlich sie diesem (gerade) herzukommenden Fremdlinge anvertrauen

dürfest oder nicht, sondern kaum hast du gestern Abend, wie du (selber) sagst, (von seiner Ankunft) gehört, da kommst du (schon) heute in aller Frühe und verlierst kein Wort noch verlangst Rath darüber, ob du dich ihm anvertrauen solltest oder nicht, sondern bist bereit, dein und deiner Freunde Vermögen daran zu wenden, als wärest du darüber schon im Klaren, daß du dich jedenfalls dem Protagoras anschließen müssest, da du doch nach deiner eigenen Aussage ihn weder kennst noch jemals mit ihm gesprochen hast, sondern ihn nur als einen Sophisten zu bezeichnen weißt, dabei aber darüber, was ein Sophist eigentlich ist, eine offenbare Unkenntniß an den Tag legst, und dich doch (ohne Weiteres) einem solchen anzuvertrauen gedenkst.

(§. 12.) Als er das vernommen, gab er zu: so scheint es allerdings, lieber Sokrates, nach deiner Erörterung zu stehen.

Ist nun nicht, Hippokrates, der Sophist, eine Art, sei es Großhändler oder Krämer mit solchen Waaren, welche der Seele zur Nahrung dienen?

Aber die Seele, lieber Sokrates, wovon nährt sich denn die?

Von Kenntnissen doch wohl, entgegnete ich. Und daß nur nicht, lieber Freund, der Sophist durch Anpreisung dessen, was er verkauft, uns betrüge, wie die Großhändler und Krämer mit Nahrungsmitteln für den Leib! Denn auch diese wissen schwerlich weder selbst Etwas davon, was von den Waaren, die sie führen, heilsam oder schädlich für den Körper ist, preisen aber doch Alles beim Verkaufe an, noch auch wissen die Etwas davon, welche von ihnen kaufen, es müßte denn der Käufer gerade ein Turnmeister [25]) oder ein Arzt sein. Ebenso nun preisen auch Diejenigen, welche mit ihren Kenntnissen von Stadt zu Stadt umherziehen, um dieselben einem Jeden, welcher gerade nach ihnen Begehr trägt, im Großen zu verhandeln und im Kleinen zu verhökern [26]), ihm Alles

an, was sie feil bieten [27]), und leicht möchten auch von diesen, mein Bester, Manche nicht wissen, was von ihren Handelsartikeln heilsam oder schädlich für die Seele ist, und ebenso wenig ihre Abnehmer, wenn nicht auch hier wieder einer (derselben) gerade ein Seelenarzt ist. (§. 13.) Verstehst du dich also gerade darauf, was davon heilsam und schädlich ist, so kannst du ohne Gefahr Kenntnisse vom Protagoras so gut wie von jedem Anderen einkaufen; wenn aber nicht, dann siehe dich vor, mein Bester, daß du nicht dein Theuerstes auf das Spiel setzest und gefährdest. [p. 314.] Denn weit größere Gefahr ist ja schon ohnehin beim Einkauf der Kenntnisse als bei dem der Speisen. Speise und Getränke nämlich, die man bei irgendwem [Krämer oder Großhändler [28])] erstanden hat, kann man in anderen Gefäßen wegtragen und, bevor man sie durch Essen und Trinken in den Leib aufnimmt, erst zu Hause hinstellen und dann einen Sachverständigen herbeiziehen und sich bei ihm darüber Raths erholen, was man davon essen und trinken soll und was nicht, und wie viel und wann, so daß bei diesem Kaufe die Gefahr nicht groß ist. Kenntnisse dagegen kann man nicht in einem anderen Gefäße heimtragen, sondern diese kann man, wenn man den Kaufpreis dafür erlegte, nur dadurch, daß man sie in die Seele selber aufnimmt, sich aneignen und so hernach mit ihnen von dannen gehen (auf gut Glück), ob man sich dadurch Schaden oder Nutzen gethan hat. (4. 14.) Diese Angelegenheit laß uns daher sogar auch noch mit Solchen, die älter als wir sind, überlegen, denn wir sind noch zu jung [29]), um über eine Sache von solcher Wichtigkeit entscheiden zu können. Zunächst indessen wollen wir, wie wir uns vorgenommen, hingehen und den Mann hören, sodann aber über das Gehörte auch mit Anderen uns berathen. Denn auch dort gleich an Ort und Stelle finden wir nicht den Protagoras allein, sondern auch den Hippias von Elis [30]), ich denke

ferner auch den Prodikos Keos [31]), und noch viele andere weise Männer.

6. Nachdem wir nun dieß beschlossen hatten, machten wir uns auf den Weg. Als wir aber auf dem Platze vor der Thüre [32]) angelangt waren, blieben wir stehen, um uns noch über einen Gegenstand zu unterhalten, auf welchen wir unterwegs verfallen waren. Um also denselben nicht unausgeführt zu lassen, sondern ihn noch vor unserem Eintreten zu erledigen, verweilten wir uns hier und besprachen denselben weiter, bis wir uns über ihn vereinigt hatten. (§. 15.) Das mochte nun wohl der Thürhüter, ein Verschnittener [33]), mit angehört haben, und überdieß scheint er wegen der Menge der (herzuströmenden) Sophisten gegen Alle, welche das Haus betreten, mißtrauisch zu sein [34]). Kurz, als wir an die Thüre geklopft hatten, rief er, nachdem er geöffnet und uns erblickt: „o weh, wieder Sophisten! der Herr hat keine Zeit.“ Und zugleich schlug er mit beiden Händen gar hastig, so stark er nur konnte, die Thüre wieder zu, und als wir nun von Neuem anpochten, da gab er uns hinter verschlossener Thüre zur Antwort: „ihr Leute, habt ihr denn nicht gehört, daß der Herr keine Zeit hat?“

Aber, mein Guter, beschwichtigte ich ihn, beruhige dich nur, wir wollen weder zum Kallias, noch sind wir Sophisten. Wir wünschen vielmehr nur den Protagoras zu sprechen. Melde uns also (ihm) an.

So erlangten wir es denn endlich mit genauer Noth, daß uns der Mensch die Thüre aufmachte.

7. (§. 16.) Als wir nun eingetreten waren, trafen wir den Protagoras in dem vorderen Säulengange [35]) herumwandelnd. Neben ihm aber giengen auf der einen Seite Kallias, der Sohn des Hipponikos, und sein Bruder von mütterlicher Seite, Paralos, [p. 315.] der Sohn des Perikles [36]), und Charmides, der Sohn

des Glaukon [37]), auf der anderen aber der andere Sohn des Perikles, Xanthippos, ferner Philippides, des Philomelos Sohn, und Antimoiros von Mende [38]), welcher am Meisten in Ruf steht von den Schülern des Protagoras, und als eigentlicher Kunstjünger bei ihm lernt, um (selber) Sophist zu werden. Andere aber zogen hinterdrein und hörten dem, was gesprochen wurde, (nur) zu, und von diesen schien der größte Theil aus Fremden zu bestehen, welche Protagoras aus allen Städten, durch welche er auch kommen mag, hinter sich herzieht durch den Zauber seines Mundes, wie Orpheus, so daß sie alle willenlos diesem Zauber nachfolgen; es waren aber auch einige von den Einheimischen in diesem Reigen. (§. 17.) An dem Anblicke dieses letzteren nun hatte ich am Meisten meine Freude, nämlich darüber, wie hübsch diese (stummen) Zuhörer sich davor in Acht nahmen, dem Protagoras vorne in den Weg zu treten, vielmehr, so oft er und die mit ihm giengen sich umdrehten, sich sittig und wohlgeregelt auf beide Seiten vertheilten, Kehrt machten und sich dann hinten in der schönsten Ordnung wieder anschlossen.

„Jenen zunächst erblickt' ich, wie Homeros sagt [39]), den Hippias aus Elis, welcher in dem gegenüberliegenden Säulengange sich in einen Lehnsessel gestreckt hatte; um ihn herum aber saßen auf Bänken Eryximachos, des Akumenos Sohn [40]), Phädros von Myrrinus [41]) Andron, des Androtion Sohn [42]) und von Fremden (mehrere) Landsleute des Hippias und einige Andere, und man konnte bemerken, daß sie ihm gerade Fragen aus der Welt- und Sternkunde, nämlich über die Natur (des Alls) und die Himmelserscheinungen vorlegten [43]), und wie er von seinem Sessel aus einem Jeden von ihnen Auskunft über das Gefragte gäb und dasselbe mit ihnen durchgieng.

(§. 18.) „Auch den Tantalos," ferner „schauet' ich" [44]).

Denn es war wirklich auch Prodikos der Keer da und befand sich in einem Gemache, welches vordem Hipponikos als Vorrathskammer benutzt hatte; jetzt aber hat wegen der Menge der Einkehrenden Kallias auch dieses ausgeräumt und zur Aufnahme von Fremden eingerichtet. Prodikos nun lag noch im Bette, eingehüllt in Pelze und Decken, und zwar in nicht wenig, wie der Augenschein lehrte; ihm zur Seite aber saßen auf den naheſtehenden Ruhebetten Pausanias aus Kerameis [45]) und neben demselben ein noch sehr junger Mensch, von schönen und trefflichen Anlagen, wie es mir vorkam, jedenfalls aber von Gestalt überaus schön. Wenn ich mich recht erinnere, so hörte ich, daß sein Name Agathon [46]) sei, und es sollte mich nicht wundern, wenn er der Geliebte des Pausanias wäre. Dieser junge Mensche (also) war dort zugegen, und die beiden Adeimantos ferner, den Sohn des Kepis und den des Leukolophides [47]), und noch einige Andere erblickte man daselbst. [p. 316.] Worüber sie aber sprachen, konnte ich von draußen nicht verstehen, so dringend ich auch wünschte den Prodikos zu hören — denn gar hochweise und göttlich scheint mir der Mann zu sein — sondern der dumpfe Widerhall, welchen der tiefe Ton seiner Stimme in dem Gemache gab, machte seine Worte unvernehmlich.

(§. 19.) Kaum nun waren wir eingetreten, da kamen hinter uns her noch Alkibiades der Schöne — so nennst du ihn ja, und ich glaube gern, nicht mit Unrecht — und Kritias, der Sohn des Kallaischros [48]).

8. Wir nun blieben nach unserem Eintritte noch ein wenig stehen, um uns dieß Alles in Augenschein zu nehmen, sodann aber giengen wir auf den Protagoras zu, und ich sprach zu ihm: Protagoras, dir gilt unser Besuch, der meine und der des Hippokrates hier.

Wollt ihr, versetzte er darauf, mit mir allein sprechen oder in Gegenwart auch der Uebrigen?

Uns, entgegnete ich, ist das einerlei. Vernimm den Zweck unseres Kommens und entscheide dann selber.

Nun, was ist denn dieser Zweck? fragte er.

Hippokrates da ist von hier gebürtig, ein Sohn des Apollodoros, und stammt aus einem angesehenen und wohlhabenden Hause, und was seine eigene Person betrifft, so dürfte er an natürlichen Anlagen es wohl mit allen seinen Altersgenossen aufnehmen, und so hat er denn auch, wie mir scheint, das Streben, sich im Staate einen Namen zu machen; dieß aber glaubt er am Besten erreichen zu können durch deinen belehrenden Umgang. Demnach überlege du jetzt, ob du hierüber mit uns allein dich glaubst besprechen zu müssen oder im Beisein Anderer.

(§. 20.) Das ist recht, lieber Sokrates, antwortete er, daß du so rücksichtsvoll gegen mich bist. Denn ein Fremdling, welcher in große Städte kommt und in ihnen gerade die ausgezeichnetsten Jünglinge überredet, den Umgang mit allen Anderen, Angehörigen und Nichtangehörigen, Aelteren und Jüngeren, aufzugeben und sich ihm anzuschließen, um durch seinen Umgang sich zu veredeln, muß dabei vorsichtig zu Werke gehen, denn es erwachsen ihm daraus in nicht geringem Grade Mißgunst und andere Anfeindungen und Nachstellungen. Darum behaupte ich denn auch, daß die Sophistenkunst schon alt [49]), daß aber diejenigen von den Altvorderen, welche sie ausübten, aus Furcht vor der ihr anklebenden Gehässigkeit einen Vorwand und Deckmantel für dieselbe gebraucht haben, Einige die Dichtkunst, wie Homeros, Hesiodos und Simonides [50]), Andere wieder heilige Gebräuche [51]) und Sehersprüche, wie Orpheus und Musäos und ihre Anhänger [52]). Ja, Einzelne, habe ich bemerkt, gebrauchten sogar die Turnkunst hiezu, wie z. B. Ikkos der Tarentiner, und Herodikos, der Selymbrianer genannt, ursprünglich aber aus Megara gebürtig, welcher noch jetzt als Sophist

keinem Anderen nachsteht [53]). Die Tonkunst aber gebrauchte euer Landsmann Agathokles, ein großer Sophist, als Aushängeschild, ferner Pythokleides der Keer und viele Andere [54]). (§. 21.) Diese Alle, wie gesagt, bedienten sich aus Furcht vor dem Neide dieser Künste als Deckmantel; [p. 317.] ich aber bin mit ihnen Allen in diesem Punkte nicht einverstanden, sondern glaube, daß sie doch ihre Absicht keineswegs erreicht haben. Sie täuschten nämlich Diejenigen doch nicht, welche in den Staaten Einfluß und Macht in Händen haben und auf welche doch allein diese Masken berechnet waren, da der große Haufe, geradezu gesagt, überhaupt gar Nichts merkt, sondern nur in den Ton mit einstimmt, den Jene angeben [55]). Wenn aber Einer zu entwischen versucht und nicht damit durchkommt, sondern sich dabei ertappen läßt, so hat er schon an sich ein sehr thörichtes Unternehmen begonnen, und außerdem macht er nothwendig die Leute dadurch nur noch viel mehr aufgebracht gegen sich, denn sie halten einen solchen Menschen zu allem Anderen auch noch für einen Schelm. (§. 22.) Ich habe daher auch den dem ihren ganz entgegengesetzten Wege eingeschlagen und bin dessen geständig, daß ich ein Sophist bin und mich damit abgebe, die Menschen zu bilden, und glaube, daß diese Vorsichtsmaßregel besser als jene ist, nämlich es offen einzugestehen, anstatt es leugnen zu wollen. Dazu bin ich dann noch auf andere Vorsichtsmaßregeln bedacht gewesen, so daß mir mit Gottes Beistand noch nichts Uebles durch dieses Geständniß widerfahren ist, obschon ich doch bereits seit vielen Jahren diese Kunst betreibe. Zähle ich doch überhaupt derselben schon viele, und es ist keiner unter euch Allen, dessen Vater ich nicht meinem Alter nach sein könnte [56]). Darum ist es mir bei Weitem am Angenehmsten, wenn ihr über eure Wünsche in Gegenwart Aller, die hier im Hause anwesend sind, mit mir reden wollt.

(§. 23.) Ich nun — denn ich vermuthete, daß er sich vor dem Prodikos und Hippias zeigen und damit brüsten wollte, daß wir als Verehrer von ihm gekommen wären — bemerkte darauf: wohlan, rufen wir also schnell den Prodikos und Hippias mit ihren Jüngern herbei, damit sie uns zuhören.

Ja, allerdings, sagte Protagoras.

Ist es euch dann nicht recht, fragte Kallias, daß wir einen Sitzkreis einrichten, damit ihr euch sitzend unterhalten könnet?

Alles war damit einverstanden, und hocherfreuet, daß wir weise Männer hören sollten, griffen wir Alle selber nach den Bänken und Ruhebetten und richteten uns neben dem Hippias ein, denn dort waren die Bänke bereits vorhanden. Unterdessen aber kamen Kritias [57]) und Alkibiades (auch) mit dem Prodikos, den sie zum Aufstehen von seinem Lager bewogen hatten, und mit seinen Genossen herbei.

9. (§. 24.) Als wir nun so Alle beisammen saßen, da begann Protagoras: jetzt, lieber Sokrates, da nunmehr auch diese hier zugegen sind, sprichst du dich denn wohl (näher) über die Angelegenheit dieses Jünglings aus, deren du kurz zuvor gegen mich gedachtest.

Und ich erwiderte: so beginne ich denn, lieber Protagoras, [p. 318] den Zweck meines Kommens ebenso, wie vorher vorzutragen. Hippokrates hier trägt Verlangen nach deinem belehrenden Umgange. Welchen Gewinn er nun aber aus demselben ziehen wird, das, sagt er, möchte er gern erfahren. So weit nun unser Anliegen.

Da nahm denn Protagoras wieder das Wort und sprach: junger Mann, den Gewinn wirst du aus demselben empfangen, daß du schon an dem Tage, an welchem du zuerst mit mir verkehrt hast, als ein tüchtiger Mann nach Hause zurückkehrst, und am

folgenden deßgleichen, und so stets mit jedem Tage zum Besseren fortschreiten wirst.

(§. 25.) Als ich dieß hörte, versetzte ich: lieber Protagoras, damit sagst du aber gar nichts Wunderbares, sondern etwas ganz Natürliches; denn auch du, obwohl du schon so alt und so weise bist, würdest doch, wenn dich Jemand das lehrte, was du gerade noch nicht weißt, dadurch tüchtiger werden; darum antworte mir nicht also, sondern wie wenn Hippokrates da urplötzlich sein Begehren änderte und vielmehr nach der Unterweisung jenes jungen Mannes, welcher jetzt neuerdings hier angekommen ist, des Zeuxippos von Heraklea [58]), Verlangen trüge, demgemäß zu ihm hinginge, sowie jetzt zu dir, und von ihm eben dasselbe hörte, wie von dir, daß er von Tag zu Tag durch den Verkehr mit ihm tüchtiger werden und Fortschritte machen werde, ihn dann weiter fragen würde: „worin meinst du denn, daß ich tüchtiger werden und Fortschritte machen soll?“ und wie dann Zeuxippos ihm antworten würde: „in der Malerei“; oder wie wenn er sich an den Thebaner Orthagoras [59]) wendete und auch von ihm eben dasselbe zu hören bekäme, wie von dir, er auch an ihn ganz die gleiche weitere Frage richten und von ihm zur Antwort bekommen würde: „im Flötenspiel“; ebenso gieb nun auch du diesem jungen Manne Auskunft und mir, der ich an seiner Statt frage: Hippokrates da wird also durch den Verkehr mit dem Protagoras schon an dem ersten Tage desselben als ein tüchtigerer Mann von dannen gehen und ebenso an jedem der folgenden Tage Fortschritte machen; worin denn nun aber, lieber Protagoras, und in welcher Hinsicht?

(§. 26.) Als nun Protagoras mich so reden hörte, versetzte er: du weißt gut zu fragen, Sokrates, und ich antworte denen, die dieß thun, mit Vergnügen. Wenn Hippokrates sich bei mir in die Schule begiebt, wird es ihm nicht so ergehen, wie bei allen anderen

Sophisten. Denn diese Alle mißhandeln die jungen Leute. Nachdem die Letztern nämlich (eben erst) den Künsten (und Wissenschaften glücklich) entronnen sind [60]), führen sie dieselben ganz gegen ihren Willen gleich wieder gewaltsam in die Künste (und Wissenschaften) hinein, indem sie sie in der Rechenkunst, Sternkunde, Meßkunst und Musik unterrichten — dabei warf er einen Seitenblick auf den Hippias —; wenn Hippokrates dagegen zu mir kommt, so wird er durchaus nichts Anderes lernen, als was er eben dabei zu lernen bezweckt hat. Der Gegenstand dieses Unterrichts aber ist Wohlberathenheit, sowohl in seinen eigenen Angelegenheiten, wie er nämlich am Besten sein eigenes Hauswesen verwalten möge, als auch in denen des Staates, [p. 319.] wie er nämlich am Meisten vermögend sein werde, im Staate durch That und Rede zu wirken.

(§. 27.) Verstehe ich, erwiderte ich, deine Erklärung recht? Du scheinst mir die Staatskunst zu meinen und dich anheischig zu machen, die Leute zu tüchtigen Staatsbürgern auszubilden.

Ja wohl, das gerade eben ist es, wozu ich mich anheischig mache.

10. Da besitzest du traun, erwiderte ich, eine schöne Kunst, wenn du sie nämlich wirklich besitzest, denn ich will durchaus nicht anders zu dir reden als wie ich denke. Ich dachte nämlich, lieber Protagoras, daß sich so Etwas nicht lehren lasse; nun aber, da du es sagst, muß ich es wohl glauben. Warum ich aber meine, daß es sich nicht lehren lasse, und von einem Menschen dem andern nicht beigebracht werden könne, darüber will ich (dir) die Erklärung nicht schuldig bleiben. Ich halte nämlich, wie dieß die anderen Hellenen auch thun, die Athener für gescheidte Leute, und nun sehe ich, daß sie, wenn wir zur Volksversammlung zusammentreten und der Staat dann im Bauwesen Etwas auszuführen hat, die Bauverständigen als Rathgeber hiebei hinzuziehen, und wenn

im Schiffbauwesen, die Schiffbaumeister, und ebenso in allen anderen Dingen, die sie für lehr- und lernbar halten; wenn dagegen irgend ein Anderer ihnen (hierüber) Rath ertheilen will, den sie nicht für einen Kunstverständigen ansehen, mag er auch noch so wohlgestaltet, reich und edelgeboren sein, so nehmen sie doch nichts destoweniger seinen Rath nicht an, sondern lachen ihn aus und lärmen so lange, bis er entweder, in seinem Versuche zu Worte zu kommen durch ihr Lärmen übertäubt, von selber wieder abtritt oder die Polizeisoldaten [61]) auf den Befehl der Prytanen [62]) ihn (von der Rednerbühne) herunterziehen oder gar hinauswerfen. (§. 28.) Mit allen Dingen also, welche nach ihrer Meinung Sache der Kunst sind, verfahren sie in dieser Weise. Wenn es sich dagegen darum handelt, über die Staatsverwaltung Beschlüsse zu fassen, dann tritt auf und ertheilt ihnen darüber seinen Rath in gleicher Weise der Zimmermann wie der Schmied, Schuster, Kaufmann und Schiffsrheder, Reich und Arm, Vornehme und Geringe, und Niemand macht ihm dann dieß zum Vorwurfe, wie im vorigen Falle, daß er, ohne dieß irgendwoher gelernt oder irgend einen Lehrmeister hierin gehabt zu haben, dennoch hierüber Rath zu ertheilen sich unterfängt, offenbar doch, weil Alle dafür halten, daß dieß kein Gegenstand des Lernens und Lehrens ist. Und diese Ansicht herrscht nicht etwa blos in der Gesammtheit der Volksgemeinde, sondern auch für ihr Theil sind die klügsten und besten unserer Mitbürger nicht im Stande, die Tüchtigkeit, welche sie selber besitzen, Anderen mitzutheilen. Denn Perikles, der Vater dieser Jünglinge hier, ließ dieselben in Allem, was Lehrer beibringen können, gut und trefflich unterrichten, in dem aber, worin er selber sich auszeichnet, [p. 320.] unterrichtet er sie weder selbst, noch überweist er sie einem Anderen, sondern sie laufen gleichsam ohne Hirten auf der Weide umher, ob sie dabei etwa von selbst

darauf stoßen möchten. (§. 29.) Oder, wenn du lieber willst, den Kleinias, den jüngeren Bruder unseres Alkibiades hier, trennte eben dieser selbige Mann, nämlich Perikles, als sein Vormund, aus Furcht er möge vom Alkibiades verdorben werden, von diesem Letzteren ab und gab ihn in das Haus des Ariphron [63]), um ihn dort erziehen zu lassen; doch ehe sechs Monate verstrichen waren, gab ihm Ariphron denselben zurück, weil er Nichts mit ihm anzufangen wußte [64]). Und so kann ich dir noch viele Andere nennen, welche trotz ihrer eigenen Trefflichkeit doch noch nie irgend einen Anderen besser gemacht haben, weder von ihren Angehörigen noch von Fremden. Ich für mein Theil, lieber Protagoras, kann daher im Hinblick hierauf mir nicht denken, daß sittliche Tüchtigkeit etwas Lehrbares sei; nun ich aber dich dieß behaupten höre, werde ich wankend und muß wohl glauben, daß Etwas daran ist, indem ich von der Ansicht ausgehe, daß du in vielen Dingen erfahren bist, Vieles gelernt und Manches auch selber gefunden hast. Vermagst du nun in überzeugenderer Weise uns darzuthun, daß die sittliche Tüchtigkeit ein lehrbarer Gegenstand ist, so enthalte uns dieß nicht vor, sondern theile es uns mit.

Gewiß, lieber Sokrates, erwiderte er, ich will es nicht für mich behalten. Soll ich es euch aber, wie es wohl für einen älteren Mann, Jüngeren gegenüber, nicht ungeziemend ist, in der Gestalt einer Sage [65]) oder einer gewöhnlichen Auseinandersetzung klar machen?

Viele der um ihn her Sitzenden nun entgegneten ihm, er möge es damit machen, wie er wolle.

Dann, sagte er, dünkt es mich ansprechender, euch eine Sage vorzutragen.

11. (§. 30.) Es war einst eine Zeit, in welcher es zwar Götter gab, sterbliche Wesen aber noch nicht. Als nun aber auch

für diese die vom Schicksal bestimmte Zeit ihrer Erzeugung gekommen war, da bilden die Götter sie in der Erde Schoß aus einer Mischung von Erde und Feuer und allem dem, was sich mit Beiden verbindet. Und als sie dieselben nun an's Licht zu fördern gedachten, da trugen sie dem Prometheus und Epimetheus auf, sie auszustatten und einem jeden von ihnen seine Kräfte zuzutheilen nach Gebühr. Den Prometheus aber bittet Epimetheus, ihm allein die Austheilung zu überlassen. Wenn ich damit fertig bin, sprach er, kannst du es ja in Augenschein nehmen. Prometheus gab nach, und so übernahm er denn die Vertheilung. Bei derselben nun verlieh er Einigen Stärke ohne Schnelligkeit; Andere, Schwächere, stattete er (dafür) wieder mit Geschwindigkeit aus; Einige versah er mit Waffen, Anderen, denen er eine wehrlose Natur gab, sann er ein anderes Schutzmittel aus. Die er nämlich von ihnen in Kleinheit gehüllt hatte, denen theilte er geflügelte Flucht oder unterirdische Behausung zu, Andere dagegen, die er durch Größe erhob, die beschützte er auch eben durch diese. [p. 321.] Und so vertheilte er ausgleichend auch alles Uebrige. Das ersann er aber um dem vorzubeugen, daß irgend eine Gattung ausgerottet werde. (§. 31.) Nachdem er ihnen aber (so) Mittel verschafft hatte, der wechselseitigen Vertilgung zu entrinnen, ersann er ihnen Schutz gegen den von Zeus herrührenden Wechsel der Jahreszeiten, indem er sie mit dichten Haaren und starken Fellen umkleidete, die da hinreichend waren, die Kälte und ebenso vermögend die Hitze abzuwehren, und in denen, wenn sie ihre Lagerstätten aufsuchten, zugleich ein jedes seine ihm eigene und mit ihm selber verwachsene Lagerdecke habe, und indem er sie ferner unten an den Füßen theils mit Hufen, theils mit Nägeln [66]) und starken und blutlosen Schwielen versah. Hierauf verschaffte er den einen diese, den anderen eine andere Nahrung; den einen der Erde Kräuter, den andern der

Bäume Frucht, und noch anderen Wurzeln, einigen auch wies er andere Thiere zu ihrer Nahrung an. Und diesen gewährte er nur geringe Fortpflanzung, denen aber, die ihnen zum Fraße dienen, eine starke, um so die Gattung derselben zu erhalten. Weil nun aber Epimetheus eben nicht sehr weise war, so entgieng es ihm, daß er (bereits) alle (vorhandenen) Kräfte verwandt hatte, (§. 32.) und nun blieb ihm noch unausgestattet das Menschengeschlecht zurück, und er wußte nicht, was er mit demselben anfangen sollte. In dieser seiner Rathlosigkeit findet ihn Prometheus, als er kommt, um die Vertheilung zu besichtigen, und erblickt alle andern Geschöpfe angemessen mit Allem versehen, den Menschen aber nackend, ohne Fußbekleidung und Decke und ohne Bewaffnung. Und schon war auch der vom Schicksal bestimmte Tag erschienen, an welchem auch der Mensch aus der Erde an's Licht hervortreten sollte. In seiner Verlegenheit nun, welches Mittel zum Schutze und zur Erhaltung desselben er ausfindig machen sollte, stiehlt Prometheus des Hephästos und der Athene kunstreiche Weisheit zusammt dem Feuer — denn es war unmöglich, daß sie ohne das Feuer von irgend Jemandem erworben oder ihm nützlich werden konnte — und beut sie also zur Gabe dem Menschen. (§. 33.) So gelangte nun auf diese Weise allerdings der Mensch zu der für das tägliche Leben erforderlichen Einsicht, aber die staatsbürgerliche besaß er noch nicht. Denn diese war beim Zeus, und dem Prometheus war (mit aller seiner Kunst doch) noch nicht der Weg auch in die Burg, die Behausung des Zeus, eröffnet, und überdieß hatte noch Zeus furchtbare Wachen [67]) davorgestellt; sondern nur in der Athene und des Hephästos gemeinsame Wohnung, in welcher sie ihrer Liebe zur Kunst nachgiengen, weiß er sich einzuschleichen, stiehlt hier die im Feuer schaffende Kunst des Hephästos und die andere, die der Athene, und schenkt sie dem Menschen; und von da an beginnt für

den Menschen die Bequemlichkeit des Lebens, [p. 322.] den Prometheus aber erreichte durch des Epimetheus Schuld nachmals, wie die Sage geht, die Strafe für seinen Diebstahl.

12. (§. 34.) Da aber so der Mensch Theil hatte an den Vorzügen der Götter, war er erstens wegen dieser Verwandtschaft [mit dem Göttlichen] [68]) unter allen Geschöpfen das einzige, welches an Götter glaubte, und begann Altäre und Götterbilder zu errichten, ferner aber gestaltete er Sprache und Worte durch seine Kunstfertigkeit aus und erfand sich Wohnung, Kleidung, Beschuhung und Betten, sowie seine Nahrung aus den Gewächsen der Erde. Obschon aber so ausgerüstet, wohnten doch anfangs die Menschen vereinzelt, und Städte und Staaten gab es noch nicht. So aber kamen sie durch die wilden Thiere um, weil sie in allen Stücken schwächer als diese waren; auch gewährte ihnen die Kunst ihrer Hände zwar hinlängliche Hülfe zum Unterhalt ihres Lebens, aber zur Bekriegung der wilden Thiere war sie nicht ausreichend, weil sie die staatsbürgerliche Kunst noch nicht besaßen, von welcher eben die Kriegskunst ein Theil ist. So versuchten sie denn sich zu vereinigen und zu erhalten, indem sie Städte gründeten. Aber als sie zusammengetreten waren, da thaten sie wieder einander Unrecht und Schaden an, weil sie eben die Kunst den Staat zu verwalten noch nicht besaßen, so daß sie sich von Neuem zerstreuten und umkamen. (§. 35.) Da nun ward Zeus besorgt, daß unser Geschlecht ganz untergehen möchte, und er schickt daher den Hermes ab, um den Menschen sittliche Scheu und Gerechtigkeit zuzuführen, auf daß diese der Staaten Ordner und Freundschaft knüpfende Bande seien. Hermes aber fragt den Zeus, in welcher Weise er beide den Menschen mittheilen solle. „Soll ich, wie die Künste unter sie vertheilt sind, so es auch hiemit machen? Jene aber sind es in folgender Weise: ein Einziger, der die Heilkunde versteht, ist hinreichend

für viele Unkundige, und ebenso ist es mit den Meistern aller übrigen Kunstfertigkeiten. Soll ich nun auch Gerechtigkeit und Scham ebenso den Menschen mittheilen, oder soll ich sie unter alle vertheilen?" Unter alle, erwiderte Zeus, und alle sollen Theil an ihnen haben. Denn es könnten keine Staaten zu Stande kommen, wenn nur Wenige ihrer theilhaftig wären, so wie bei den anderen Künsten. Ja, gieb sogar das Gesetz in meinem Namen, daß man den der Scham und Gerechtigkeit Unfähigen als einen Krebsschaden des Staates vertilge.

(§. 36.) Unter diesen Umständen also, lieber Sokrates, und aus diesen Gründen glauben so die Anderen, wie die Athener, daß wenn es sich um die Tüchtigkeit im Bauwesen oder in irgend einer anderen Kunstfertigkeit handelt, nur Wenigen Antheil an der Berathung zukomme, und wenn trotzdem Jemand noch außer diesen Wenigen seinen Rath ertheilen will, so lassen sie sich dieß nicht gefallen, wie du sagst, und ganz mit Recht, wie ich hinzusetze; treten sie dagegen über einen Gegenstand in Berathung, [p. 323.] bei welchem es nur auf bürgerliche Tüchtigkeit ankommt, welche ganz auf dem Wege der Gerechtigkeit und Besonnenheit wandeln muß, dann hören sie mit (dem gleichen) Recht Jedermann, weil es einem Jeden gebürt an dieser Tüchtigkeit Theil zu haben, wenn überhaupt Staaten bestehen sollen. Das, Sokrates, ist davon die Ursache.

(§. 37.) Damit du aber nicht glaubst, ich wolle dich nur täuschen (und es sei doch nicht wahr), daß wirklich alle Menschen annehmen, Jedermann habe Antheil an der Gerechtigkeit und sonstigen Bürgertugend, so nimm auch noch dieß zum Beweise. Mit jeder anderen Tüchtigkeit steht es so, wie du sagst: wenn sich Einer für einen guten Flötenspieler oder für geschickt in irgend einer anderen Kunst ausgiebt, ohne es doch zu sein, so lacht man ihn aus

oder wird ungehalten auf ihn, und seine Angehörigen treten hinzu und halten ihm vor, daß er sich wie ein Verrückter benehme. Anders aber steht es mit der Gerechtigkeit und der sonstigen Bürgertugend: nämlich wenn hier die Leute auch von Jemanden wissen, daß er ungerecht ist, so würden sie doch, wenn eben dieser über sich selbst die Wahrheit sagte in Gegenwart Vieler, das, was sie dort für Besonnenheit und Bescheidenheit hielten, nämlich die Wahrheit auszusprechen, hier für Verrücktheit halten und sagen, Jeder müsse sich selber für gerecht erklären, möge er es nun sein oder nicht, und der sei von Sinnen, welcher keine Ansprüche auf Gerechtigkeit mache, da Jeder nothwendig auf irgend eine Weise Antheil an ihr haben müsse oder gar nicht unter Menschen leben dürfe.

13. (§. 38.) Daß sie also mit Recht Jedermann da, wo es auf diese Tugend und Tüchtigkeit ankommt, als Rathgeber zulassen, weil sie von der Ansicht ausgehen, daß ein Jeder an ihr Theil habe, das will ich hiemit gesagt haben; daß sie aber (darum doch) nicht glauben, sie sei angeboren oder komme von selbst, sondern dafür halten, sie lasse sich lehren, und wer sie erlange, dem werde sie nur durch sorgfältiges Bemühen zu Theil, das will ich nunmehr dir zu beweisen suchen. Wegen aller derjenigen Fehler nämlich, welche die Menschen an einander der Natur oder dem Zufalle zuschreiben, zürnt Niemand denen, die sie an sich tragen, noch vermahnt oder belehrt oder bestraft man sie deßhalb, damit sie dieselben ablegen, sondern hat vielmehr Mitleiden mit ihnen. Wer z. B. ist so unverständig, gegen häßliche, kleine oder schwächliche Personen so Etwas thun zu wollen! Denn man weiß, sollte ich denken, daß dergleichen den Menschen von Natur oder durch Zufall zu Theil wird, sowohl die Mängel dieser Art als die ihnen entgegengesetzten Vorzüge. Wenn dagegen Jemand alle die Vorzüge, von denen man erachtet, daß sie durch Fleiß, Uebung und Belehrung

von den Menschen erworben werden, nicht besitzt, sondern vielmehr die ihnen entgegenstehenden Fehler, dann und in Bezug hierauf dürfte Erbitterung, Zurechtweisung und Strafe eintreten. [p. 324.] Einer von den letzteren nun ist die Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit und überhaupt Alles, was der bürgerlichen Tugend und Tüchtigkeit entgegengesetzt ist, und hier zürnt denn auch Jeder auf Jeden und weist ihn zurecht, in der Ueberzeugung nämlich, daß man durch sorgfältiges Bemühen und durch Belehrung in ihren Besitz zu gelangen vermag. (§. 39.) Willst du nämlich, lieber Sokrates, nur ins Auge fassen, was die Bestrafung der Unrechthandelnden eigentlich zu bedeuten hat, so wird dieses selbst dich lehren, daß die Menschen der Ansicht sind, Tugend könne erworben werden. Denn Niemand bestraft die Unrechthandelnden, indem er darauf sein Augenmerk richtet und um deßwillen weil sie eben Unrecht gethan haben, außer wer, wie ein Thier, sich unvernünftig zu rächen sucht, sondern wer auf eine vernünftige Weise zu strafen gedenkt, der züchtigt nicht wegen des schon begangenen Unrechts — denn das Geschehene kann er ja doch nicht ungeschehen machen — sondern um des zukünftigen willen, damit hinfort weder der Thäter selbst wieder Unrecht begehe, noch auch die Anderen, welche sehen, wie er bestraft wird [69]). (§. 40.) Und wer von dieser Absicht ausgeht, der spricht damit die Ansicht aus, daß die Tugend anerzogen werden kann, denn er straft ja um der Abschreckung willen. Diese Ueberzeugung also haben alle Diejenigen, welche im eigenen Hause oder von Staats wegen Strafen verhängen. Es bestrafen aber und züchtigen sowohl alle anderen Menschen die, welche nach ihrer Meinung Unrecht gethan haben, als auch, und zwar nicht zum Mindesten, die Athener, deine Mitbürger, so daß dieser Erörterung zufolge auch sie zu Denen gehören, welche dafür halten, daß die Tugend sich erwerben und lehren lasse. Daß demnach mit Recht

deine Mitbürger auch den Rath eines Schmiedes und Schusters in Staatsangelegenheiten nicht verschmähen, und daß sie die Tugend für Etwas halten, was gelehrt und erworben werden könne, habe ich dir nunmehr, lieber Sokrates, zur Genüge dargethan, wie ich glauben möchte.

14. (§. 41.) Noch ist indessen das Bedenken übrig, welches du in Betreff der tüchtigen Männer hegst, warum dieselben doch in allen übrigen Stücken, welche von Lehrern abhängen, ihre Söhne unterrichten und wissenschaftlich ausbilden lassen, in Betreff derjenigen Tüchtigkeit aber, durch welche sie sich selber auszeichnen, sie um Nichts besser machen als Andere sind. Hierauf, lieber Sokrates, will ich dir nicht mehr durch eine erdichtete Erzählung, sondern durch Gründe antworten. Betrachte es nämlich einmal aus diesem Gesichtspunkte. Giebt es irgend Etwas oder nicht, dessen nothwendig alle Bürger theilhaftig sein müssen, wenn ein Staat bestehen soll? Denn hierin findet jenes dein Bedenken seine Lösung oder sonst nirgends. Nämlich wenn es ein solches giebt, und dieses nicht in der Baukunst oder im Schmiede- und Töpferhandwerk besteht, [p. 325.] sondern in der Gerechtigkeit, Besonnenheit und Frömmigkeit, kurz in dem, was ich mit einem Worte des Mannes Tugend nenne; wenn es das ist, woran Alle Theil haben müssen, und wenn Jedermann, indem er dieß dabei festhält, lernen und thun muß, was er sonst noch will, nicht aber ohne dasselbe, oder aber, wenn wer dieß nicht besitzt, zu belehren und bestrafen ist, sei es Knabe, Mann oder Weib, bis er durch die Strafe gebessert ist, und falls er der Strafe und Belehrung nicht achtet, als unheilbar aus den Staaten verbannt oder getödtet werden muß; wenn sich dieß so verhält, und doch auch unter diesen Umständen die tüchtigen und wackeren Leute wirklich in allen anderen Gegenständen ihre Söhne unterweisen lassen, hierin aber nicht; so siehe doch, wie

sonderbar dann diese Leute verfahren würden. (§. 42.) Denn daß sie es für lehrbar halten sowohl durch häusliche als durch öffentliche Unterweisung, haben wir gezeigt, und nun sollten sie, obwohl es durch Belehrung und Pflege beigebracht werden kann, dennoch in allen anderen Gegenständen ihre Söhne unterrichten lassen, auf deren Unkenntniß keine Todesstrafe steht, was aber für ihre Söhne, wenn sie es nicht gelernt haben und also nicht zur Tugend erzogen sind, als Strafe Tod und Landesverweisung nach sich zieht und außer dem Tode noch Einziehung des Vermögens, kurz, um es mit einem Worte zu sagen, den Untergang ganzer Familien, darin sollten sie nicht unterrichten lassen und darauf nicht alle erdenkliche Sorgfalt verwenden? Man sollte doch meinen, lieber Sokrates.

15. (Und in der That) gleich von den frühesten Jahren ihrer Kinder an belehren sie ja, so lange sie leben, dieselben und weisen sie zurecht. Sobald nur das Kind versteht, was ihm gesagt wird, mühen sich Amme, Mutter, Aufseher und der Vater selber wetteifernd, daß es so gut als irgend möglich werde, indem sie es bei jeder Handlung und jedem Worte belehren und darauf aufmerksam machen: das ist recht und das ist unrecht, dieß löblich und das schändlich, dieß fromm und das gottlos, dieß thue und das thue nicht. Und gehorcht es willig, dann ist es gut; wo aber nicht, so geben sie ihm, wie einem verbogenen und verkrümmten Holze, durch Drohungen und Schläge wieder die gerade Richtung. (§. 43.) Schicken sie es darauf in die Schule, so legen sie es den Lehrern weit dringender ans Herz, auf die gute Zucht ihrer Kinder zu sehen, als auf Lesen, Schreiben, Rechnen [70]) und Lautenspiel. Und die Lehrer sehen auch darauf; und haben dann jene das Lesen gelernt und beginnen nun die Schrift ebenso gut, wie vorher die mündliche Rede zu verstehen, so legen sie ihnen auf ihren Bänken die Verse guter Dichter zum Lesen vor und halten sie an dieselben

auswendig zu lernen, [p. 326.] in denen viele gute Lehren und ferner viele Schilderungen, Lobeserhebungen und Verherrlichungen trefflicher Männer aus alter Zeit enthalten sind [71]), damit der Knabe ihnen nacheifere und ihnen ähnlich zu werden bestrebt sei. Und in ähnlicher Weise (wie die Elementarlehrer) sind auch die Musiklehrer bei der (ihnen anvertrauten) Jugend auf gute Sitte bedacht und sorgen dafür, daß dieselbe nichts Uebles thue, und auch sie bringen überdieß, nachdem die Knaben so weit sind, daß sie die Cither spielen können, ihnen wiederum die Lieder anderer guter Dichter, nämlich der lyrischen bei, welche sie dem Citherspiele unterlegen, und arbeiten mit aller Kraft dahin, (das Gefühl für) Takt und Einklang den Gemüthern der Knaben zu eigen zu machen, auf daß sie sanfter und durch die gewonnene höhere Empfänglichkeit für Maß und Wohlklang tauglich werden zu reden und zu handeln, denn das ganze Leben der Menschen bedarf des Ebenmaßes und des inneren Einklangs. (§. 44.) In Uebereinstimmung damit aber schicken die Väter sie noch außerdem zum Turnmeister in die Schule, damit auch ihr Körper veredelt werde und so die veredelte Gesinnung unterstütze und sie nicht genöthigt werden, wegen der schlechten Beschaffenheit des Körpers zu zagen im Kriege und in allen anderen Unternehmungen [72]). Und dieß Alles thun (gerade erst recht) [73]) Diejenigen, die es am Besten vermögen. Am Besten aber vermögen es die Reichsten, und so fangen denn deren Kinder auch am Frühesten [74]) an die Schule zu besuchen und verlassen sie am Spätesten. Sobald sie aber die Schule verlassen haben, dann zwingt sie wieder der Staat die Gesetze kennen zu lernen und nach ihrer Vorschrift zu leben, damit sie nicht nach ihrem eigenen Gutdünken unbedacht handeln, sondern gerade so wie die Schulmeister denjenigen Knaben, die noch nicht ordentlich schreiben können, mit dem Griffel Linien vorziehen [75]) und ihnen

dann erst die Schreibtafel in die Hand geben und sie dergestalt nöthigen (gleichsam) nach Anleitung dieser Linien zu schreiben, zieht auch der Staat in den Gesetzen, den Schöpfungen trefflicher alter Gesetzgeber, solche Linien und zwingt seine Bürger nach ihnen zu regieren und sich regieren zu lassen und bestraft ihre Uebertretung; und diese Strafe heißt darnach bei euch und an vielen anderen Orten, weil sie auf Herstellung der Ordnung berechnet ist, Ordnungsstrafe. (§. 45.) Wird nun aber so große Sorgfalt von Einzelnen wie von Staats wegen auf die Tugend verwandt, da wunderst du dich doch noch darüber, lieber Sokrates, und trägst Bedenken dagegen, daß die Tugend wirklich etwas Lehrbares sei. Nein, man darf sich nicht darüber wundern, sondern vielmehr darüber müßte man sich wundern, wenn sie nicht lehrbar wäre.

16. Aber warum mißrathen denn viele Söhne tüchtiger Väter? Auch das sollst du jetzt hören. Es ist das nämlich gar nichts Wunderbares, wenn ich anders im Vorigen die Wahrheit sprach, daß wenn überhaupt ein Staat bestehen soll, dieser Gegenstand, ich meine die Tugend, Niemandem fremde sein darf. [p. 327.] Wenn es sich nämlich wirklich so verhält, wie ich sage — Nichts ist aber gewisser als das — so erwäge dir die Sache einmal an irgend einer anderen beliebigen Beschäftigung und jedem anderen Unterrichtsgegenstand. (§. 46.) Wenn es (zum Beispiel) nicht möglich wäre, daß ein Staat bestehen könnte, außer wenn wir Alle Flötenspieler wären, ein Jeder so gut er vermöchte, und immer Einer den Andern sowohl zu Hause als auch öffentlich darin unterrichtete und dem Schlechtspielenden Vorwürfe machte, und Keiner dem Anderen die Fertigkeit im Flötenspiel mißgönnte, sowie jetzt Niemand (einem Anderen) die Gerechtigkeit und Gesetzlichkeit mißgönnt oder sie geheim hält, wie es bei den anderen Künsten der Fall ist, — denn es nützt uns, sollte ich meinen, gegenseitig die

Gerechtigkeit und Tugend, und daher lehrt Jeder den Anderen bereitwillig, was gerecht und gesetzmäßig ist — wenn wir also ebenso auch im Flötenspiel alle mögliche Bereitwilligkeit ohne jegliche Mißgunst besäßen einander zu unterrichten, glaubst du da, lieber Sokrates, daß dann die Söhne guter Flötenbläser darum eher auch gute Flötenbläser werden würden als die schlechter? Ich glaube es nicht, sondern wessen Sohn die besten Anlagen zum Flötenspiel hätte, der würde auch darin Fortschritte machen und sich einen Namen erwerben, wessen Sohn aber ohne Anlagen dazu wäre, der würde es auch nicht dazu bringen, und oft würde der Sohn eines guten Flötenspielers ein schlechter und der eines schlechten ein guter werden. Aber Alle würden [dann] [77]) doch wenigstens leidliche Flötenspieler werden im Vergleich mit Denen, die ganz ungeübt und gar Nichts vom Flötenspiel verstehen. (§. 47.) So glaube auch jetzt, daß wer dir als der Ungerechteste erscheint von denen, die unter Gesetzen und (gebildeten) [77]) Menschen aufgewachsen sind, nicht blos gerecht, sondern auch ein Meister in der Gerechtigkeit sein würde, wenn man ihn mit Menschen vergleichen sollte, welche weder Erziehung noch Bildung empfangen hätten, noch unter Gerichtshöfen und Gesetzen und unter dem Zwange lebten, welcher sie fortwährend [78]) dazu anhält sich der Tugend zu befleißigen, sondern so eine Art von Wilden wären, wie sie voriges Jahr [79]) der Dichter Pherekrates [80]) im Lenäon [81]) auf die Bühne brachte. Wahrlich du würdest, wenn du wie die Menschenfeinde, die dort den Chor bilden [82]), unter solche Menschen geriethest, sehr zufrieden sein, wenn du einen Eurybatos und Phrynondas [83]) fändest und würdest mit lauter Wehklage nach der Sittenlosigkeit der hier lebenden Menschen dich zurücksehnen. Jetzt aber bist du verwöhnt, weil eben Alle Lehrer der Tugend sind, so gut es ein Jeder vermag, und nun siehst du gar keinen dafür an [84]),

[p. 328.] gerade wie wenn du einen Lehrer im Griechischen suchtest, sich kein einziger dir zeigen würde, ja nicht einmal, glaube ich, wenn du dich nach Jemandem umsähest, der uns die Söhne der Handwerker in eben der Kunst unterrichtete, die sie von ihrem Vater gelernt haben, so gut dieser im Verein mit den ihm befreundeten Gewerbsgenossen sie ihnen beizubringen im Stande war: wenn du, sage ich, dich nach Jemanden umsähest, der diese noch ferner zu unterrichten vermöchte, würde es nicht leicht sein für sie einen Solchen zu finden, leicht aber einen Lehrer für die gänzlich dieses Gegenstandes Unkundigen. Ebenso steht es denn auch mit der Tugend und allen anderen Dingen, und man muß daher zufrieden sein, wenn es Jemand auch nur um ein Weniges besser als wir versteht Andere in der Tugend zu fördern. (§ 48.) Und von diesen nun glaube ich einer zu sein und vor allen übrigen Menschen in manchen Stücken zu geistiger und sittlicher Bildung verhelfen zu können [85]) und des Soldes werth zu sein, den ich dafür fordere [86]), und wohl eines noch größeren, so daß ihn meine Schüler selber mir zugestehen. Deßwegen habe ich denn auch beim Einfordern desselben folgendes Verfahren eingeführt. Hat Jemand meinen Unterricht genossen, so zahlt er, wenn er will, den von mir festgesetzten Geldbetrag; wo aber nicht, so geht er in einen Tempel, leistet dort einen Eid darauf [87]), wie viel nach seinem Ermessen die bei mir erworbenen Kenntnisse werth seien, und so viel erlegt er dann [88]).

Durch diese Sage, lieber Sokrates, so schloß Protagoras, und diese Auseinandersetzung habe ich dir dargethan, daß die Tugend etwas Lehrbares ist und daß die Athener derselben Meinung sind, und daß es endlich gar nicht wundersam ist, wenn Söhne guter Väter schlecht und schlechter Väter gut gerathen, da ja auch die Söhne des Polykleitos, die Altersgenossen des Paralos und Xanthippos hier, in keinem Stücke mit ihrem Vater zu vergleichen sind

und es ebenso mit denen anderer Meister steht. Diese beiden indessen verdienen noch gar nicht einen solchen Vorwurf, denn an ihnen ist noch Hoffnung, da sie noch jung sind.

17. (§ 49.) Nach einer so ausführlichen und glänzenden Auseinandersetzung beschloß nun Protagoras seine Rede; ich aber blickte noch lange wie verzaubert auf ihn hin, als ob ich noch eine Fortsetzung erwartete, begierig ihn zu hören. Sobald ich aber merkte, daß er wirklich geschlossen hatte, sammelte ich mich endlich mit Mühe und sagte, indem ich mich zum Hippokrates wandte: Sohn des Apollodoros, wie dankbar bin ich dir dafür, daß du mich dazu veranlaßt hast, dich hieher zu begleiten! denn nicht hoch genug kann ich das anschlagen, was ich so eben vom Protagoras gelernt habe. Bisher nämlich glaubte ich, daß es nicht menschliche Sorgfalt sei, durch welche die Guten gut werden, jetzt aber bin ich davon überzeugt. Nur eine Kleinigkeit ist mir dabei noch im Wege, über welche mich indessen ohne Zweifel Protagoras leicht gleichfalls noch belehren wird, nachdem er mich ja über so Vieles schon gründlich belehrt hat. Wenn sich nämlich Jemand über eben diese Gegenstände mit irgend einem unserer Volksredner in ein Gespräch einließe, sei es dem Perikles oder irgend einem Anderen von denen, welchen die Gewandtheit der Rede zu Gebote steht, so würde er vielleicht auch von ihnen ähnliche Vorträge hören; [p. 329.] wenn er sie sodann aber von Neuem fragt, dann geht es mit ihnen gerade entgegengesetzt [89]) wie mit den Büchern, die weder antworten noch selber fragen: denn auf jede Nachfrage auch nur über die geringste Kleinigkeit von dem, was in ihren Reden enthalten ist, spinnen sie, ebenso wie kupferne Gefässe, wenn man sie angeschlagen hat, lange nachklingen und forttönen, sobald man sie nicht anhält, ihre Antworten sofort wieder zu ellenlangen Vorträgen aus. (§. 50.) Unser Protagoras hier dagegen versteht zwar

(gleichfalls) lange und schöne Reden zu halten, wie die so eben abgelegte Probe beweist, aber er versteht auch, wenn er gefragt wird, kurz zu antworten und, wenn er selber fragt, die Antwort abzuwarten und auf sie einzugehen, worauf nur Wenige geübt sind [90]). Jetzt nun, lieber Protagoras, fehlt es mir nur noch an einer Kleinigkeit, um ganz befriedigt zu sein — wenn du mir nämlich Folgendes beantworten willst. Du sagst, daß die Tugend etwas Lehrbares ist, und, wenn ich das irgend Einem in der Welt glauben kann, so glaube ich es dir; was mich aber in deiner Rede befremdete, darüber hilf meinem Denken nach. Du sagtest nämlich, daß Zeus die Gerechtigkeit und sittliche Scheu den Menschen gesandt habe, und wiederum wurde an vielen Stellen deines Vortrags von dir die Gerechtigkeit, Besonnenheit, Frömmigkeit und Alles, was dahin gehört, zusammengenommen als ein Ganzes, nämlich als die Tugend bezeichnet. Eben dieß nun setze mir genau auseinander, ob die Tugend zwar Eins ist, aber so, daß es Theile von ihr giebt und dieß die Gerechtigkeit, Besonnenheit und Frömmigkeit sind, oder ob alle diese eben genannten Eigenschaften bloße Namen für Eins und Dasselbe, nämlich für jenes Eine sind. Das ist es, was ich noch vermisse.

18. (§. 51.) Ei, das ist ja leicht zu beantworten, erwiderte er, lieber Sokrates, daß von jenem Einen, nämlich der Tugend, das, wornach du fragst, Theile sind.

Sind sie es denn so, fragte ich weiter, wie die Theile des Gesichtes Theile sind, Mund, Nase, Augen und Ohren, oder so, wie die Theile des Goldes nicht verschieden sind weder von einander, noch vom Ganzen, außer nach Größe und Kleinheit?

Auf jene Weise scheint es mir, lieber Sokrates, wie sich die Theile des Gesichts zum ganzen Gesicht verhalten.

Besitzen denn ferner, fuhr ich fort, die Menschen von diesen Theilen der Tugend die einen diesen und die anderen einen anderen, oder besitzt, wenn Jemand einen hat, er damit auch alle?

Keineswegs, war seine Antwort, sondern Viele sind tapfer, aber ungerecht, und Andere gerecht, aber nicht weise.

Also sind auch das, fragte ich, Theile der Tugend, nämlich Weisheit und Tapferkeit?

[p. 330.] Doch wohl erst recht, versetzte er; wenigstens die Weisheit ist gerade der bedeutendste von allen diesen Theilen.

Und jeder dieser Theile, sprach ich, ist also von dem anderen unterschieden?

Ja.

Und jeder von ihnen hat demnach auch seine besondere Eigenthümlichkeit und seinen besonderen Wirkungskreis, ebenso wie es bei den Theilen des Gesichtes der Fall ist, wo ja auch das Auge nicht von der gleichen Beschaffenheit mit dem Ohre ist, weder an sich noch auch dem Kreise seiner Wirksamkeit nach, und überhaupt kein Theil dieselben Verrichtungen ausübt wie der andere oder in irgend einem anderen Stücke ihm gleich ist? Ist es also ebenso auch mit den Theilen der Tugend? Oder ist es klar, daß es sich wirklich ebenso damit verhält, wenn es anders wirklich ähnlich damit steht, wie mit dem von uns gewählten Beispiele?

Gewiß, lieber Sokrates, erwiderte er.

(§. 52.) Da faßte ich denn die Sache noch einmal in folgender Weise zusammen: somit ist kein anderer Theil der Tugend von der gleichen Beschaffenheit wie die Einsicht, noch auch wie die Gerechtigkeit, Tapferkeit, Besonnenheit oder Frömmigkeit.

Nein, sagte er.

Wohlan denn, fuhr ich fort, laß uns dann gemeinsam erwägen, von welcher Beschaffenheit denn ein jedes von ihnen ist. Zuvörderst nun (fragen wir) so: die Gerechtigkeit ist sie ein

bestimmtes Thun oder nicht? Mir nun scheint sie es zu sein; wie aber dir?

Mir gleichfalls, antwortete er.

Wie, wenn uns Beide nun Jemand fragte: Protagoras und Sokrates, so sagt mir denn, ist also die Gerechtigkeit, dieses bestimmte Thun, wie ihr es eben bezeichnet habt, eben selbst ein gerechtes oder ungerechtes? Ich für mein Theil würde ihm antworten: das Erstere. Du aber, wie würdest du deine Stimme abgeben? ebenso wie ich, oder anders?

Ebenso, entgegnete er.

Die Gerechtigkeit ist ihrer Beschaffenheit nach ein gerechtes (Thun), würde ich also dem Frager zur Antwort geben. Und nicht auch du?

Ja, erwiderte er.

(§. 53.) Wenn er uns nun weiter fragte: ihr nehmt doch auch wohl an, daß es eine Frömmigkeit giebt? so würden wir dieß, denke ich, bejahen.

Ja wohl, versetzte er.

Also haltet ihr auch wohl diese für ein bestimmtes Thun? (würde er fortfahren und) wir würden ihm Recht geben; oder würden wir nicht?

Auch darin stimmte Protagoras bei.

Welche Beschaffenheit legt ihr denn diesem Thun bei? ist es eine gottlose oder fromme Handlungsweise? wenn er so weiter fragte, würde ich meinerseits darüber entrüstet werden und ihm sagen: frevle nicht, Mann! gewiß dürfte doch überhaupt Nichts mehr eine fromme Handlungsweise genannt werden, wenn die Frömmigkeit selber nicht mehr diesen Namen verdienen soll. Und du? würdest du nicht ebenso antworten?

Allerdings, sagte Protagoras.

19. (§. 54.) Wenn er uns nun hierauf die Frage vorlegte: wie sagtet ihr doch kurz vorher? Habe ich euch auch recht verstanden? Ihr scheint mir zu behaupten, die Theile der Tugend verhielten sich so zu einander, daß keiner von ihnen dem anderen gleiche; so würde ich erwidern: im Uebrigen hast du recht gehört; wenn du aber glaubst, auch ich hätte dieß behauptet, so hast du darin dich verhört. [p. 331.] Wenn er sich nun dann an dich mit der Frage wendete: sagt Sokrates die Wahrheit, Protagoras? behauptest du (wirklich), daß ein solches Verhältniß unter den Theilen der Tugend bestehe? ist dieß (wirklich) deine Ansicht von der Sache? was würdest du ihm antworten?

Ich müßte mich, sagte er, nothwendig dazu bekennen, lieber Sokrates.

Was aber, mein Protagoras, werden wir ihm, nachdem wir Solches zugestanden, erwidern, wenn er uns weiter fragte: somit ist also die Frömmigkeit nicht ein gerechtes Thun, noch die Gerechtigkeit ein frommes, sondern diese ein nicht frommes, jene ein nicht gerechtes, also auch wohl vielmehr ein ungerechtes, sowie die erstere ein unfrommes und gottloses Thun? was (sage ich) werden wir ihm erwidern? Ich für meine Person wenigstens, daß doch auch die Gerechtigkeit eine fromme und die Frömmigkeit eine gerechte Handlungsweise ist; ja auch für dich, würde ich, wenn du es mir nur verstattetest, ganz dieselbe Antwort zu geben, daß die Gerechtigkeit entweder einerlei mit der Frömmigkeit oder ihr doch so ähnlich als möglich ist, und daß es keine zwei Dinge von verwandterer Beschaffenheit giebt als diese beiden. Siehe also zu, ob du Etwas dagegen hast, wenn ich also antwortete, oder ob auch du damit einverstanden bist.

Mein lieber Sokrates, mir scheint das noch gar keine so ausgemachte Sache zu sein, daß man nothwendig (so schlechthin)

einräumen müßte, daß die Gerechtigkeit ein frommes und die Frömmigkeit ein gerechtes Handeln sei, sondern es scheint mir doch noch ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden obzuwalten. Aber was macht das aus? meinte er, wenn es dir so gefällt, mag es immerhin unter uns auch so gelten.

(§. 55.) Nicht doch! sagte ich, denn daran liegt mir Nichts, ein (beliebiges) „wenn du willst" und „wenn es dir gefällt" der Prüfung zu unterwerfen [91]), sondern unsere wirkliche beiderseitige Ansicht. Meine und deine wirkliche Ansicht aber will ich haben, weil ich überzeugt bin, die Sache selber werde dadurch am Besten klar werden, wenn man alles Wenn (und Aber) dabei aus dem Spiele läßt.

Nun denn, sagte er, freilich ist die Gerechtigkeit der Frömmigkeit einigermaßen ähnlich; gleicht doch in irgend welchem Betrachte sogar ein jedes Ding dem anderen. Denn das Weiße hat eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Schwarzen, und das Harte mit dem Weichen, und so alles Uebrige (unter einander) was scheinbar das Allerentgegengesetzteste von einander ist. Und so sind denn auch die Dinge, welche wir vorhin nach ihrer Wirksamkeit und sonstigen Beschaffenheit unterschieden, die Theile des Gesichts, doch wieder in gewisser Hinsicht einander ähnlich und von gleicher Beschaffenheit, so daß du auf diese Weise, wenn du wolltest, sogar darthun könntest, daß Alles einander ähnlich ist. Aber es ist nicht recht Dinge, die etwas Aehnliches haben (darum schon) ähnlich zu nennen, ebenso wenig wie die, welche etwas Unähnliches haben (darum schon) unähnlich, auch wenn die Aehnlichkeit (oder Unähnlichkeit) die sie haben nur gering ist.

(§ 56.) Und erstaunt sprach ich zu ihm: verhält sich denn etwa das gerechte und das fromme Handeln nach deiner Meinung

so zu einander, daß Beides nur eine geringe Aehnlichkeit mit einander hätte?

[p. 332.] Das freilich nicht gerade eben, antwortete er, aber auch wiederum nicht so, wie du mir zu glauben scheinst.

Nun wir wollen, lenkte ich ein, diesen Punkt, da er dich unangenehm zu berühren scheint, fallen lassen und uns zu einem anderen Theile deiner Behauptungen wenden.

20. Nennst du Etwas Unverstand?

Er bejahte es.

Und das gerade Gegentheil hievon ist doch die Weisheit?

Nach meinem Bedünken wenigstens.

Wenn nun die Menschen richtig und zu ihrem Vortheile verfahren, scheinen sie dir dann in dieser ihrer Handlungsweise (bedachtsam und) besonnen zu sein oder das Gegentheil [92])?

Besonnen.

[Wenn sie dieß aber sind, so sind sie es vermöge der Besonnenheit?

Nothwendigerweise] [93]).

Wer (dagegen) unrichtig verfährt, dessen Handeln ist ein unverständiges [und er ist nicht besonnen in dieser seiner Handlungsweise] [94]).

Das ist auch meine Meinung, antwortete er.

Das Gegentheil ist demnach das Unverständighandeln von dem Besonnenhandeln.

Das bejahte er.

Sind nun nicht ferner unverständige Handlungen (erst) eine Wirkung des Unverstandes, und besonnene der Besonnenheit?

Das gab er zu.

Denn die Kraft im Handeln erzeugt ein kräftiges Handeln und die Schwäche ein schwaches?

So schien es ihm.

Und aus der Schnelligkeit entsteht ein schnelles und aus der Langsamkeit ein langsames?

Er bejahte.

Und die gleiche Handlungsweise geht also auch aus der gleichen und die entgegengesetzte aus der entgegengesetzten Ursache hervor?

Er stimmte bei.

(§. 57.) Sprich weiter, sagte ich, es giebt doch ein Schönes?

Das gab er zu.

Und ist diesem etwas Anderes entgegengesetzt außer dem Häßlichen?

Nein.

Und ferner ein Gutes?

Freilich.

Und hat dieses einen anderen Gegenstand als das Schlechte?

Nein.

Und endlich, giebt es nicht so etwas wie einen hohen Ton?

Er bejahte.

Und giebt es für denselben einen anderen Gegensatz als den tiefen?

Er verneinte.

Jedes Ding also, schloß ich, hat demnach nur einen (ausdrücklichen) Gegensatz und nicht mehrere [95])?

Er stimmte bei.

Wohlan denn, sagte ich, rechnen wir nun einmal Alles zusammen, worüber wir übereingekommen sind. Wir sind dahin übereingekommen, daß Einem nur Eins entgegengesetzt ist?

Das sind wir.

Sodann dahin, daß entgegengesetzte Handlungsweisen auch aus entgegengesetzten Ursachen hervorgehen?

Er bejahte.

Und daß die unverständige Handlungsweise der besonnenen entgegengesetzt sei?

Er bejahte wiederum.

Und daß die erstere aus dem Unverstande, die letztere aber aus der Besonnenheit hervorgeht?

Er räumte ein.

Wenn also Beides wirklich entgegengesetzte Handlungsweisen sind, so ist (wie gesagt) auch das einander entgegengesetzt, woraus sie hervorgehen?

Ja.

Und hervorgeht die letztere aus der Besonnenheit und die erstere aus dem Unverstande?

Ja.

Und Beides sind wirklich entgegengesetzte Handlungsweisen?

Allerdings.

Und einander entgegengesetzt ist daher auch wirklich das, woraus sie entspringen?

Ja.

Entgegengesetzt ist folglich der Unverstand der Besonnenheit [96])?

Offenbar.

Erinnerst du dich nun, wie wir im Vorigen dahin übereinkamen, daß der Unverstand gegen die Weisheit den Gegensatz bilde?

Er gestand es zu.

Und daß ein Jedes nur einen (ausdrücklichen) Gegensatz habe?

So ist es.

(§. 58.) Welche von beiden Behauptungen, lieber Protagoras, sollen wir also aufgeben? [p. 333.] Die, daß es immer nur einen wirklichen Gegensatz gebe, oder die frühere, nach welcher die

Weisheit etwas Anderes als die Besonnenheit und Beides Theile der Tugend, und noch dazu nicht blos etwas Anderes, sondern auch an sich, sowie in seiner Wirksamkeit einander unähnlich sein sollte, ebenso wie die Theile des Gesichtes? Welche von ihnen, sage ich, wollen wir aufgeben? Denn beide neben einander vertragen sich nicht wohl mit den Vorschriften der Musik, denn sie stimmen nicht zueinander und stehen nicht mit einander im Einklang. Denn wie sollten sie, wenn es nothwendig ist, daß jeder Gegensatz sich nur auf Eins und nicht auf Mehrere erstreckt [97]), und doch dem Unverstande, der doch nur Eins ist, die Weisheit sich als entgegengesetzt zeigt und dann auch wieder die Besonnenheit? Ist es nicht so, lieber Protagoras? sprach ich, oder läßt es sich irgendwie anders denken?

Er gab es zu, wenn auch sehr ungerne.

Also wären die Besonnenheit und Weisheit wohl Eins? Vorher aber ergaben sich uns schon die Gerechtigkeit und Frömmigkeit als ziemlich einerlei. (§. 59.) Auf denn, fuhr ich fort, lieber Protagoras, laß uns nicht ermüden, sondern auch die noch übrigen Tugenden in Betracht ziehen. Scheint dir ein Mensch, welcher unrecht handelt, eben damit besonnen zu sein?

Ich meinestheils, erwiderte er, lieber Sokrates, würde mich schämen dieß zuzugeben, wenn auch immerhin viele Leute so urtheilen [98]).

Soll ich also, sprach ich, an jene Leute mit meiner Rede mich wenden oder an dich?

Wenn es dir recht ist, entgegnete er, so fasse zuerst diese Behauptung jener Vielen ins Auge.

Nun, mir kommt es darauf nicht an, wenn du nur antwortest, magst du nun (selbst) dieser Ansicht sein oder nicht. Denn ich für mein Theil unterwerfe nur die aufgestellte Behauptung als solche

einer Prüfung, nur aber geht es dabei freilich nicht wohl anders ab, als daß auch meine, des Fragenden, und deine, des Antwortenden, Ansichten (eben damit) selber die Probe zu bestehen haben.

Anfänglich nun sträubte sich Protagoras und wandte ein, daß die Sache ihre große Schwierigkeiten habe, endlich aber verstand er sich dazu zu antworten.

21. (§. 60.) Wohlan denn, fuhr ich fort, antworte mir noch einmal von vorne an. Scheinen dir gewisse Leute, indem sie Unrecht thun, (dabei) besonnen zu verfahren?

Es sei, antwortete er.

Und unter dieser Besonnenheit verstehst du dann die Klugheit in ihrem Verfahren?

Er bejahte es.

Unter dieser Klugheit (aber wiederum), daß sie sich wohl berathen und mit dieser ihrer ungerechten Handlungsweise?

Es mag gelten, sagte er.

Ist nun das der Fall, fragte ich weiter, wenn es ihnen in Folge derselben wohl ergeht (und ihnen dieselbe zu Gute kommt), oder wenn übel?

Wenn wohl.

Damit sprichst du aus, daß gewisse Dinge gut (und heilsam) sind?

Freilich thue ich das.

Ist nun, sagte ich da, dieß nicht Dasjenige, was den Menschen nützlich und ersprießlich ist [99])?

Ja, beim Zeus, erwiderte er, aber auch Manches, was den Menschen nicht ersprießlich ist, nenne ich wenigstens darum doch noch gut. (§. 61.) Und schon schien mir Protagoras ärgerlich und gereizt zu werden und sich förmlich gegen das Antworten zu

sträuben. Da ich ihn also in dieser Stimmung sah, so trat ich vorsichtig auf [100]) und fragte gelassen weiter:

Meinst du, lieber Protagoras, [p. 334] das, was nur keinem Menschen, oder auch das, was überhaupt nicht nützlich ist? Nennst du auch dergleichen gut?

Keineswegs, versetzte er, wohl aber kenne ich viele Dinge, welche zwar den Menschen unnütz sind, Speisen, Getränke, Arzneien und tausenderlei Anderes, und andere, die ihnen vortheilhaft sind, ... und noch andere, die den Menschen zwar keines von beiden sind, wohl aber den Pferden, andere sind es blos den Kühen und noch andere den Hunden, andere wieder diesen allen nicht, wohl aber den Bäumen; ja Manches ist für die Wurzeln des Baumes gut und taugt doch für seine Sprossen Nichts, wie z. B. gleich der Mist für die Wurzeln aller Gewächse gut ist, wenn man ihn auf dieselben aufträgt, wolltest du ihn aber auf die Triebe und die jungen Zweige werfen, so richtet er Alles zu Grunde; ja auch das Oel ist für alle Pflanzen höchst schädlich und den Haaren aller Thiere sehr verderblich, blos nicht denen der Menschen, sondern denen der Menschen und seinem ganzen übrigen Körper ist es förderlich. (§. 62.) Etwas so Verschiedenartiges und Mannigfaltiges aber ist das Gute, daß es auch hier für die äußeren Theile des Körpers bei dem Menschen zwar gut, für die inneren aber wiederum höchst nachtheilig ist. Daher verbieten denn auch alle Aerzte den Kranken den Genuß des Oeles, bis auf eine sehr geringe Quantität, um sie an das zu thun, was sie zu sich nehmen wollen, und zwar nur so viel als hinreicht, um demselben den widerwärtigen Eindruck zu benehmen, welchen manche Gebäcke und Zugemüse auf die Nase machen.

22. Als er nun so gesprochen hatte, krachten alle Anwesenden in lauten Beifall aus. Ich aber bemerkte: lieber Protagoras,

ich bin nun einmal ein vergeßlicher Mensch, und wenn mir Jemand einen langen Vortrag hält, vergesse ich, wovon eigentlich die Rede ist. Wie du nun, wenn ich schwerhörig wäre, dich für verbunden erachten würdest, wenn du dich mit mir unterhalten wolltest, lauter zu mir als zu allen anderen Leuten zu sprechen, so beschneide, da du an einen Vergeßlichen gerathen bist, zu meinem Gunsten auch jetzt deine Antworten, und richte sie kürzer ein, wenn ich dir folgen soll.

Was verstehst du denn unter kurzen Antworten? erwiderte er. Soll ich dir etwa kürzer antworten als nöthig ist?

Keineswegs, entgegnete ich.

Sondern so ausführlich als nöthig ist? fragte ich.

Ja, sagte ich.

Soll ich dir denn so ausführlich antworten als es mir oder als es dir nöthig zu sein scheint?

(§. 63.) Ich habe ja gehört, sagte ich, daß du sowohl selber im Stande dazu bist als auch Andere darin zu unterrichten vermagst, über denselben Gegenstand nach Belieben entweder so ausführlich zu reden, daß niemals der Stoff ausgeht, oder auch wiederum so kurz, daß sich Niemand kürzer fassen kann als du [101]). [p. 335.] Wenn du also mit mir ein Gespräch führen willst, so bediene dich gegen mich der letzteren Redeweise, der gedrängten.

Freund Sokrates, versetzte er, schon mit vielen Menschen habe ich mich in den Kampf der Rede eingelassen, aber hätte ich es dabei so gemacht, wie du begehrst, und die Unterredung so geführt, wie sie mein Gegner verlangte, dann wäre ich Keinem überlegen erschienen und Protagoras hätte keinen Namen unter den Hellenen.

(§. 64.) Ich nun mußte hieraus wohl merken, daß er mit seinen bisherigen Antworten sich selber nicht genügt hatte und aus

eigenem Antriebe nicht mehr gesonnen war sich als Antwortender bei dem Gespräche zu betheiligen und so war ich denn (meinerseits auch) der Ansicht, daß es nun nicht weiter mein Beruf sei, dieser Zusammenkunft beizuwohnen, und sagte (daher): nun wahrlich, Protagoras, auch ich bestehe ja nicht darauf, daß wir die Unterhaltung anders, als es dir zusagt, führen, sondern bin ja bereit mich mit dir zu unterreden, wenn du es nur so dabei halten willst, daß ich dir dabei auch zu folgen vermag. Denn du bist ja, wie man von dir erzählt und du auch selber aussagst, im Stande, ebenso gut in gedrängter wie in ausführlicher Rede eine Unterhaltung zu führen — bist du doch eben ein weiser Mann — ich dagegen vermag dieser langen Reden nicht Herr zu werden, so gern ich es auch möchte. Daher solltest du, der du dich auf Beides verstehst, mir nachgeben, damit überhaupt ein wissenschaftliches Gespräch zu Stande komme; da du es jetzt aber nicht willst und ich keine Muße dazu habe und (daher) außer Stande bin, wenn du deine Reden lang ausspinnen willst, das Ende derselben abzuwarten — denn mich ruft ein Geschäft anders wohin — so will ich mich entfernen, obschon ich gewißlich auch dergleichen nicht ungerne von dir angehört hätte.

(§. 65.) Und mit diesen Worten stand ich auf, um fortzugehen. Aber kaum war ich aufgestanden, da faßt mich Kallias mit seiner Rechten bei der Hand, mit der Linken aber hielt er mich hier bei dem Mantel fest und sagte: wir werden dich nicht fortlassen, Sokrates, denn wenn du fort bist, wird das Gespräch hier bei uns keinen gehörigen Fortgang mehr haben. Ich bitte dich daher bei uns zu bleiben, denn ich möchte keinem Menschen lieber zuhören als dir und dem Protagoras, wenn ihr euch unterredet. Thue also uns Allen diesen Gefallen.

Da sagte ich — und zwar war ich schon aufgestanden und im Begriffe das Haus zu verlassen — Sohn des Hipponikos, immer

schätze ich dein Streben nach wissenschaftlicher Bildung hoch, und auch jetzt finde ich es lobens- und liebenswerth, so daß ich dir gerne gefällig wäre, wenn du nur Etwas verlangtest, was in meinen Kräften steht. Nun aber ist es gerade so, als wenn du mich bätest, mit dem Himeräer Krison[102]), dem jugendkräftigen Wettläufer, gleichen Schritt zu halten, oder mich mit irgend einem anderen Bahnrenner oder Eilboten im Laufen zu messen und es ihnen gleich zu thun. Ich würde dir dann sagen, [p. 336.] daß ich um meiner selbst willen weit mehr noch, als du, wünschen möchte, es mit solchen Leuten im Laufen aushalten zu können, daß ich es nun aber doch einmal nicht vermag, und daß du daher, wenn du (dennoch irgend Begehr trägst, mich und den Krison zusammen laufen zu sehen, vielmehr diesen Letzteren bitten mußt sich nach mir zu bequemen, denn ich kann nicht schnell laufen, wohl aber er langsam. Wünschest du also mich und den Protagoras zu hören, so bitte ihn ebenso, wie er mir anfänglich kurz und nur auf das unmittelbar Gefragte antwortete, es auch fernerhin zu machen. Denn was soll sonst das unterscheidende Kennzeichen eines Gespräches sein? Ich wenigstens habe bisher (noch immer) geglaubt, ein Anderes sei es, sich gesprächsweise zu unterhalten und ein Anderes fortlaufende Reden zu halten.

(§. 66.) Aber du siehst doch ein, lieber Sokrates, wandte Kallias ein, daß Protagoras kaum im Unrechte ist, wenn er verlangt, es müsse ihm so gut freistehen sich zu unterreden, wie er will, als dir, wie du willst.

23. Da nahm Alkibiades das Wort und sagte: du hast Unrecht, Kallias; denn Sokrates da gesteht ja selber ein, daß er sich mit langen Reden nicht befasse, und räumt darin dem Protagoras den Vorrang ein; aber in der Gewandtheit in wissenschaftlicher Unterredung und der Geschicklichkeit, Rede und Antwort zu geben

und ſich geben zu laſſen, ſollte es mich Wunder nehmen, wenn er irgend einem Menſchen den Vorrang zugeſteht. Giebt nun Protagoras ſeinerſeits wiederum zu in der Kunſt der Geſprächführung hinter dem Sokrates zurückzuſtehen, ſo iſt Sokrates zufrieden; macht er ihm aber darin den Vorrang ſtreitig, ſo unterrede er ſich (auch wirklich) mit ihm in Frage und Antwort und ſpinne nicht jede Antwort zu einer (förmlichen) langen Rede aus, um nur der Prüfung derſelben auszuweichen und nicht weiter darüber Rechenſchaft geben zu müſſen, indem er immer fortſpricht, bis die meiſten Zuhörer vergeſſen haben, was der eigentliche Gegenſtand der Frage war; für den Sokrates freilich ſtehe ich ein, daß dieß bei ihm nicht der Fall ſein wird, und daß er nur ſcherzt, wenn er vorgiebt vergeßlich zu ſein. Mir ſcheint daher das Verlangen des Sokrates das billigere zu ſein, wenn doch (hier) ein Jeder ſeine Meinung abgeben ſoll.

(§. 67.) Nach dem Alkibiades war es, meine ich, Kritias, welcher das Wort ergriff: lieber Prodikos und Hippias, Kallias ſcheint mir ſehr auf des Protagoras Seite zu ſein, Alkibiades aber iſt in Allem, was er ergreift, ſtreitſüchtig; wir aber wollen uns nicht auch an dem Streite betheiligen und weder für den Sokrates noch für den Protagoras Partei ergreifen, ſondern nur gemeinſchaftlich Beide bitten, die Unterhaltung nicht in der Mitte abzubrechen.

[p. 337.] Auf dieſe ſeine Bemerkung erwiderte Prodikos: du ſcheinſt mir Recht zu haben, Kritias; denn Diejenigen, welche ſolchen Geſprächen beiwohnen, müſſen Beiden, die ſich unterreden, gleichmäßige Zuhörer ſein, wenn auch nicht gleiche. Beides nämlich iſt nicht einerlei, ſondern man muß Beide gleichmäßig anhören, aber nicht Beiden gleichen Werth zuertheilen, ſondern dem Kundigeren größeren, dem Unwiſſenderen aber geringeren. (§. 68.)

Auch ich meinestheils, Protagoras und Sokrates, wünſche, daß ihr euch einander füget und über eure Behauptungen zwar ſtreitet, aber nicht zankt, denn ſtreiten können ſich in Wohlwollen auch Freunde mit Freunden, nur Widerſacher und Feinde aber zanken ſich miteinander. Und in dieſer Weiſe wird denn auch dieſe unſere Zuſammenkunft am Befriedigendſten ausfallen; denn ihr, die Redenden, dürftet ſo am Meiſten bei uns, den Hörenden, Beifall finden — (ich ſage Beifall) und nicht Lob, denn der Beifall erzeugt ſich in den Herzen der Hörenden ſonder Trug, Lob in Worten aber wird lügneriſch oft der Ueberzeugung zuwider geſpendet — und wir wieder, die Hörenden, dürften ſo am meiſten Freude davon haben (ich ſage Freude) und nicht Luſt; denn Freude wird man empfinden, wenn man vermöge geiſtiger Thätigkeit Etwas lernt und der Einſicht theilhaftig wird, Luſt aber, wenn man beim Eſſen oder ſonſt durch Vermittlung der Sinne einen angenehmen Eindruck erfährt.

(§. 69.) Dieſe Bemerkungen des Prodikos nun nahmen Viele der Anweſenden ſehr beifällig auf.

24. Nach dem Prodikos aber ließ ſich der weiſe Hippias vernehmen. Ihr Männer, die ihr anweſend ſeid, ich betrachte euch[102]) alle als Verwandte, Angehörige und Mitbürger der Natur, (wenn auch) nicht dem Geſetze nach; denn das Aehnliche iſt mit dem Aehnlichen von Natur verwandt, das Geſetz aber, welches ein Tyrann der Menſchen iſt, erzwingt Vieles gegen die Natur. Für uns daher wäre es ein wahrer Schimpf, die Natur der Dinge zwar zu kennen, aber dennoch und obgleich wir die Weiſeſten aller Hellenen und demgemäß auch gerade in dieſer Stadt, dem Mittelpunkte aller griechiſchen Bildung, und gerade in dem angeſehenſten und glänzendſten Hauſe derſelben gegenwärtig verſammelt ſind, nichts dieſer hohen Vorzüge Würdiges zu Tage zu fördern und uns, ni

Menschen des gemeinsten Schlages, nur miteinander herumzustreiten. (§. 70) Ich bitte und rathe daher, lieber Protagoras und Sokrates, daß ihr einander entgegenkommet und durch uns als Schiedsrichter euch auf einen Mittelweg bringen lasset, [p. 338.] so daß weder du (Sokrates) auf jene strenge, auf Kürze berechnete Form des Wechselgespräches allzu sehr drängest, wenn es dem Protagoras nicht genehm ist, sondern dem Laufe der Rede Raum gebest und die Zügel schießen lassest, damit er um so großartiger und herrlicher unter euch hervorspringe, noch auch andererseits Protagoras alle Segel beisetzen und sich ganz dem günstigen Fahrwinde überlassend, in die offene See der Reden hinaussliehen und das Land ganz aus den Augen verlieren möge, sondern ihr Beide mitten durch beide Klippen hindurchsegelt. So also machet es und wählt, wenn ihr meinem Rathe folgen wollet, einen Kampfrichter, Vorsitzer und Obmann, der bei jedem von Beiden das richtige Maß der Reden überwache.

25. Dieser Vorschlag gefiel den Anwesenden, und Alle gaben ihren Beifall zu erkennen, Kallias aber erklärte, er werde mich nicht gehen lassen, und sie baten einen Aufseher zu wählen. (§. 71.) Da erklärte ich denn, es würde unangemessen sein, einen Kampfrichter für unsere Unterredung zu ernennen. Denn wäre der Gewählte schlechter als wir, so würde es doch wohl nicht in der Ordnung sein, daß der Schlechtere über die Besseren den Aufseher mache; und auch wenn er uns gleichstände, so wäre es auch so noch nicht besser damit, denn der uns Gleichende wird auch auf eine ähnliche Weise, wie wir, erfahren, so daß seine Wahl eine überflüssige sein wird. Aber freilich ihr werdet einen Besseren als wir sind wählen wollen. Allein in Wirklichkeit, glaube ich, ist es für euch unmöglich Jemanden zu wählen, der weiser ist als hier unser Protagoras. Wählt ihr aber einen Solchen, der um Nichts besser

ist, sondern den ihr nur dafür ausgebt, so ist auch das ehrenrührig für den Protagoras, denn nur ein untauglicher Mensch bedarf eines Aufsehers, wenn es auch auf mich freilich dabei weiter nicht ankommt. Wohl aber will ich es so machen, damit, wie ihr wünscht, Unterhaltung und Gespräch unter uns ihren Fortgang nehmen: wenn Protagoras nicht antworten will, so frage er vielmehr, und ich will der Antwortende sein und ihm dabei zu zeigen suchen, wie nach meiner Meinung der Antwortende seine Antworten einzurichten hat, und wenn ich ihm dann Alles beantwortet habe, was er zu fragen Lust hat, so stehe er mir gleichermaßen wiederum Rede, und wenn er dann nicht geneigt zu sein scheint, auf den eigentlichen Gegenstand der Frage einzugehen, dann wollen wir Alle gemeinsam ihn um eben das bitten, warum ihr (nun) mich (bittet), nämlich uns die Unterhaltung nicht zu verderben. Und zu diesem Zwecke bedarf es nicht eines einzelnen besonderen Aufsehers, sondern ihr werdet Alle gemeinschaftlich die Aufsicht darüber führen.

(§. 72.) Da meinten denn Alle, ja so müsse man es machen, und Protagoras wollte freilich anfangs gar nicht recht daran, sah sich aber genöthigt sich dazu zu verstehen, daß er fragen und, wenn er genug gefragt, wieder Rede stehen und in seinen Antworten sich kurz fassen wolle. Er begann also ungefähr folgendermaßen zu fragen.

26. Ich halte, sagte er, lieber Sokrates, es für ein Haupterforderniß für einen gebildeten Mann, daß er in (unseren) Dichterwerken wohlbewandert sei, [p. 339.] d. h. daß er die Worte des Dichters dem verschiedenen Grade ihres Werthes nach zu beurtheilen und ferner sie auszulegen und auf Befragen Bescheid über sie zu ertheilen verstehe [104]). Und so soll denn auch jetzt meine Frage zwar denselben Gegenstand betreffen, über welchen wir

Beide im Gespräche begriffen sind, nämlich die Tugend, aber mit Beziehung auf ein Gedicht, und dieß soll den einzigen Unterschied bilden. Es sagt nämlich irgendwo Simonides [105]) zu Skopas, dem Sohne des Thessales Kreon:

Wohl ist es schwierig in Wahrheit werden ein wackerer Mann,
An Haupt und Gliedern und Geiste kraftvoll, der jeglichen Tadels bar
und ledig ist.

Kennst du das Lied oder soll ich dir es ganz hersagen?

(§. 73.) Hierauf erwiderte ich: es bedarf dessen nicht, denn ich kenne es und habe mich gerade mit diesem Gedichte viel beschäftigt [106]).

Desto besser, sprach er. Scheint dir das also nun schön gesagt und richtig oder nicht?

Ja, gar sehr, antwortete ich.

Scheint dir denn Etwas schön gesagt, wenn dabei der Dichter mit sich selber in Widerspruch geräth?

Nein, versetzte ich.

So überlege dir die Sache noch einmal genauer, sprach er.

Nein, mein Bester, ich habe sie mir (bereits) hinlänglich bedacht.

So weißt du, daß er im weiteren Verlaufe des Liedes irgendwo sagt:

Nicht drum geziemend bedünkte immer mich Pittakos' Wort,
Ob klug der Mann, der es sprach, auch war, jenes Wort: es ist schwer
in Wahrheit gut zu sein.

Bedenkst du, daß ein und derselbe Mann dieß und auch jenes Frühere sagt?

Das weiß ich, war meine Antwort.

Scheint dir nun, fragte er, Beides mit einander übereinzustimmen.

Mir wenigstens scheint es — dabei aber besorgte ich, er möge in der That nicht ganz Unrecht haben [107]) — dir aber nicht? erwiderte ich.

Wie könnte denn der, welcher diese beiden Aussprüche thut, mit sich selber in Uebereinstimmung erscheinen, der da zuerst selbst die Behauptung aufstellte, es sei schwer in Wahrheit ein wackerer Mann zu werden, und ein wenig später im Verfolge seines Gedichtes dieselbe bereits wieder vergessen hat und den Pittakos, der doch gerade dasselbe wie er (vorhin) sagt, es sei schwer gut zu sein, tadelt und erklärt, daß er das nicht gelten lassen könne, was derselbe doch ganz in Uebereinstimmung mit ihm selber behauptet? Tadelt er doch offenbar mit dem Tadel gegen ihn demnach sich selber, so daß er entweder vorher oder nachher sich nicht richtig ausdrückt.

(§. 74.) Durch diese Erörterungen erwarb sich Protagoras bei vielen seiner Zuhörer lauten Beifall und Lobeserhebungen. Und mir ward anfangs, als wenn ich von einem tüchtigen Faustkämpfer getroffen wäre, schwarz vor den Augen und schwindlig, als er so gesprochen und die Anderen ihm Beifall zugejubelt hatten [108]); darauf aber — um wenigstens dir die Wahrheit zu gestehen — wende ich mich, um Zeit zum Nachdenken über die wahre Meinung des Dichters zu gewinnen [109]), an den Prodikos, rufe ihn an und sprach:

Lieber Prodikos, Simonides ist ja dein Landsmann [110]), und daher ist es deine Pflicht, dem Manne beizustehen; dich also glaube ich zu Hülfe rufen zu müssen, [p. 340.] wie nach Homeros [111]) der vom Achilleus bedrängte Skamandros den Simoeis mit den Worte zu Hülfe ruft:

Bruder, wohlan! die Gewalt des Mannes da müssen wir beid' itzt
Bändigen.

So rufe denn auch ich dich herbei, damit uns Protagoras nicht den Simonides „in Staub werfe", denn zur Rechtfertigung desselben bedarf es eben deiner Kunst, durch die du Wollen und Begehren als zwei Wörter, die gar nicht dasselbe bezeichnen, unterscheidest, und was du eben erst noch sonst alles für schöne Dinge vorbrachtest. So erwäge denn auch jetzt, ob du hierin gleicher Ansicht mit mir bist. Denn offenbar widerspricht sich Simonides gar nicht. Indessen sage du, lieber Prodikos, zuerst deine Meinung. Scheint dir Werden und Sein dasselbe oder etwas Verschiedenes?

Etwas Verschiedenes, beim Zeus, antwortete Prodikos.

(§. 75.) Hat nun nicht, fuhr ich fort, in den ersten Versen Simonides gleich seine eigene Meinung ausgesprochen, daß es schwer sei in Wahrheit ein wackerer Mann zu werden?

Du hast Recht, erwiderte Prodikos.

Den Pittakos aber, sprach ich, tadelt er, ind m dieser nicht, wie Protagoras meint, dasselbe mit ihm, sondern etwas Anderes sagt. Denn nicht das erklärte Pittakos für das Schwierige, wacker zu werden, wie Simonides, sondern es zu sein, und das Werden und Sein ist nicht Eins und Dasselbe, Protagoras, wie hier unser Prodikos sagt. Wenn aber dieß nicht der Fall ist, dann ist auch Simonides nicht mit sich selber im Widerspruche [112]. Und vielleicht möchte unser Prodikos dieß mit vielen Anderen nach Hesiodos [113]) dahin erklären, gut zu werden sei allerdings schwierig, denn vor die Tugend hätten die Götter den Schweiß gestellt; wäre man aber zum Gipfel derselben gekommen, dann sei sie leicht, so schwer sie auch war, zu besitzen.

27. (§. 76.) Als das Prodikos hörte, belobte er mich, Protagoras aber sprach: deine Rechtfertigung, Sokrates, hat einen noch größern Fehler, als der ist, den du durch sie beseitigen willst.

Da habe ich also, wie es scheint, sagte ich, etwas Schönes

angerichtet und bin ein lächerlicher Arzt: um die Krankheit zu heilen, mache ich sie noch größer.

Ja, so verhält es sich, sprach er.

In wie fern denn aber? fragte ich.

Es wäre, entgegnete er, ein großer Unverstand vom Dichter, wenn er es für etwas so Geringfügiges erklärte, sich im Besitze der Tugend zu erhalten, was doch gerade das Allerschwerste ist, wie Jedermann einräumt [114])

(§. 77.) Nun beim Zeus, versetzte ich darauf, zu recht gelegener Stunde ist hier unser Prodikos bei unseren Verhandlungen zugegen. Es wird nämlich, lieber Protagoras, die Wissenschaft des Prodikos [p. 341.] schon vor Alters als eine Art von göttlicher Eingebung [115]) bestanden haben, sei es nun, daß sie von Simonides (selber) ausgieng oder auch noch älter ist. Du aber, obschon vieler andern Dinge kundig, bist doch offenbar ihrer unkundig, und nicht mit ihr vertraut, wie ich als Schüler unseres Prodikos da. Und so scheinst du mir denn auch jetzt nicht zu erkennen, daß dieses „Schwer" vielleicht Simonides gar nicht so verstand, wie du, sondern so wie unser Prodikos mich hinsichtlich des „Gewaltig" jedesmal zurechtweist, nämlich wenn ich (zum Beispiel), um dich oder einen Andern zu loben, sage: Protagoras ist ein weiser und gewaltiger Mann; wie er dann fragt, ob ich mich nicht scheue etwas Gutes gewaltig zu nennen — denn das Gewaltige, sagt er, ist etwas Böses; wenigstens sagt Niemand jemals: o des gewaltigen Wohlstands und des gewaltigen Friedens und der gewaltigen Gesundheit, sondern: o der gewaltigen Krankheit und des gewaltigen Krieges und der gewaltigen Armuth, indem Jeder das Gewaltig für etwas Uebles ansieht: — so nun verstehen vielleicht die Keer und Simonides unter dem „Schwer" (das Beschwerliche und daher) nicht minder etwas Uebles oder sonst Etwas, was du nicht begreifst.

(§. 78.) Wir wollen also den Prodikos fragen, denn von ihm gebührt es sich über die Ausdrucksweise des Simonides Auskunft zu fordern. Was verstand (also), lieber Prodikos, Simonides unter dem „Schwer"?

(Das, was beschwerlich ist und somit) etwas Uebles, erwiderte er. [116])

Deßhalb also tadelt er, fuhr ich fort, lieber Prodikos, auch den Pittakos, der da sagt „Gut sein ist schwer", als hätte er ihn sagen hören, daß es Beschwerden und Uebel mit sich bringt.

Ja, was glaubst du, lieber Sokrates, daß Simonides Anderes meine, als dieß, und daß er dem Pittakos vorhalten wolle, derselbe verstehe als ein Lesbier und in ungriechischer Mundart Auferzogener die Ausdrücke nicht gehörig zu unterscheiden? [117])

Hörst du wohl, Protagoras, sagte ich jetzt, unsern Prodikos? Weißt du Etwas darauf zu erwidern?

(§. 79.) Und Protagoras antwortete: weit gefehlt, daß es so sich verhielte, mein Prodikos! sondern ich bin fest überzeugt, daß Simonides unter dem „Schwer" eben das verstand, was wir Anderes, nämlich nicht das, was etwas Uebles ist, sondern was nicht leicht ist, sondern nur durch große Anstrengungen erreicht wird.

Nun, auch ich, sagte ich darauf, Protagoras, glaube, daß Simonides eben dieß meint, und daß auch unser Prodikos das (recht gut) weiß und nur scherzt und, wie es scheint, dich auf die Probe stellen will, ob du deine Behauptung (auch) zu verfechten im Stande sein wirst: denn daß Simonides unter dem „Schwer" nichts Uebles versteht, dafür ist gleich der folgende Ausspruch [118]) ein starker Beleg; er sagt nämlich:

Nur dem Gott gebührt diese Ehre . . . . .

Denn sicher, wenn er sagen wollte, es sei etwas Uebles darum

gut zu sein, würde er nicht hintendrein behauptet haben, es komme dieß allein einem Gotte zu, und nur einem solchen diesen Vorzug zuerkannt haben; denn sonst würde Prodikos den Simonides einen Frevler und nimmermehr einen Keer [119]) nennen. Aber was mir Simonides bei diesem Liede im Sinne gehabt zu haben [p. 342.] scheint, will ich dir sagen, wenn du anders eine Probe mit mir machen willst, wie es bei mir in Bezug auf das, was du in Gedichten bewandert sein nennst, bestellt sei; [120]) wenn du aber lieber willst, so will ich es von dir hören.

(§. 80.) Sprich, wenn du willst, Sokrates, sagte Protagoras, als er mich so reden hörte. Prodikos und Hippias aber forderten mich sehr dringend dazu auf, und ebenso die Uebrigen.

28. So will ich denn nun, begann ich, euch meine Auffassung dieses Gedichtes zu entwickeln versuchen.

Die wissenschaftliche Thätigkeit ist nämlich unter allen Hellenen am Aeltesten und Verbreitetsten bei den Kretern und Lakedämoniern, und Sophisten giebt es am Meisten bei ihnen zu Lande. Aber sie wollen es nicht Wort haben und stellen sich unwissend, damit es nicht offenbar werde, daß sie an Weisheit alle Hellenen übertreffen, gerade wie jene Sophisten, von denen Protagoras sprach, [121]) sondern es den Anschein behalte, als wäre dieß nur in der Schlacht und an Tapferkeit der Fall, indem sie von der Ansicht ausgehen, daß, würde man inne, worin eigentlich ihre Ueberlegenheit besteht, Alle hierauf, auf die Weisheit, [122]) sich werfen würden. Nun aber haben sie, indem sie das geheim halten, die Lakonenthümler in den (andern) Staaten [123]) getäuscht, und diese zerschlagen sich die Ohren, [124]) um es ihnen nachzuthun, umwickeln ihre Arme mit Boxriemen, treiben eifrig Leibesübungen und tragen kurze Mäntel, als ob auf solchen Dingen das Uebergewicht der Lakedämonier über die anderen Griechen beruhte. Die

Lakedämonier aber, wenn sie einmal ganz ungestört mit den bei ihnen heimischen Sophisten verkehren wollen und der Heimlichkeit bei diesem Verkehre überdrüssig geworden sind, nehmen Fremdenausweisungen vor [125]) und treiben jene ihre Nachäffer, und wenn sich sonst etwa ein Ausländer bei ihnen aufhält, aus dem Lande, und pflegen dann unbemerkt von allen Nichtspartanern den Umgang mit ihren Sophisten. Von ihren eignen jungen Leuten aber verstatten sie keinem sich in andere Staaten zu begeben — und eben so wenig thun es die Kreter — damit sie die Weisheit nicht wieder verlernen, die sie zu Hause eingesogen haben. (§. 81.) Und nicht blos Männer sind es in diesen Staaten, die sich viel auf ihre Bildung zu Gute thun, sondern auch Frauen. Daß ich aber hiemit die Wahrheit sage und daß die Lakedämonier zur wissenschaftlichen Erkenntniß und zum Ausdrucke derselben am Meisten vorgebildet sind, mögt ihr aus Folgendem abnehmen Man wolle sich nur mit dem Geringsten der Lakedämonier in ein Gespräch einlassen, so wird man finden, daß er zwar zunächst [126]) in dem, was er sagt, sich unbedeutend zeigt, sodann aber, wo es die Sache gerade mit sich bringt, sofort wie ein geschickter Speerschütze, einen bedeutungsvollen kurzen und sinnreichen Ausspruch dazwischen wirft, so daß der, welcher sich mit ihm unterhält, wie ein (unverständiger) Knabe (gegen ihn) erscheint. Eben dieß nun haben von den Jetztlebenden wie von den Altvorderen Manche eingesehen, daß die wahre Nachahmung lakonischen Wesens sich weit mehr auf die Pflege des Geistes, als auf die des Körpers erstreckt, indem sie erkannten, daß die Fähigkeit solche Aussprüche zu thun nur einem vollkommen durchgebildeten Manne eigen ist. [p. 343.] (§. 82.) Zu diesen gehörten Thales der Milesier, Pittakos von Mytilene, Bias von Priene, unser Landsmann Solon, Kleobulos von Lindos, Myson von Chene, und als siebter wurde zu ihnen der Lakedämonier Chilon gerechnet. [127]) Diese Alle waren Nacheiferer, Verehrer und Schüler der lakedämonischen Bildung, und an den von einem jeden herrührenden kurzen Denksprüchen kann man erkennen, daß ihre Weisheit wirklich von der Art war. Und so hielten denn auch eben diese Männer eine Zusammenkunft [128]) und weihten in derselben als Erstlinge ihrer Weisheit dem Apollon für den Tempel zu Delphi [129]) jene Inschriften, die ja in Aller Munde sind: „erkenne dich selbst" und „Alles mit Maß".

Weßhalb nun erwähne ich dieß? Weil dieß die Art und Weise war, in welcher unsere Alten philosophirten, (nämlich) eine gewisse lakonische Kürze. Und so gieng denn auch jener Ausspruch des Pittakos hoch erhoben von den Weisen, von Munde zu Munde „Gut sein ist schwer". Simonides also, eifersüchtig auf der Weisheit Ruhm, gedachte, daß, wenn er diesen Ausspruch wie einen berühmten Wettkämpfer, zu Boden werfe und überwältige, er selbst sich einen berühmten Namen unter seinen Zeitgenossen erwerben würde. Gegen diesen Ausspruch also, und indem er in dieser Absicht ihm nachstellte und ihn zu nichte zu machen suchte, hat er das ganze Lied gedichtet, wie mir dieß ganz klar ist. [130])

29. (§. 83.) Laßt es uns also Alle mit einander darauf ansehen, ob ich Recht habe. Gleich der Anfang dieses Gedichtes würde ja widersinnig erscheinen, wenn er (blos) sagen wollte, es sei schwierig ein braver Mann zu werden, und dann dennoch jenes „Wohl" gesetzt hätte. Denn dasselbe ist offenbar ganz zwecklos eingeschoben, wenn man nicht annimmt, Simonides trete damit gleichsam streitend gegen den Ausspruch des Pittakos auf. Indem nämlich Pittakos sagt: schwer ist es, ein braver Mann zu sein, erklärt er dagegen: nein, aber wohl es zu werden, Pittakos, ist in Wahrheit schwer, (denn) nicht (muß man verbinden) „in Wahrheit

werden ein braver Mann," und nicht hierauf bezieht er das „in Wahrheit," als wenn es Einige gäbe, die wirklich brav, und Andere, die es auch, aber nicht in Wirklichkeit sind, denn das wäre offenbar abgeschmackt und des Simonides nicht würdig [131]) sondern man muß eine Versetzung des „in Wahrheit" im Gedichte annehmen, so daß wir den Ausspruch des Pittakos uns etwa so denken, als ob dieser selbst redete, und Simonides ihm antwortete, indem der Erstere sagte: o Menschen, schwer ist es wacker zu sein, und der Letztere ihm [p. 344.] erwiderte: Pittakos, du hast Unrecht, denn nicht es zu sein, aber wohl zu werden ein wackerer Mann, an Haupt und Gliedern und Geiste kraftvoll, der jegliches Tadels bar und ledig ist, ist in Wahrheit schwer. Auf diese Weise erscheint das „Wohl" mit Grund eingeschoben und das „in Wahrheit" richtig vorangestellt. Auch alles Folgende zeugt dafür, daß es so gemeint sei. (§. 84.) Denn ausführlich ließe es sich zwar auch an jedem einzelnen Gedanken nachweisen, wie vortrefflich das Lied gedichtet ist, [132]) denn es ist durchaus eben so anmuthig durchgeführt, als sorgfältig angelegt; indessen würde es zu weit führen, es in dieser Weise durchzugehen, und nur die Anlage und den Zweck desselben im Großen und Ganzen will ich erörtern, (um darzuthun) daß sich vorzugsweise eine Widerlegung des pittakeischen Ausspruches durch das Ganze hindurchzieht.

30. Nachdem nämlich der Dichter in Kurzem, um es in schlichter Rede auszudrücken, den Satz aufgestellt hat: schon ein wackrer Mann zu werden, ist in Wahrheit schwer, wenn auch wenigstens auf eine Zeit lang möglich, jedoch, wenn man es geworden ist, in dieser Beschaffenheit zu verharren und es zu sein, was du, Pittakos, für schwer hältst, das ist (vielmehr) unmöglich und übersteigt menschliche Kräfte, und nur einem Gotte gebührt dieser Vorzug; so fährt er fort:

. . . . . jedoch der Mensch — der entgehet dem Fehltritt nicht,
Wenn rathlos das Schicksal zu Boden ihn wirft.

(§. 85.) Wen nun wirft wohl das Mißgeschick rathlos zu Boden (zum Beispiel) bei der Leitung eines Schiffes? Offenbar nicht den Unkundigen, denn dieser liegt stets darnieder. So wie nun Niemand den (bereits) Liegenden niederwirft, wohl aber einmal den noch Stehenden, so daß man ihn dadurch zum Liegen bringt, so kann auch wohl einmal ein Mißgeschick rathlos den Wohlberathenen zu Boden werfen, den stets Rathlosen aber nicht. Denn auch den Steuermann kann ein plötzlich ihn überfallender gewaltiger Sturm rathlos machen und den Landmann plötzlich eintretende schlechte Witterung, und ähnlich kann es dem Arzte ergehen. Eben so ist bei dem braven Manne die Möglichkeit vorhanden, schlecht zu werden, wie auch von einem anderen Dichter [133]) mit den Worten bezeugt wird:

Ist doch ein wackerer Mann bald schlecht, bald wieder auch edel;

bei dem schlechten aber nicht, sondern dieser muß es nothwendig immer sein. Daher der Wohlberathene, der Verständige und Brave, wenn ein Mißgeschick ihn rathlos darniederwirft, „dem Fehltritte nicht entgehen" kann. [134]) Wenn also du, o Pittakos, sagst, daß es schwer sei trefflich zu sein, so ist (in Wahrheit vielmehr) schon es zu werden schwer, aber doch noch möglich, unmöglich dagegen es (immer) zu sein.

(§. 86.) Denn Jedermann, dem's gelinget, ist gut
Und schlecht, wem es mißlingt.

[p. 345.] Was verschafft uns nun aber ein solches Gelingen, und wodurch wird man gut und tüchtig (zum Beispiel) in den Elementarkenntnissen? Offenbar (doch nur) durch das Erlernen derselben, Und wodurch gelingt es Jemandem ein guter Arzt zu werden? Offenbar (doch nur) dadurch, daß er die Kranken behandeln lernt.

„Und schlecht, wem es mißlingt." Wer wird nun ein schlechter Arzt? Offenbar zunächst nur der, der überhaupt ein Arzt ist, und sodann auch nur der gute Arzt, denn der kann auch ein schlechter werden; wir aber, die der Arzneikunst Unkundigen, dürften niemals durch ein Mißlingen weder zu Aerzten, noch zu Baumeistern noch zu sonst Etwas der Art werden; wer aber überhaupt dadurch nicht zum Arzte werden kann, der kann offenbar dadurch auch nicht zum schlechten Arzte werden. So kann auch der gute und brave Mann auch wohl einmal schlecht werden, indem er durch Alter oder durch Drangsal oder Krankheit oder durch sonst einen Unfall der Einsicht beraubt wird — denn hierin allein hat jegliche schlechte Handlungsweise ihren Grund —; der Schlechte dagegen kann niemals schlecht werden, denn er ist es bereits, sondern wenn er schlecht werden soll, so muß er zuvor gut gewesen sein. Daher denn auch diese Stelle des Gedichtes darauf zielt, daß es nicht möglich ist, stets ein guter Mensch zu sein und zu bleiben, wohl aber es zu werden, so jedoch, daß (eben darum) ein und derselbe Mensch auch wiederum schlecht wird.

Und am Längsten beharrt[135]) wen lieben die ew'gen Götter.

31. (§. 87.) Dieß Alles also ist gegen den Pittakos gesagt, wie die folgenden Verse des Liedes noch deutlicher zeigen. Es heißt dort nämlich:

Nimmer Unmögliches zu erspähen drum werd' ich mich mühn,
Niemals an eiteler Hoffnung Trug meine flüchtigen Tage setzen und umsonst
Nach dem Manne späh'n ganz ohn' jeglichen Tadel, so weit nur Männer die Erde nährt.
Jedoch treff' ich den einst, so künd' ich ihn euch.

So nachdrücklich und durch das ganze Gedicht hindurch zieht er gegen den Ausspruch des Pittakos zu Felde.

Drum lob' ich, ja lieb' ich Jeglichen, der
Nur Schmachvolles nicht übt'
Will'gen Sinn's; mit dem Schicksal kämpft auch ein Gott vergebens.

Auch dieß ist gegen eben diesen Ausspruch gebildet. Denn so ununterrichtet war Simonides nicht, daß er hätte sagen können, er lobe Jeden, der nur aus freiem Antriebe nichts Böses thue, als ob es überhaupt Leute gäbe, die Solches freiwillig thäten.[136]) Denn ich bin so ziemlich der Ueberzeugung, daß kein einsichtiger Mann daran denkt, es fehle irgend ein Mensch aus Absicht oder begehe etwas Schändliches oder Schlimmes aus freier Wahl, sondern alle wohl wissen, daß Jedermann, welcher dergleichen begeht, es unvorsätzlich thut. (§. 88.) Und so sagt denn auch Simonides nicht, daß er deren Lobredner sei, die nur aus eigenem Antriebe nichts Böses thun, sondern auf sich selber bezieht er dieß „Will'gen Sinns". Er meinte nämlich, daß ein geistig und sittlich wohlgebildeter [p. 346.] Mann oft sich selbst Zwang anthue, Jemandes Freund und Lobredner zu werden, wie zum Beispiel wem es, wie oft, begegne, daß sich Mutter, Vater oder Vaterland, und was sonst von dieser Art ist, ungerecht gegen ihn erwiesen. Denn wenn die Schlechten so Etwas beträfe, so sähen sie es gewissermaßen gerne, breiteten es recht durch ihren Tadel aus, und führten Klage über die Schlechtigkeit ihrer Eltern oder ihres Vaterlandes, damit die Leute ihnen nicht die Vernachlässigung derselben zum Vorwurfe machten und zur Schande anrechneten, tadelten daher auch jene über die Gebühr und gesellten zu den unvermeidlichen Mißhelligkeiten auch noch die selbstgewählten hinzu; die Guten dagegen suchten es zu verbergen und thäten sich selber den Zwang an, (trotzdem) sie zu loben. Und wenn sie wirklich über ein von ihren Eltern oder ihrem Vaterlande erlittenes Unrecht in Zorn geriethen, so suchten sie sich doch selbst wieder zu beruhigen und versöhnlich zu stimmen,

indem sie sich noch überdieß den Zwang anthäten, die Ihrigen zu lieben und zu loben. Oft aber, glaube ich, erachtete auch Simonides selber es für nöthig, einen Tyrannen oder einen anderen Menschen von diesem Schlage zu loben und zu preisen, nicht aus freiem Antriebe, sondern mit Zwang.[137]) (§. 89.) Daher sagt er denn auch Folgendes zu Pittakos: ich, o Pittakos, table dich nicht darum, weil ich tadelsüchtig bin, denn:

Ich hab' mein Gnüg' dran,
Ist nur Einer nicht schlecht.
Allzu lässigen Sinns, des Rechts bar, das Staaten erhält; und ist nur gesund sein Kern,
Tadl' ich ihn nicht, denn nimmer zum Tadel geneiget mein Herz sei!
Ist der Thoren Geschlecht ja unzählig doch stets.

so daß, wenn Jemand seine Lust am Tadeln hat, er reichen Stoff dazu an ihnen finden würde.

Alles wahrlich ist schön,[138]) dem Schand' nur nicht gesellt ist.

Dieß meint er nicht so, als ob er behaupten wollte: Alles wahrlich ich weiß, dem nichts Schwarzes beigesellt ist,[139]) denn das wäre in vielen Fällen lächerlich,[140]) sondern er läßt sich auch das Mittelmäßige ohne Tadel gefallen. Und nicht, sagt er, suche ich einen Mann, „ganz ohn' jeglichen Tadel, so weit nur Männer die Erde nährt; jedoch treff' ich den einst, so künd ich ihn euch." Das heißt, ich werde somit Niemanden als einen solchen loben, sondern ich habe durchaus mein Genüge daran, wenn Einer nur die Mitte hält und nicht geradezu schlecht handelt; „drum lob' ich, ja lieb' ich Jeglichen" — und hier bedient er sich der Mundart der Mytilenäer,[141]) weil er diese Worte an den Pittakos richtet: „drum lob' ich, ja lieb' ich Jeglichen will'gen Sinns,[142]) der nur Schmachvolles nicht übt';" es giebt aber auch Leute, die ich nicht willigen Sinns liebe und lobe. Auch dich [p. 347.] also, Pittakos

würde ich, wenn du auch nur einigermaßen haltbar und wahr sprächest, niemals tadeln, nun du aber über die wichtigsten Dinge in großem Irrthum bist und doch die Wahrheit zu verkünden wähnst, table ich dich dieserhalb.

(§. 90.) In dieser Absicht, Prodikos und Protagoras, — damit schloß ich — scheint mir Simonides dieses Gedicht verfaßt zu haben.

32. Und Hippias sagte: gut, Sokrates, scheinst zwar auch du mir dies Lied erklärt zu haben; jedoch habe auch ich noch einen Vortrag über dasselbe bereit, der sich hören läßt und den ich euch halten will, falls es euch recht ist.

Da aber versetzte ihm Alkibiades: ja, aber ein anderes Mal, lieber Hippias; jetzt ist es vielmehr in der Ordnung, daß, wie Protagoras und Sokrates mit einander überein gekommen sind, entweder, wenn der Erstere noch weiter fragen will, der Letztere zu antworten, oder, wenn er vielmehr demselben antworten will, dieser zu fragen hat.

(§. 91.) Darauf sagte ich denn: ich für mein Theil stelle es dem Protagoras anheim, welches von Beidem ihm lieber ist. Doch gefällt es ihm, so lassen wir die Lieder und Gedichte ruhen; worüber ich dich aber zuerst fragte, lieber Protagoras, darüber möchte ich gern in der Untersuchung mit dir zu Ende kommen. Mir scheint nämlich die Unterhaltung über Gedichte große Aehnlichkeit zu haben mit den Trinkgelagen unbedeutender und ungebildeter Menschen. Denn ähnlich machen es diese, indem sie, weil wegen ihres Mangels an Bildung außer Stande, sich durch sich selbst und durch ihre eigene Stimme und Unterredung beim Becher zu unterhalten, für einen hohen Preis die fremde Stimme der Flöte miethen und dadurch die Flötenspielerinnen theuer machen und sich nur durch deren Mund mit einander zu unterhalten wissen. Wo aber

geistig und sittlich gebildete Trinkgenossen versammelt sind, und wirst du weder Flötenspielerinnen noch Tänzerinnen noch Lautenschlägerinnen sehen, sondern wahrnehmen, wie sie sich selber Manns genug dazu sind, sich ohne jene Possen und Spielereien mit ihrem eigenen Munde zu unterhalten, indem sie mit Anstand wechselseitig reden und zuhören, und wenn sie auch noch so stark dem Weine zugesprochen haben.[143]) (§. 92.) So nun haben auch solche Zusammenkünfte, (wie die unsere hier) wenn sie Männer für sich gewonnen haben, wie die Meisten von uns zu sein sich rühmen, keine fremde Stimme und keine Dichter nöthig, die man über das, was sie meinen, nicht weiter befragen kann und bei welchen daher, da meistens von denen, welche sie in ihren Reden anführen, die Einen Dieß und die Andern Jenes für den wahren Sinn des Dichters erklären, beide Theile sich über einen Gegenstand streiten, den sie doch nicht zur Entscheidung zu bringen im Stande sind; sondern man wird in solchen Zusammenkünften dergleichen Unterhaltung bei Seite lassen und [p. 348] dieselbe vielmehr aus eigenen Mitteln führen und seine eigenen gegenseitigen Gedanken prüfen oder prüfen lassen. Ein solches Verfahren scheint mir das nachahmungswürdigere für uns Beide, (so) daß (auch) wir die Dichter bei Seite legen und mit unseren aus uns selber geschöpften Gedanken gegen einander auftreten, um so die Wahrheit und uns selber zu erproben. Und willst du noch weiter fragen, so bin ich bereit dir Antwort zu geben, oder wenn du lieber willst, so stehe du mir Rede, um den Gegenstand, dessen Erörterung wir inzwischen abgebrochen haben, zu Ende zu führen.

(§. 93.) Auf diese und andere ähnliche Aeußerungen von meiner Seite erklärte sich Protagoras nicht darüber, was von Beidem er thun wolle. Da sagte denn Alkibiades, auf den Kallias hinblickend: lieber Kallias, scheint dir auch jetzt noch Protagoras

recht zu handeln, indem er nicht geneigt ist, sich darüber zu erklären, ob er Bescheid geben will oder nicht; mir wenigstens scheint dieß nicht recht zu sein. Entweder setze er daher die Unterredung fort, oder er erkläre, daß er nicht dazu geneigt ist, damit wir wissen, wie wir mit ihm daran sind, und dann Sokrates sich mit einem Andern unterreden könne, oder wer sonst Lust dazu hat.

Durch diese Worte des Alkibiades und die Bitten des Kallias und auch der anderen Anwesenden ward Protagoras, wie es mir wenigstens vorkam, beschämt und ließ sich endlich zur Fortsetzung des Gespräches bewegen, indem er mich aufforderte ihn zu fragen, da er zu antworten bereit sei.

33. (§. 94.) So begann ich denn: lieber Protagoras, glaube nur nicht, daß ich in irgend einer andern Absicht mich mit dir zu unterreden wunsche, als um das, worüber ich selber gerade in Ungewißheit bin, genau zu erforschen. Ich bin nämlich der Meinung, daß Homeros mit vollem Rechte sagt:[144])

Wo Zween wandeln zugleich, da bemerket der Ein' und der Andre;

denn so sind wohl wir Menschen insgesammt geschickter zu jeder That, Rede und Entschließung;

Doch der Einzelne, ob er bemerket,

geht alsbald umher und sucht, bis er Jemanden trifft, dem er es mittheilen und mit dem er sich seiner Sache gehörig versichern kann; und so möchte denn auch ich deßhalb mich lieber mit dir, als mit jedem Anderen unterreden, weil ich glaube, daß du sowohl alle anderen Gegenstände am Besten zu erforschen verstehest, über welche einem verständigen Manne nachzudenken natürlich ist, als auch namentlich die Tugend. Denn von wem sollte ich es sonst glauben, als von dir? Hälst du doch nicht blos dich selber für geistig und sittlich tuchtig, wie es auch andere für ihre Person ganz wackere Männer giebt, die aber keinen Anderen dazu heranzubilden

verſtehen, ſondern du vielmehr biſt ſowohl für dein Theil ein trefflicher Mann, als auch Andere dazu zu machen im Stande, und hegſt ein ſolches Vertrauen zu dir ſelbſt, daß, während Andere dieſe Kunſt geheim [p. 349.] halten, du unverhohlen dich ſelbſt vor allen Hellenen zu ihr bekannt und dir ſelber den Namen eines Sophiſten beigelegt, und ſo dich förmlich als einen Lehrer der Bildung und Tugend angekündigt, auch zuerſt hiefür Bezahlung in Anſpruch genommen haſt.[145]) (§. 95.) Wie ſollte man alſo nicht dich herbeiziehen zur Erforſchung dieſer Dinge und dich befragen und ſie dir vortragen? Man kann nicht anders. Und ſo wünſche ich denn auch jetzt, daß du die Fragen, welche ich vorhin über dieſe Gegenſtände an dich richtete, dir aufs Neue von Anfang an vergegenwärtigen und ſodann weiter mit mir erwägen mögeſt. Es handelte ſich aber, denke ich, dabei darum: ob Weisheit, Beſonnenheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit nur fünf Namen für eine einzige Sache ſind, oder ob jedem dieſer Ausdrücke ein eigenthümliches Weſen und eine Thätigkeit zu Grunde liegt, welche ihren beſonderen Wirkungskreis für ſich und als einen von dem aller anderen verſchiedenen hat. Du nun behaupteteſt, es ſeien das nicht bloſe Namen für Eins und Daſſelbe, ſondern jeder derſelben bezeichne eine beſondere Art von Thätigkeit, und dieſe Thätigkeiten alle ſeien Theile der Tugend und zwar nicht ſo, wie die Theile des Goldes einander und dem Ganzen, zu welchem ſie gehören, ähnlich ſind, ſondern ſo, wie die Theile des Geſichts ſowohl dem Ganzen, dem ſie angehören, als auch unter ſich unähnlich ſind und jeder ſeinen beſonderen Wirkungskreis hat. Wenn du daher noch derſelben Meinung darüber biſt, wie damals, ſo ſage es, wenn aber irgendwie einer anderen, ſo erkläre dich darüber, denn ich mache dir durchaus keinen Vorwurf daraus, wenn du dich jetzt irgendwie anders äußerſt, da es mich gar nicht wundern ſollte, wenn du dich damals nur, um mich auf die Probe zu ſtellen, ſo ausgeſprochen hätteſt.

34. (§. 96.) Nun ſo erkläre ich dir denn, ſagte er, Sokrates, daß dieß Alles Theile der Tugend und daß vier derſelben einander ziemlich ähnlich, die Tapferkeit aber gar weit von ihnen allen verſchieden iſt. Und daß ich Recht habe, wirſt du aus Folgendem erkennen. Du wirſt viele Menſchen finden, welche höchſt ungerecht, gottlos, zügellos und unverſtändig und dabei doch ganz ausnehmend tapfer ſind.

Halt, ſprach ich, denn was du da ſagſt, verdient allerdings Erwägung. Hälſt du die Tapfern für kühn oder für etwas Anderes?

Ja, ſogar für bereit, immer darauf loszugehen, erwiderte er, und zwar bei Dingen, an welche die meiſten Leute ſich nicht zu gehen getrauen.

Wohlan, fuhr ich fort, die Tugend erklärſt du für etwas Löbliches und Schönes und trittſt eben deßhalb, weil du ſie für ein Solches hältſt, als Lehrer derſelben auf?

Ja, und zwar für das Allerſchönſte, verſetzte er, denn ſonſt müßte ich von Sinnen ſein.[146])

(§. 97.) Wie nun, fragte ich weiter, iſt ein Theil davon unſchön und nur ein anderer Theil, oder iſt ſie (nicht vielmehr) ganz und gar ſchön und löblich?

Gewiß ganz und gar, und zwar in ſolchem Grade, als nur möglich.

[p. 350.] Kennſt du nun Menſchen, welche ſich kühn in die (tiefſten) Waſſerbehälter hinunterbegeben?

Ja wohl, die Taucher.

Eben weil ſie es verſtehen, oder aus irgend einer andern Urſache?

Weil sie es verstehen.

Und was für Leute kämpfen kühn zu Rosse? Die des Reitens Kundigen oder Unkundigen?

Die Ersteren.

Und welche im Fußgefecht mit den leichten Schilden?[147]) Die, welche sich auf diese Kampfweise verstehen, oder die, welche nicht?

Wiederum die Ersteren. Und eben so sind auch in allen anderen Stücken, wenn du darauf hinauswillst, setzte er hinzu, die Kundigen kühner als die Nichtkundigen, und diese selbst sind, nachdem sie es wurden, kühner als bevor sie es waren.

(§. 98.) Hast du aber schon Leute gesehen, fuhr ich fort, die aller dieser Dinge unkundig waren und doch kühn an jedes derselben herangiengen?

Allerdings, versetzte er, und zwar sehr kühn.

Also sind kühne Leute von diesem Schlage wohl auch tapfer?

Dann, erwiderte er, wäre freilich die Tapferkeit etwas Unschönes und Tadelnswerthes, denn solche Menschen sind nicht recht bei Sinnen.

Ei, was sagtest du denn, entgegnete ich, von den Tapfern? Nicht, daß sie mit den Kühnen einerlei seien?

Ja, das behaupte ich auch noch, versetzte er.

Und dennoch, sagte ich, zeigen die in dieser Art Kühnen sich nicht als tapfer, sondern als sinnlos? Und nach deiner frühern Behauptung sind wieder die Einsichtigsten auch die Kühnsten und als Solche folglich auch die Tapfersten? Und nach diesem letzteren Satze wäre die Weisheit und Einsicht denn doch wohl Tapferkeit?

(§. 99.) Nicht richtig, entgegnete er, wiederholst du das, Sokrates, was ich gesagt und die geantwortet habe. Gefragt von dir, ob die Tapfern kühn sind, habe ich das zugegeben; ob

aber auch die Kühnen tapfer sind, darnach wurde ich nicht gefragt, und wenn du mir vorhin diese Frage vorgelegt hättest, so würde ich erwidert haben: nicht alle. Daß aber die Tapfern kühn seien, dieses mein Zugeständniß hast du nicht im Mindesten widerlegt.[148]) Ferner thust du dar, daß die Einsichtigen kühner als da sie es selbst noch nicht waren und als andere Unkundige sind und meinst, darnach treffe die Weisheit mit der Tapferkeit in Eins zusammen. Wenn du auf diese Weise weiter schließen wolltest, könntest du am Ende auch glauben, die Körperstärke sei Weisheit. Denn wenn du zunächst, in dieser Art weiter vorgehend, mich fragtest, ob die Starken auch Etwas auszurichten vermöchten, so würde ich es bejahen, und wenn dann weiter, ob die des Ringens Kundigen mehr darin auszurichten vermögen als die desselben Nichtkundigen, und, nachdem sie es gelernt, selber mehr als bevor dieß der Fall war, so würde ich auch das zugestehen; (§. 100) und wenn ich dann dieß gethan, so könntest du mit eben demselben Schlußverfahren darthun, daß meinem Zugeständnisse zufolge die Weisheit auch körperliche Stärke sei. Ich gebe aber auch hier keineswegs zu, daß die, welche (körperlich) Etwas auszurichten vermögen, alle stark (von Körper) sind, wohl aber, daß die, welche stark sind, alle Etwas auszurichten vermögen. Denn die Fähigkeit [p. 351.] und die Stärke halte ich nicht für dasselbe, sondern jene entspringt nach meiner Meinung auch aus Kenntniß (und Geschick) oder auch aus Raserei oder irgend einem Affecte, die Stärke dagegen ist theils Naturgabe, theils verdankt man sie der richtigen Ausbildung und Behandlung des Körpers. Und eben so gebe ich auch in unserem Falle nicht zu, daß Kühnheit und Tapferkeit Eins und dasselbe seien, so daß zwar wirklich alle Tapfern auch kühn sind, aber nicht alle Kühnen auch tapfer; sondern Kühnheit entspringt im Menschen auch aus Uebung, so wie auch aus irgend einem

Affecte oder aus Raserei, gerade so wie die Fähigkeit körperlich Etwas auszurichten, Tapferkeit aber aus natürlicher Anlage und richtiger Pflege und Ausbildung des Geistes.[149])

35. (§. 101.) Hältst du aber nicht dafür, sprach ich, lieber Protagoras, daß es den Menschen theils gut und theils übel im Leben ergeht?

Er bejahte.

Scheint dir nun das Erstere bei einem Menschen der Fall zu sein, welcher unter Betrübniß und Schmerzen sein Leben hinbringt?

Er sagte nein.

Wie aber, wenn er nach einem angenehmen Leben seine Tage beschloß, scheint es dir dann nicht, daß es ihm im Leben gut ergangen ist?

Ich sollte meinen, erwiderte er.

Somit ist also ein Leben voll Freude und Annehmlichkeit etwas Gutes, ein unangenehmes aber etwas Uebles.

Wenigstens, meinte er, wenn man an dem Edlen und Schönen in diesem Leben seine Freude gefunden hat.

Wie, Protagoras? Hältst denn auch du, wie die große Menge, einen Theil des Angenehmen für verwerflich und einen Theil des Unangenehmen für gut (und heilsam)? Ich meine nämlich, ob es nicht, in wie fern angenehm, in so weit auch etwas Gutes ist, nämlich soweit es nicht etwas ihm Entgegengesetztes zur Folge hat; und auf der andern Seite wieder das Unangenehme, ob es nicht, in wie fern unangenehm, auch vom Uebel ist?

Ich weiß nicht, Sokrates, versetzte er, ob ich so unbedingt, wie du die Frage stellst, antworten darf, daß alles Angenehme auch etwas Gutes und alles Unangenehme auch vom Uebel ist, sondern mir scheint es nicht nur in Bezug auf die jetzige Frage,

sondern auch als Grundsatz meines ganzen Lebens sicherer zu antworten, daß von dem Angenehmen ein Theil nicht gut, und ebenso von dem Schmerze ein Theil kein Uebel, ein anderer aber von dieser Beschaffenheit und ein dritter keins von Beiden, weder etwas Gutes, noch etwas Schlimmes ist.[150])

(§. 102.) Angenehm aber, sprach ich, nennst du doch wohl das, was mit Annehmlichkeit verbunden ist oder dieselbe hervorruft?

Gewiß, erwiderte er.

Meine Frage, ob Etwas, in wie fern angenehm, nicht auch etwas Gutes ist, läuft darauf hinaus, ob nicht die Annehmlichkeit oder Freude selber ein Gut ist.

Untersuchen wir es, lieber Sokrates, wie du ja immer zu sagen pflegst, und wenn es sich dann ergiebt, daß dieser Satz mit der Vernunft übereinstimmt und so das Angenehme und Gute wirklich als einerlei erscheint, so treten wir ihm bei, wo aber nicht, dann erklären wir uns gegen ihn.[151])

Willst du denn, fragte ich ihn, diese Untersuchung leiten, oder soll ich es thun?

Dir kommt es zu, antwortete er, denn du hast ja diesen Gegenstand auf die Bahn gebracht.

(§. 103.) Wohlan, begann ich, sollte es uns wohl nicht auf folgende Weise offenbar werden? Wie, wenn Jemand einen [p. 352.] Menschen nach seinem äußeren Ansehen, sei es in Bezug auf seine Gesundheit oder irgend eine andere Verrichtung seines Körpers, untersuchen sollte, und dieser ihm dann sein Gesicht und seine Vorderarme gezeigt hätte, zu ihm sagen würde: wohlan, entblöße mir auch die Brust und den Rücken, und laß sie mich sehen, damit ich dich genauer untersuchen kann; so verlange auch ich etwas Aehnliches in Bezug auf unsere Untersuchung. Nach-

dem ich gesehen habe, daß du so, wie du sagst, über das Gute und Angenehme denkst, halte ich es für nöthig, etwa so zu sprechen: wohlan, Freund Protagoras, enthülle mir auch darüber deine Gedanken: wie denkst du von der Erkenntniß? Hast du auch über sie dieselbe Ansicht wie die Mehrzahl der Menschen oder eine andere? Dieser Mehrzahl nämlich scheint es mit ihr so zu stehen, daß sie nichts Starkes, Leitendes und Gebietendes sei; kurz, nicht als Etwas von dieser Art betrachten sie dieselbe, sondern meinen, daß oft, auch wenn Erkenntniß dem Menschen einwohne, doch nicht sie ihn leite, sondern etwas Anderes, bald Leidenschaft und bald Lust oder Unlust, zuweilen auch Liebe und oftmals Furcht, indem sie die Erkenntniß so recht eigentlich als eine Sklavin betrachten, welche sich von allen anderen Seelenzuständen umherzerren und schleppen läßt. Hegst nun auch du eine ähnliche Meinung von ihr, oder scheint es dir, daß sie etwas Edles und Schönes sei und fähig den Menschen zu beherrschen, und daß, wenn Jemand nur das Gute und Böse richtig erkannt hat, er dann auch von Nichts dazu vermocht werden kann, irgend etwas Anderes zu thun, als was die Erkenntniß ihm gebietet, sondern daß vielmehr die vernünftige Einsicht hinreiche, dem Menschen zu helfen?

(§. 104.) Wohl scheint es mir so zu sein, wie du sagst, lieber Sokrates, antwortete er, und es würde auch, wenn für irgend Jemanden, für mich schimpflich sein, wenn ich nicht Weisheit und Erkenntniß für das mächtigste von allen menschlichen Dingen erklären wollte.

Das ist schön und wahr von dir gesprochen, versetzte ich.

Nun weißt du aber doch,[152]) daß die Mehrzahl der Menschen mir und dir nicht glaubt, sondern behauptet, daß Viele, obschon sie das Bessere kennen, es doch nicht thun wollen, da sie es doch könnten, sondern dem zuwider handeln. Und alle, die ich je

darnach gefragt habe, was wohl die Ursache hievon sei, meinten, wer so handle, der thue es, weil er sich von der Lust oder Unlust besiegen oder von irgend einer der Regungen, welche ich vorhin nannte, beherrschen lasse.

Stellen doch, denke ich, lieber Sokrates, war seine Antwort, die Leute auch über viele andere Dinge unrichtige Behauptungen auf.

Wohlan, so versuche denn mit mir den Leuten eine richtigere Ueberzeugung beizubringen und sie darüber zu belehren, was für ein Zustand (in Wirklichkeit) derjenige ist, den sie als [p. 353.] ein den Lüsten Unterliegen bezeichnen, in Folge dessen sie das Bessere unterließen, da sie es doch thun könnten. Denn wenn wir ihnen (etwa) sagen wollten: ihr habt nicht Recht, liebe Leute, sondern seid im Irrthum, so könnten sie leicht uns fragen: ja, Protagoras und Sokrates, wenn das, was uns da widerfährt, nicht heißt der Lust erliegen, wie heißt es denn und wie nennt ihr es? Theilt uns das mit.

Aber was brauchen wir denn, Sokrates, auf die Meinung der Leute Rücksicht zu nehmen, die doch nur darauf los reden, wie es ihnen gerade einfällt?[153])

(§. 105.) Ich glaube, antwortete ich, es wird uns das von Nutzen dabei sein, um zu ermitteln, wie sich doch die Tapferkeit zu den übrigen Theilen der Tugend verhält. Wenn du also dabei bleiben willst, wie wir eben beschlossen haben, mich die Untersuchung leiten zu lassen, wie ich glaube, daß sie am Besten zur Klarheit gedeihen werde, so überlasse dich auch meiner Führung; gefällt es dir aber nicht, so will ich, wenn es dir recht ist, die ganze Untersuchung aufgeben.

Nein, sagte er, du hast Recht; führe sie nur hinaus, wie du begannest.

36. Wenn sie also, fuhr ich fort, uns wieder fragten: wofür erklärt denn ihr das, was wir ein Bezwungenwerden von den Lüsten nannten? so würde ich für mein Theil ihnen so antworten: höret denn! ich und Protagoras wir wollen euch zu erklären versuchen. Ihr meint doch, liebe Leute, daß euch dabei so Etwas widerfahre, daß ihr euch zum Beispiel oft von der Lust nach Speise, Trank und Liebesgenuß überwältigen lasset und so, auch wenn ihr sie als etwas Schlechtes erkennt, auch dennoch ihr hingebt? Sie würden es zugestehen, und wir beide würden sie dann weiter fragen: (§. 106) in wie fern haltet ihr denn aber etwas von diesen Dingen für schlimm? Etwa sofern jedes derselben für den Augenblick diese Lust gewährt und angenehm ist, oder so fern Etwas von ihnen für die Folgezeit Krankheiten hervorruft oder Verarmung und ähnliche Uebel zu Wege bringt? oder sollte es gar, wenn es auch für die Folge nichts der Art, sondern nur Freude und Genuß herbeiführt, dennoch etwas Schlimmes sein,[154]) eben weil es in jedem Betracht[155]) und nichts als Freude[156]) bereitet? Glauben wir wohl, lieber Protagoras, daß sie da etwas Anderes erwidern würden, als daß es nicht um der augenblicklichen Lust selber willen, die es hervorbringt, etwas Schlimmes ist, sondern um seiner späteren Folgen willen, wenn dieß Krankheiten und Anderes der Art sind?

Ich glaube wohl, versetzte Protagoras, daß die Menge so antworten wird.

Was nun aber Krankheiten bewirkt, bewirkt doch eben damit auch Unlust, und mit der Armuth ist es eben so? (Auch) das würden sie, denke ich, einräumen.

Protagoras stimmte bei.

(§. 107.) Also scheint euch, ihr Leute, wie (auch) ich und Protagoras [p. 354.] behaupten, dieß aus keiner anderen Ursache

etwas Schlimmes zu sein, als weil es in Unlust endet und anderer Annehmlichkeiten beraubt? (Auch) das würden sie wohl zugeben.

So schien es uns Beiden.

Wenn wir sie nun dann wieder nach dem Entgegengesetzten fragten: ihr Leute, die ihr andererseits wieder behauptet, das Gute könne auch unangenehm sein, meint ihr damit nicht solche Dinge, wie die Leibesübungen, Kriegszüge und die von den Aerzten durch Brennen, Schneiden, Arzneimittel und Hungerkuren bewirkten Heilungen, und denkt von ihnen, daß sie beiderlei Beschaffenheit an sich tragen? so würden sie wohl (auch) dieß bejahen.

So dünkte es auch den Protagoras.

Nennt ihr sie denn in sofern gut (und heilsam), als sie für den Augenblick die größten Leiden und Schmerzen verursachen, oder in so fern, als für die Folgezeit aus ihnen Gesundheit, körperliche Tüchtigkeit und Wohlgestalt oder Erretung des Staates, so wie Bereicherung und Herrschaft desselben über andere (Staaten) hervorgeht? (Auch) damit, sollte ich denken, würden sie einverstanden sein.

(§. 108.) Er stimmte bei.

Nun, dann sind auch diese Dinge aus keinem anderen Grunde etwas Gutes, als weil sie in Lust und Entfernung und Abwendung von Leid endigen. Oder wißt ihr einen anderen Gesichtspunkt anzugeben, unter welchem ihr sie gut (und heilsam) nennt, als den von Lust und Leid? Sie würden, meine ich, keinen anzuführen wissen.

Auch ich glaube es nicht, sagte Protagoras.

Folglich geht ihr der Lust nach als einem Guten und fliehet die Unlust als ein Uebel?

So schien es auch ihm.

Ja, ihr nehmt eben nur dieß zum Maße des Uebels, die Un-

Luſt, und ebenſo die Luſt zum Maße des Guten, da ja das Gefühl der Freude ſelber nach euch eben nur dann (und in ſo weit) vom Uebel ſein ſoll, wenn es größerer Annehmlichkeiten beraubt als es ſelber mit ſich bringt, oder Unannehmlichkeiten nach ſich zieht, welche größer ſind als die in ihm enthaltene Luſt. Denn wenn ihr in irgend einer andern Beziehung oder mit Hinblick auf irgend ein anderes Ziel dieß Gefühl ſelber alſo bezeichnet, ſo würdet ihr dieſe Geſichtspunkte auch uns anzugeben vermögen; dazu aber werdet ihr eben nicht im Stande ſein.

Auch ich glaube es nicht, ſagte Protagoras.

(§. 109.) Findet nun aber nicht beim Gefühle des Schmerzes und der Trauer ſelber wiederum ganz daſſelbe Verhältniß Statt? Denn auch dann nennt ihr dieſes Gefühl als ſolches etwas Gutes, wenn es entweder größere Unannehmlichkeiten, als die in ihm enthaltenen beſeitigt, oder aber Annehmlichkeiten, welche den (gegenwärtigen) Schmerz überwiegen, zur Folge hat. Denn ſähet ihr die Sache aus einem anderen Geſichtspunkt als dem genannten an, ſo würdet ihr ihn (wiederum) auch angeben können, und das werdet ihr eben nicht vermögen.

Du haſt Recht, ſagte Protagoras.

Wenn ihr aber dann, fuhr ich fort, liebe Leute, die Gegenfrage an mich richten wollet: weßhalb erörterſt du denn nur dieſen Punkt ſo ausführlich und nach ſo vielen Seiten hin? ſo würde ich erwidern: haltet mir das zu Gute! denn erſtens iſt es nicht leicht, das eigentliche Weſen des Zuſtandes aufzuzeigen, den ihr als ein den Lüſten Erliegen bezeichnet, ſondern aber beruht gerade hierauf dieſer ganze Nachweis. Indeſſen ſteht es euch frei, auch jetzt noch eure Behauptung zurückzunehmen, [p. 355.] wenn ihr noch etwas Anderes als gut anzugeben wiſſet denn die Luſt, und als übel etwas Anderes denn die Unluſt. Oder geneigt es euch, euer Leben in

ſchmerzloſer Freude hinzubringen? Wenn dieß der Fall iſt, und ihr kein anderes Gut oder Uebel zu nennen wißt als was hierauf hinausläuft, ſo höret weiter. (§. 110) Ich ſage euch nämlich, daß, wenn dieß ſich ſo verhält, eure Behauptung lächerlich wird, daß oft der Menſch, obwohl er das Schlechte als Solches erkennt, es dennoch ausübe, da ihm doch frei ſtünde es zu unterlaſſen, weil er von ſeinen Lüſten ſich hinreißen und betäuben läßt, und eben ſo die andere, daß er, obwohl er weiß, was gut iſt, es dennoch nicht thun will wegen der Luſt des Augenblickes, welcher er nicht zu widerſtehen vermag.

37. Daß dieß nämlich wirklich lächerlich iſt, wird ſich deutlich zeigen, wenn wir nunmehr uns nicht ferner vielerlei Benennungen bedienen, nämlich der des Angenehmen und Unangenehmen und des Guten und Schlechten, ſondern da ſich gezeigt hat, daß dieß nur zweierlei iſt, es auch nur mit zwei Namen benennen, zuerſt mit gut und ſchlecht und dann wieder mit angenehm und unangenehm. Nach dieſer Feſtſetzung nun wollen wir ſagen, daß der Menſch, obgleich er das Schlechte als ſolches erkannt, es dennoch ausübt, und wenn uns dann Jemand fragt, aus welchem Beweggrund? ſo werden wir erwidern: weil er nicht zu widerſtehen vermag. Wem denn? wird Jener uns dann weiter fragen; wir aber dürfen jetzt nicht mehr ſagen: der Luſt, denn an die Stelle dieſes Namens iſt jetzt ein anderer getreten, der des Guten. Wir alſo antworten Jenem und ſagen: weil er nicht zu widerſtehen vermag. Wem denn? fragt er, und wir beim Zeus! müſſen antworten: dem Guten. (§. 111.) Wenn nun etwa der, welcher uns fragt, ein Spötter iſt, ſo wird er uns auslachen und ſprechen: da erzählt ihr mir fürwahr von einem lächerlichen Beginnen, daß Jemand etwas Böſes, obſchon er es als ſolches erkennt und weiß, daß er es nicht thun müßte, dennoch thun ſollte, weil er dem Guten nicht wider-

stehen kann. Etwa, wird er sagen, indem in euren Augen [157]) das Gute daran vom Schlechten überwogen wird? [158]) oder soll es doch das Letztere überwiegen? Offenbar werden wir dann antworten müssen: weil es vom Schlechten überwogen wird, denn sonst hätte der, von dem wir sagen, daß er den Lüsten erlegen sei, ja eben nichts Böses damit begangen. In wie fern, dürfte Jener fortfahren, kann denn aber das Gute (überhaupt) vom Schlimmen oder das Schlimme vom Guten überwogen werden? Doch wohl in keinem anderen Betracht als wenn das Eine größer und das Andere kleiner, oder des Einen mehr und des Anderen weniger ist? Und wir werden nichts Anderes als dieß anzugeben vermögen. Somit, wird er sagen, meint ihr offenbar unter diesem Nichtwiderstehenkönnen: für ein geringeres Gute ein größeres Uebel in den Kauf nehmen. — So steht es also damit. Bedienen wir uns nun wieder der anderen Ausdrücke, angenehm und unangenehm, für dieselben Gegenstände. Der Mensch also thut, vorhin sagten wir das Schlimme, nun aber wollen wir sagen das Unangenehme, mit dem Bewußtsein, daß es unangenehm ist, weil er sich von dem (damit verbundenen) Angenehmen überwältigen läßt, welches doch von dem Unangenehmen daran überwogen wird. [p. 356.] Welche andere Abwägung der Lust gegen die Unlust aber giebt es, als das stärkere oder geringere Maß der einen oder der anderen, das heißt, (als die Abschätzung) welche von beiden größer oder kleiner, reichlicher oder dürftiger, von höherem oder niederem Grade sei? (§. 112.) Denn wollte Jemand einwenden: aber, mein guter Sokrates, das augenblicklich Angenehme ist doch sehr verschieden von dem für die Folgezeit Angenehmen und Unangenehmen, so würde ich erwidern: aber doch wohl durch nichts Anderes, als durch Lust und Unlust; weißt du noch sonst einen Unterschied? Drum, wie ein im Abwägen erfahrener Mann, lege das

Angenehme und Unangenehme zusammen und das Nahe und Ferne mit einander auf die Wagschale, und dann erkläre dich, auf welcher Seite das Uebergewicht ist, und wenn du dann Angenehmes gegen Angenehmes wägst, so mußt du stets das Größere und Zahlreichere wählen, wenn aber Unangenehmes gegen Unangenehmes das Geringere und Kleinere, wenn endlich Angenehmes gegen Unangenehmes, so mußt du, wenn das Letztere vom Ersteren überwogen wird, sei es das Nahe von dem Fernen oder das Ferne von dem Nahen, dieser Handlungsweise nachgehen, die aber, bei welcher das Gegentheil der Fall ist, mußt du vermeiden. Nicht wahr, es verhält sich, würde ich sagen, doch wohl nicht anders damit, ihr Leute? und ich bin gewiß, daß sie sich nicht anders würden zu erklären vermögen.

So schien es auch dem Protagoras.

(§. 113.) Da sich dieß nun so verhält, so beantwortet mir Folgendes, werde ich fortfahren. Erscheinen eurem Gesichte dieselben Größen in der Nähe größer und in der Ferne kleiner, oder nicht? Sie werden es bejahen. Und ist es nicht mit der Dicke und der Zahl eben so? Und erscheinen euch nicht die gleichen Laute in der Nähe stärker und in der Ferne schwächer? (Auch) das würden sie bejahen. Wenn nun unsere Wohlfahrt darauf beruhte, daß wir das überwiegend Große ausführten und wählten, das Kleine aber vermieden und nicht ausführten, worin würde darn das Heil unseres Lebens zu finden sein? In der Meßkunde oder in dem Einflusse des Scheines? Oder würde nicht der letztere uns irre führen und bewirken, daß wir oft dieselben Gegenstände von oberst zu unterst kehren und unser Thun und unsere Wahl des Großen und Kleinen bereuten, die Meßkunst dagegen dieses Trugbild zu nichte machen und durch Offenbarung des Wahren unsere Seele bei dem Wahren erhalten und so ihr Ruhe und Heil unserem

Leben bringen? Würden nicht die Menschen zugeben, daß in diesem Falle die Meßkunst unsere Wohlfahrt begründe, oder würden sie dasselbe in irgend einer andern Kunst suchen wollen?

Nein, sondern in der Meßkunst räumte er ein.

(§. 114.) Wie aber, wenn auf der Wahl des Geraden und Ungeraden das Heil unseres Lebens beruhte, nämlich darauf, in welchem Falle wir mit Fug und Recht das Mehr und in welchem das Minder zu wählen hätten, sei es daß dabei Jedes von Beiden mit sich selber oder Beide unter einander zu vergleichen ständen, und mögen sie nahe oder ferne sein, was würde da das Wohl unseres Lebens begründen? Nicht (auch) eine [p. 357.] Gattung von Erkenntniß? und zwar auch eine Art der Meßkunst, so fern ja (auch) diese Kunst das Ueberschreiten eines bestimmten Maßes oder Zurückbleiben hinter demselben zum Gegenstande hat? und da sie dabei auf Gerades und Ungerades sich bezieht, kann es da eine andere als die Rechenkunst sein? Das sollen uns die Leute wohl zugestehen, oder nicht?

Auch Protagoras war dieser Ansicht.

Gut denn, ihr Leute, da wir nun aber erkannten, daß auf der richtigen Wahl zwischen Lust und Unlust das Heil unseres Lebens beruht, und zwar in Bezug auf das Mehr oder Weniger, Größer oder Kleiner, Näher oder Ferner derselben, erscheint da nicht zuvörderst auch diese als eine Meßkunst, da sie ja ein Erwägen des Uebertreffens oder Zurückbleibens oder endlich des Gleichschwebens von beiden gegen einander ist?

Nothwendigerweise.

Wenn aber als eine Meßkunst, dann doch auch wohl als eine Kunst und Wissenschaft?

(Auch) das werden die Leute zugeben.

(§. 115.) Von welcher Art nun diese Kunst und Wissenschaft ist, das wollen wir ein ander Mal untersuchen. Daß sie aber

ein Wissen ist, dieß genügt schon zu der Beweisführung, welche ich und Protagoras in Bezug auf den Gegenstand eurer an uns gestellten Frage zu liefern haben. Ihr fragtet aber, wenn es euch erinnerlich ist, als wir Beide mit einander dahin übereinkamen, daß nichts mächtiger sei als die Erkenntniß, sondern vielmehr, wo sie nur vorhanden sei, da trage sie auch stets den Sieg davon wie über die Lust so über alles Andere, ihr dagegen behauptet, oft siege die Lust auch über den der Erkenntniß theilhaftigen Menschen, und wir euch das nicht zugaben — da, (sage ich), stelltet ihr die Frage: aber, Protagoras und Sokrates, wenn dieser Vorgang nicht ein der Lust Unterliegen ist, was ist er denn sonst und wie erklärt ihr ihn? Saget uns das. (§. 116.) Wenn wir euch nun damals sogleich erwidert hätten: es ist Unwissenheit, so würdet ihr uns verlacht haben; thut ihr das aber nun, so verlacht ihr damit zugleich euch selber. Denn auch ihr habt eingestanden, daß diejenigen, welche bei der Wahl zwischen Lust und Unlust fehlen, das heißt (aber nunmehr), zwischen dem Guten und Schlechten, dieß aus Mangel an Erkenntniß thun, und zwar nicht blos (so im Allgemeinen) an Erkenntniß, sondern (genauer), wie ihr noch ferner zugestanden habt, an Meßkunde. Eine in Ermangelung des Wissens fehlgreifende Handlungsweise aber, das wißt ihr auch wohl selber, geht aus Unwissenheit hervor. Darin also besteht es, wenn man der Lust unterliegt, in der gröbsten Unwissenheit, als deren Arzt sich Protagoras anbietet und auch Prodikos und Hippias. Weil ihr es aber für etwas Anderes als Unwissenheit haltet, so vertraut ihr weder euch selbst noch eure Söhne den Lehrern dieses Faches, hier unseren Sophisten an, als ob die Sache sich nicht lehren lasse, sondern ihr hängt am Gelde und mögt es diesen Männern nicht geben,[159]) und verwahrlost so eure häuslichen und öffentlichen Angelegenheiten.

38. (§. 117.) So ungefähr würden wir den Leuten geantwortet [p. 358.] haben. Nun aber frage ich nächst dem Protagoras auch euch, Hippias und Prodikos — denn auch ihr mögt an der Untersuchung Theil nehmen — ob ich euch Recht zu haben oder im Irrthum zu sein scheine.

Im höchsten Grade schien Allen das Gesagte wahr zu sein.

Ihr gestehet also zu, fuhr ich fort, daß das Angenehme gut ist und das Unangenehme vom Uebel. Unseres Prodikos Wortunterscheidungen aber verbitte ich mir dabei; denn ob du es angenehm oder erfreulich oder ergötzlich nennen willst oder wonach und wie sonst es dir zu nennen genehm ist, mein bester Prodikos, nenne es immerhin so in deiner Antwort auf das, was ich (zu wissen) wünsche.

(§. 118.) Da lachte denn Prodikos und gab mir Recht, und eben so auch die Anderen.

Wie aber, ihr Männer, steht es nun hiermit? Sind nicht alle auf ein kummerfreies und angenehmes Leben hinarbeitenden Handlungen schön (und lobenswerth)? [160]) und wenn dieß, dann auch gut und ersprießlich?

Sie stimmten bei.

Wenn also, fuhr ich fort, das Angenehme gut ist, so thut Niemand, obwohl er weiß oder glaubt, daß Anderes besser ist als das, was er thut, und auch ausführbar, dennoch dieß Letztere, da er doch das Bessere thun konnte, noch ist das Unvermögen sich selber zu widerstehen etwas Anderes als Unwissenheit, und das Vermögen sich selber zu beherrschen, etwas Anderes als Weisheit.

So schien es ihnen allen mit mir.

Wie nun weiter? Unter Unwissenheit versteht ihr doch so ungefähr dieß: eine irrige Meinung hegen und sich täuschen über die wichtigsten Dinge?

Auch dem stimmten Alle bei.

Also nicht wahr? fuhr ich fort, zu dem Schlechten entschließt sich Niemand freiwillig noch auch zu dem, was er für etwas Schlechtes hält, und nicht liegt es allem Anscheine nach in der Natur des Menschen, das ergreifen zu wollen, was er für böse hält, anstatt des Guten; wenn er aber gezwungen ist von zwei Uebeln eins zu wählen, so wird Niemand das größere vorziehen, so lange ihm die Wahl des kleineren freisteht?

(§. 119.) Alles dieß fand allgemeine Beistimmung unter uns.

Und weiter: fuhr ich fort, ihr kennt doch Etwas, was ihr Besorgniß und Furcht nennt und denkt euch doch darunter eben dasselbe, wie ich? — um deinetwillen, Prodikos, gebrauche ich beide Ausdrücke — ich verstehe darunter (nämlich) die Erwartung eines Uebels; mögt ihr dieselbe nun Furcht oder Besorgniß nennen?

Protagoras und Hippias meinten ja, das sei Furcht und Besorgniß, Prodikos hingegen, Besorgniß sei es wohl, aber nicht Furcht.

Nun, sagte ich, Prodikos darauf kommt nichts an, vielmehr nur hierauf: wenn das Vorige wahr ist, wird da irgend ein Mensch das ergreifen wollen, wovor er besorgt ist, wenn ihm auch das freisteht, wovor er keine Besorgniß hegt? oder ist dieß nicht nach dem Zugestandenen unmöglich? Denn wovor sich Jemand fürchtet, davon ist eingestanden, daß er es für etwas Uebles hält, und daß sich zu dem, was er für ein solches hält, Niemand freiwillig entschließen noch es wählen werde.

Auch dieser Meinung waren Alle. [p. 359.]

39. (§. 120.) Auf Grund dieser Annahme, fuhr ich fort, Prodikos und Hippias, mag denn unser Protagoras die Richtig-

keit seiner vorhin gegebenen Antwort vertheidigen, ich meine nicht die, welche er ganz im Anfange gab, indem er behauptete, daß es fünf Theile der Tugend gebe, und daß von ihnen kein einziger dem anderen gleiche, sondern ein jeder seine besondere Eigenthümlichkeit habe. Nicht diese, sondern eine spätere Behauptung habe ich im Auge. Nachher nämlich räumte er ein, daß vier derselben einander ziemlich ähnlich seien, aber einer von ihnen sei wesentlich von den übrigen verschieden, nämlich die Tapferkeit. Und dafür, sagte er, werde mir Folgendes zum Beweise dienen: „du wirst, Sokrates, Menschen finden, die höchst gottlos, ungerecht, zügellos und unverständig, aber dabei doch sehr tapfer sind; daraus wirst du abnehmen, daß die Tapferkeit sich sehr von den übrigen Theilen der Tugend unterscheidet.“ Ich nun wunderte mich gleich damals außerordentlich über diese Antwort, und meine Verwunderung stieg, je weiter ich in der eben abgeschlossenen Erörterung mit euch vordrang. Ich fragte ihn also, ob er die Tapferen auch für kühn halte; ja, sogar, für bereit, immer darauf loszugehen, erwiderte er. Erinnerst du dich, lieber Protagoras, daß du diese Antwort gabst?

Er räumte es ein.

(§. 121.) Wohlan, fuhr ich fort, sage uns denn nun, worauf sind denn die Tapferen nach deiner Meinung immer loszugehen bereit? Etwa, auf eben das, worauf auch die Feigen?

Nein, antwortete er.

Also auf etwas Anderes?

Ja, sagte er.

Nämlich die Feigen auf das Unbedenkliche und die Tapferen auf das, wobei Gefahr zu fürchten ist, nicht wahr?

So sagen wenigstens die Leute, lieber Sokrates.

Du hast Recht, bemerkte ich. Aber nicht das will ich wissen, sondern was nach deiner eigenen Ansicht die Tapfern zu wagen

bereit sind? Etwa das Gefährliche, indem sie es für gefährlich halten und mithin fürchten, oder das Ungefährliche?

Das Letztere hat sich so eben, versetzte er, in deiner Auseinandersetzung als unmöglich ergeben.

Auch darin, sagte ich, hast du Recht. Daher geht, wenn es damit seine Richtigkeit hat, Niemand auf das los, was er fürchtet und für gefährlich hält, da sich ja herausgestellt hat, daß das sogenannte Sichnichtbeherrschenkönnen vielmehr Unkunde ist.

Er stimmte bei.

Aber auf das, wozu sie guten Muth haben, gehen hinwiederum Alle los, die Feigen so gut wie die Tapfern, und in so weit gehen Beide auf dasselbe los.

(§. 122.) Aber, lieber Sokrates, es ist ja einander doch gerade entgegengesetzt das, woran die Feigen und das, woran die Tapferen gehen. So sind, um gleich ein Beispiel anzuführen, die Einen in den Krieg zu ziehen bereit, die Anderen aber nicht.

Indem es, fragte ich, in denselben zu ziehen schön und lobenswerth oder aber schimpflich ist?

Das Erstere, entgegnete er.

Nun, wenn es schön ist, so ist es auch gut, wie wir im Vorigen [161]) zugestanden haben, denn daß alle Handlungen von der ersteren Beschaffenheit auch die letztere an sich tragen, darüber sind wir übereingekommen.

Du hast Recht, (und) auch ich war stets dieser Ansicht.

Und zwar mit allem Fuge, versetzte ich. Aber welche [p. 360.] von Beiden ziehen nach deiner Ansicht nicht gerne in den Krieg, da es doch schön, (lobenswerth) und gut ist?

Die Feigen, war seine Erwiderung.

Nicht wahr, fuhr ich fort, wenn es (löblich), schön und gut ist, so ist es auch angenehm?

Darüber ſind wir zum Wenigſten übereingekommen, entgegnete er.

Sind denn trotz beſſeren Wiſſens die Feigen nicht zu dem bereit, was doch das Lobenswürdigere und Schönere, Beſſere und Angenehmere iſt?

Auch wenn wir das zugeben wollten, antwortete er, würden wir unſere früheren Zugeſtändniſſe wieder umſtoßen.

(§. 123.) Wie ſteht es denn aber mit dem Tapferen? Geht der etwa nicht auf das Schönere, Beſſere und Angenehmere aus?

Nothwendig, erwiderte er, muß man das zugeſtehen.

Ueberhaupt alſo iſt wohl die Furcht der Tapferen, wenn ſie eine ſolche hegen, doch keine tadelnswerthe und ſittlich unſchöne, und eben ſo wenig der Muth und die Kühnheit, welche ſie beſitzen?

Richtig, ſagte er.

Wenn aber dieß nicht, ſo wohl ſchön und löblich?

Er geſtand es zu.

Wenn aber ſchön und löblich, ſo auch gut?

Ja.

Im Gegentheil aber die Furcht, welche die Feigen hegen, iſt ſittlich häßlich und tadelnswerth, und eben ſo der Muth und die Kühnheit, welche durch Affect und Raſerei erzeugt werden?

Er räumte es ein.

Entſpringt aber dieſer tadelnswerthe und unſittliche Muth aus irgend einem anderen Grunde als aus Unverſtand und Unwiſſenheit?

Nein, nur hieraus, ſagte er.

Wie nun, fuhr ich fort, nennſt du das, was die Feigen eben zu dem macht, was ſie ſind, Feigheit oder Tapferkeit?

Feigheit nenne ich es, erwiderte er.

Sind ſie nun aber nicht offenbar feig aus Unkunde deſſen, was wirklich zu fürchten iſt?

Allerdings, verſetzte er.

Dieſe Unkenntniß alſo iſt es (recht eigentlich), welche ſie zu dem macht, was ſie ſind?

Er geſtand es zu.

Nun gabſt du aber eben zu, daß die Feigheit es iſt, welche ſie hiezu macht.

Er konnte es nicht leugnen.

Und ſo wäre denn die Unkenntniß deſſen, was furchtbar und was nicht zu fürchten iſt, Feigheit?

Da nickte er mir (nur noch) Beiſtimmung zu.

Und Tapferkeit, fuhr ich fort, iſt nun doch das Gegentheil der Feigheit?

Er bejahte.

Und die Kenntniß deſſen, was furchtbar und was nicht zu fürchten iſt, iſt (eben ſo) das Gegentheil von der Unkenntniß hievon?

Auch hier noch nickte er (wenigſtens).

Dieſe Unkenntniß aber war Feigheit?

Hier koſtete es ihn ſchon große Ueberwindung, (auch nur noch) durch Nicken ſeine Zuſtimmung zu geben.

Und ſo iſt denn Tapferkeit von dieſer Unkenntniß das Gegentheil und mithin die Kenntniß deſſen, was furchtbar und was nicht furchtbar iſt?

(§. 124.) Hier konnte er ſich (auch) nicht mehr zuzunicken überwinden und ſchwieg.

Da ſprach ich denn: was heißt das, Protagoras? Du ſagſt auf meine Frage weder ja noch nein?

Bringe du, antwortete er, nur die Sache allein zu Ende.

Laß mich, bat ich, nur noch eine Frage an dich richten, ob es dir nämlich noch, wie zuvor, manche Menschen zu geben scheint, die sehr unverständig und doch (zugleich) sehr tapfer sind?

Mir scheint es bloße Rechthaberei von dir, Sokrates, sprach er, daß ich dir immer Antworten geben soll. Ich will dir daher den Gefallen thun und sage also, daß nach unserer früheren Uebereinkunft mir dieß unmöglich erscheint.

40. Wahrlich nein, versetzte ich, (sondern) in keiner anderen Absicht thue ich alle diese Fragen, als um zu erforschen, welches die Eigenschaften und der Wirkungskreis der Tugend und was sie selber als solche ist. Denn ich weiß, daß, wenn dieß ins Klare käme, dann vor Allem auch das ins [p. 361.] Licht treten wird, worüber jeder von uns Beiden in einem langen Vortrage sich verbreitet hat, indem ich behauptete, die Tugend lasse sich nicht lehren, du aber, das sei der Fall. (§. 125.) Und nun kommt es mir vor, als ob der jetzige Ausgang unserer Verhandlungen wie ein Mensch uns tadle und verspotte, und, wenn er Sprache bekäme, sagen würde: ihr seid wunderliche Leute, Sokrates und Protagoras! du, der du zuvor behauptetest, die Tugend lasse sich nicht lehren, bist jetzt bemüht gerade das Gegentheil zu beweisen, indem du zu zeigen suchst, daß Alles, so Gerechtigkeit wie Besonnenheit und Tapferkeit, ein Wissen sei, auf welche Weise ja die Tugend offenbar allermeist etwas Lehrbares sein würde. Vielmehr, wenn dieselbe, wie Protagoras behaupten will, etwas Anderes als Erkenntniß wäre, so würde sie offenbar sich durch Unterricht nicht mittheilen lassen, nun aber sie sich ganz und gar [162]) als eine solche ergeben sollte, worauf du, Sokrates, hinarbeitest, müßte es sonderbar zugehen, wenn dieß nicht der Fall sein sollte. Mit Protagoras aber wieder, welcher vorhin ihre Lehrbarkeit annahm, hat es jetzt ganz das Aussehen, als ob er das Gegentheil darthun wolle, daß sie beinahe eher

für alles Andere gelten dürfe als für Erkenntniß, denn auf diese Weise würde sie eben nichts weniger als ein lehrbarer Gegenstand sein. (§. 126.) Indem nun ich, Freund Protagoras, dergestalt Alles in einer ganz schrecklichen Verwirrung sehe, so daß das Unterste zu oberst gekehrt wird, bin ich bereit allen erdenklichen Eifer daran zu wenden, um die Sache ins Klare zu bringen, und so möchte ich denn, daß wir nach Beendigung dieser Erörterung zu der Frage selber, was die Tugend an sich ist, übergiengen und dann erst von Neuem untersuchten, ob sie sich lehren lasse oder nicht, damit uns nicht etwa jener Epimetheus durch Täuschung irre leite, eben so wie er uns nach deiner Erzählung auch bei der Vertheilung unbedacht gelassen hat. Es hat mir daher auch in dieser deiner Dichtung Prometheus besser gefallen als Epimetheus; (heißt doch auch Prometheus Vorbedacht und Epimetheus Nachbedacht;) und indem ich es mit ihm halte [163]) und auf die Regelung meines ganzen Lebens gleich im Voraus Bedacht nehme, beschäftige ich mich mit allen diesen Dingen und möchte sie, wenn du wolltest, wie ich auch gleich anfangs erklärte [164]) am liebsten gemeinsam mit dir durchforschen.

Da sagte Protagoras: lieber Sokrates, ich lobe deinen Eifer und deine Durchführung des Gespräches. Glaube ich doch auch sonst kein schlechter Mensch, am allerwenigsten aber neidisch zu sein, und so habe ich mich denn auch über dich schon gegen Viele dahin ausgesprochen, daß ich von allen denen, mit welchen ich in Berührung komme, dich am Meisten hochschätze, vor Allem unter denen, die gleiches Alters mit dir sind [165]); und so erkläre ich denn auch, daß es mich nicht wundern sollte, wenn du einst unter den Männern genannt werden wirst, denen ihre Weisheit einen berühmten Namen erwarb. Aber über diese Gegenstände wollen wir, wenn es dir recht ist, ein ander Mal sprechen: jetzt aber

[p. 362.] ist es Zeit, uns auch einmal zu etwas Anderem zu wenden.

Gut, sagte ich, so wollen wir es machen, wenn du meinst. Denn auch für mich ist es schon längst Zeit dahin zu gehen, wovon ich sprach [166]) und nur dem schönen Kallias zu Gefallen bin ich hier geblieben.

Nachdem wir so mit einander geredet und einander zugehört hatten, trennten wir uns.

Druck der J. B. Metzler'schen Buchdruckerei in Stuttgart.

VOLUME 2

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Zweihundertfünfundsiebzigstes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1856.

Platon's

Werke.

Zweite Gruppe:

Gespräche praktischen Inhalts.

Zweites Bändchen.

Protagoras,

Schluß (Anmerkungen),

von

Dr. Fr. Susemihl;

Hippias der Kleinere und Euthyphron,

übersetzt

von

L. Georgii.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1856.

Anmerkungen zu Protagoras.

1) Alkibiades kann nach allen Berechnungen (s. Clinton Fasti Hellenici z. J. 423 und dazu Krüger) nicht wohl nach 450 geboren sein, war also im Jahre 433 mindestens 17 Jahre alt.

2) Od. X, 279.

3) Solche schon erwachsene Jünglinge pflegten nämlich nicht mehr der Gegenstand der sinnlichen Knabenliebe zu sein, während die höhere wissenschaftliche Liebe des Sokrates erst recht eigentlich bei ihnen beginnt, weil diese auf gegenseitige geistige Anregung hinausläuft, von welcher erst solchen schon geistig entwickelteren Jünglinge gegenüber die Rede sein kann. Derselbe Gegensatz gegen die sinnliche Knabenliebe zeigt sich noch verschärft im Folgenden darin, daß Sokrates den jugendlich-schönen Alkibiades ganz über dem greisen Protagoras vergißt, weil er bei diesem reichere Ausbeute an Erkenntniß zu finden hofft.

4) S. §. 66, 93, auch 90.

5) Es sind offenbar noch andere Freunde des Sokrates als stumme Personen zugegen. S. den Schluß des Cap.

6) Protagoras aus Abdera, nicht, wie in d. A. z. Phädr. S. 163 durch einen Druckfehler angegeben ist, 486, sondern 481 od. 480 geb., kam um 451 nach Athen, wo er bald großen Ruhm erwarb und mit Perikles selbst in ein näheres Verhältniß trat, so daß ihn dieser zum Gesetzgeber der Colonie Thurii ernannte. Jedenfalls muß er daher dieselbe gleich bei ihrer Gründung, 445 oder 444, begleitet

haben und, unserem Dialog zufolge (s. d. Einl.), erst ungefähr 433 nach Athen zurückgekehrt sein. Hier scheint er sodann seinen bleibenden Aufenthalt genommen zu haben, bis er endlich der oligarchischen Reaction der Vierhundert im Jahre 411 zum Opfer fiel. Auf Grund eines von ihm vor einem größeren Publicum vorgetragenen Aufsatzes „von den Göttern", in welchem er gleich in den Anfangsworten das Dasein oder Nichtdasein derselben unentschieden ließ, wurde er der Gottlosigkeit angeklagt, entzog sich der Gefahr durch die Flucht nach Sikelien, ertrank aber auf der Ueberfahrt. Seine Schriften, oder vielmehr wohl nur eben die incriminirte, wurden confiscirt und verbrannt. Seine eigentlich philosophische, in seinem Hauptwerke Ἀλήθεια niedergelegte Lehre entwickelt und widerlegt Platon im Theätetos. Das Eigenthümliche derselben ist dieß, daß er das vom Herakleitos behauptete unaufhörlich zwischen den Gegensätzen hin- und herschwankende ewige Werden aller Dinge auch in der menschlichen Betrachtungsweise derselben wieder- und daher auch die ersteren ganz von der letzteren abhängig fand. Darauf gründet sich auch der Hauptsatz seiner rhetorischen, in zwei Schriften („Antilogik" und „Eristik" betitelt) niedergelegten Dialektik, daß jede Sache ihre zwei entgegengesetzten Betrachtungsweisen (δύο λόγοι ἀντικείμενοι ἀλλήλοις) zulasse, und dem Redner demnach die Aufgabe gesteckt sei, auch die schwächere, d. h. unwahrscheinlichere, Sache dennoch siegreich durchzukämpfen (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν, was Aristophanes in den Wolken unter Sokrates' Firma in dem Streite des gerechten und ungerechten Logos verspottet und zugleich verdreht, denn die schwächere Sache in diesem Sinne braucht gar nicht nothwendig die ungerechtere zu sein). Zu diesem Zwecke übte er seine Schüler besonders dadurch, daß er sie gegen einander Reden für und wider allerlei allgemeine Sätze, und Angriffs- und Vertheidigungsreden gewisser Verbrechen, ganz im Allgemeinen gehalten, und in derselben Allgemeinheit Lobreden auf bestimmte Tugenden ausarbeiten ließ. In der eigentlichen Theorie der Rhetorik aber verfolgte er nach Platons eigener Andeutung (Phaidr. p. 267) vorzugsweise die ὀρθοέπεια, d. h. die Lehre vom rednerischen Ausdruck und speciell dessen grammatische Correctheit und Genauigkeit, und so ward er der erste eigentliche Begründer der Grammatik.

Er bemerkte zuerst den Unterschied der Genera und Genusendungen (auch dieß verspottet Aristophanes ebendaselbst), Tempora und Modi. Von seinen ziemlich zahlreichen Schriften, sämmtlich im ionischen Dialekt, sind nur wenige kümmerliche Bruchstücke auf uns gekommen. Man vgl. üb. ihn Geist, De Protagorae vita, Gießen 1827, 4., und bes. Frei, Quaestiones Protagoreae, Bonn 1845, 8., und dazu noch einige Berichtigungen und Nachträge bei O. Weber, Protagoras von Abdera, Marburg 1849, 4. und Quaestiones Protagoreae, Marburg 1850, 4.

7) Einer von den Sklaven des Sprechenden, welcher in dessen Nähe sitzt.

8) Weil Sokrates nämlich dadurch Gelegenheit bekommt, den belehrenden Inhalt des gehabten Gespräches sowohl sich selbst klarer und eindringlicher als auch sofort für Andere fruchtbar zu machen. So veranschaulicht auch diese Wendung die Lebendigkeit und Stärke seines wissenschaftlichen Triebes.

9) Eine sonst unbekannte Person; doch wird er im Dialoge selbst hinlänglich geschildert.

10) Natürlich nicht zu verwechseln mit dem Wiedererzähler des Gastmahls.

11) Es gab zwei attische Flecken (Demen) dieses Namens, den einen in der Nähe von Marathon im Bezirk (Phyle) Aeantis, den andern an der böotischen Grenze in der Phyle Hippothoontis.

12) 451 (s. Anm. 6); Hippokrates ist also noch in den Zwanziger- oder ersten Dreißigerjahren zu denken.

13) Aus einer der reichsten und vornehmsten Familien Athens, in welcher das Amt des Fackelträgers (δαδοῦχος) in den eleusinischen Mysterien erblich war, spartanischer Consul (πρόξενος) in Athen, Feldherr 393, Gesandter in Sparta 371. Nachdem er durch Aufwand aller Art mit Sophisten, Schmeichlern und Buhlerinnen seine Schätze vergeudet hatte, starb er endlich in Dürftigkeit. S. über ihn und seine Vorfahren Böckh, Staatshaush. 1. A. II, S. 14 ff., 2. A. I, S. 629 ff.

14) Die eingeklammerten Worte werden von Cobet und Hermann verdächtigt, welche μήπω γ' schreiben.

15) S. d. Anm. 35.

16) Nämlich in seinem Entschlusse, einen Lehrcursus beim Protagoras anzunehmen.

17) Ueber die Asklepiaden und den zu ihnen gehörenden berühmten Hippokrates, den Zweiten dieses Namens, s. d. Anm. z. Phädr. S. 169 und die Biographie von Petersen in Schneidewins Philologus 1849. Nach demselben war er schon vor 470 geboren, und sein Aufenthalt in Athen fällt wahrscheinlich nicht in die Zeit der Pest. Von der uns überlieferten Sammlung seiner Schriften sind namentlich nach dem neuesten Herausgeber Littré 11 wirklich ächt.

18) Polykleitos, wahrscheinlich in Sikyon geboren, aber theils in der Schule von Argos, nämlich gleich Pheidias und Myron bei dem berühmten Meister Ageladas, gebildet und vorzugsweise in Argos thätig, wo er nach dem Brande des dortigen Heratempels 423 (Thuc. IV, 133) sein berühmtestes Werk, das Tempelbild dieser Göttin, aus Gold und Elfenbein schuf und das Bürgerrecht empfing. Hauptsächlich jedoch war er ausgezeichnet in der Bildung jugendlichschöner Menschengestalten, wie er denn auch die Proportionen der menschlichen Gestalt in einer eigenen Schrift, Kanon betitelt, der erste theoretische Schriftsteller in seinem Fache, wissenschaftlich zu entwickeln und zu begründen, und sodann diese Regeln in einer eigens dazu gearbeiteten Statue, gleichfalls später Kanon genannt, zu veranschaulichen suchte. Auch als Baumeister und Ciseleur war er von Bedeutung. S. über ihn und seine Stellung in der griechischen Kunstgeschichte bes. H. Brunn, Gesch. der griech. Künstler I, S. 210—233.

19) Dieser größte aller griechischen Bildhauer ward nach der wahrscheinlichsten Rechnung um 500 geboren, war bereits unter Kimons Staatsverwaltung wirksam, dann aber unter dem persönlich mit ihm befreundeten Perikles gleichsam als „Minister der öffentlichen Bauten" die Seele von allen dessen großen Bauunternehmungen, selber zugleich Architekt, Ciseleur und Maler; sodann in Elis thätig, wo er sein berühmtestes Werk, das kolossale Tempelbild des olympischen Zeus, aus Gold und Elfenbein schuf. Nach seiner Rückkehr aber ward er, was ebenso wie die gleichzeitigen

Anklagen gegen andere Vertraute des Perikles ein Vorspiel zu dessen eigenem Sturze war, der Veruntreuung und, als er sich hiegegen glänzend rechtfertigte, der Gotteslästerung angeklagt und starb im Gefängnisse 432. S. über ihn und seine Schöpfungen bes. O. Müller, De Phidiae vita et operibus, Göttingen 1827; Preller in d. hall. Encykl.; Brunn a. a. O. S. 157—210.

20) Sokrates fürchtet also, daß Protagoras einen sehr hohen Preis nehmen werde, und Platon deutet damit an, daß er dieß wirklich that. Nach Diog. Laert. IX, 52 soll er einen solchen ein für alle Male festgestellt haben, und zwar auf nicht weniger als 100 Minen (ungefähr 2350 Thaler). Doch ließ er seinen Schülern nach §. 48 noch eine Möglichkeit offen, sich billiger abzufinden.

21) *Οἷα παρὰ* nach Hermann.

22) Dieß nämlich ist der *ἰδιώτης* im Gegensatz, wie aus unserer Stelle zu ersehen, gegen den *δημιουργός*, welcher, wie auch die Zusammensetzung dieses Wortes lehrt, vielmehr im Dienste des Publicums (*δῆμος*) arbeitet und sich erst dadurch sein Brod erwirbt, also auch abgesehen von der auf den Staat zu verwendenden Thätigkeit nicht freier Herr seiner Zeit ist; um aber wirklich dem ganzen Publicum dienen zu können, muß derselbe andererseits Meister in seinem Gewerbe sein, und insofern liegt denn doch zugleich auch wieder etwas Ehrendes in diesem Namen, vgl. schon Homer Odyss. XIII, 383, während an dem Gewerbe als solchem eine gewisse Geringschätzung bei den Griechen haftet, weil alle Handarbeit meistens durch Sklaven betrieben wurde.

23) Wörtlich: „der weiser Dinge kundig ist". So sehr nämlich uns diese Stelle über die wirkliche Bedeutung des Wortes „Sophist" belehrt, so folgt Platon doch nicht der richtigen Ableitung desselben von *σοφίζεσθαι* (s. die Einl. S. 6), sondern er sieht es als zusammengesetzt aus *σοφός* und *εἰδέναι* an.

24) *Ἀποκρινούμεθα* mit Hermann.

25) Die Diätetik gehörte nämlich wesentlich mit zu diesem Berufe, indem die Pfleger desselben ihren Schülern die Lebensweise vorschrieben, welche nach der besonderen Constitution eines

jeden für die von ihnen vorzunehmenden Leibesübungen am Angemessensten erschien. S. überdieß Anm. 53.

26) Das Erstere bezieht sich wohl auf die größeren Lehrcurse, das Letztere auf die einzelnen Vorträge der Sophisten vor einem größeren Publikum. S. d. Einl.

27) Der Dativ τῷ ἀεὶ ἐπιθυμοῦντι, welcher von Einigen zu πωλοῦντες καὶ καπηλεύοντες, von Andern zu ἐπαινοῦσι gezogen wird, gehört wohl zu Beidem.

28) Nach Hermann: παρά του [καπήλου καὶ ἐμπόρου].

29) Sokrates war 469 geboren, also 433 sechsunddreißig Jahre alt. Ueber Hippokrates' dermaliges Alter s. Anm. 12.

30) S. über ihn die beiden Gespräche seines Namens u. d. Anm. z. Phaidr. S. 162. Jünger als Prodikos, gehört auch er in der Rhetorik vorzugsweise der grammatischlinguistischen Richtung an, und wie Prodikos die Synonymik, so machte er, die Sache noch mehr bei der Wurzel angreifend, die Etymologie zum Gegenstand seiner Bestrebungen. Er war der einzige Sophist, der selbst in Sparta, wohin ihn Gesandtschaftsreisen führten, Beifall fand, namentlich durch die Vorlesung seines Dialogs Τρωϊκός, in welchem Nestor den Neoptolemos in heroischer Tugend, Sitte und Mannhaftigkeit unterweist.

31) S. über ihn d. Anm. z. Phaidr. S. 161. Auch er scheint sich gleich dem Protagoras (§. 26) als Lehrer der Haus- und Staatsverwaltung bezeichnet zu haben, und ebenso setzte er in der Rhetorik das Werk des Protagoras nach einer anderen Seite fort, indem er, zum Zweck der Genauigkeit im rednerischen Ausdruck, namentlich die im richtigen Gebrauch der Worte, also die Synonymik, ins Auge faßte. Seine Uebertreibungen in dieser Richtung verspottet Platon hier im Dialog (§. 67 f., 74 ff., 117, 119) und anderweitig, vielleicht nicht ohne selbst karrikirend zu übertreiben. Ein eigentlich philosophisches System scheint er so wenig wie Hippias gehabt zu haben. Er kam mehrmals als Gesandter seiner Vaterstadt nach Athen. Von seinen wiederholt vor einem größeren Publicum vorgetragenen Aufsätzen ethischen Inhalts werden außer den Horen (oder Herakles am Scheidewege) noch

einer über die Mühseligkeiten des Lebens (vgl. Anm. 44), ein anderer darüber, daß Reichthum ohne Tugend kein Gut sei, und eine Lobschrift auf den Landbau erwähnt. Man vgl. über ihn die ausgezeichnete, aber allzu sehr für ihn parteiische Abhandlung von Welcker, Rhein. Mus. 1833, 1. Jahrg. (kleine Schriften III, 393 ff.). Die Insel Keos gehört zu den sog. Kykladen.

32) Der Grund zu dieser Uebers. von πρόθυρον erhellt aus Becker, Charikles 1. A. I, S. 188 f.

33) Eunuchen galten für vorzüglich treu, und man wählte sie daher zu Diensten, bei welchen es auf diese Eigenschaft besonders ankam. S. Becker, ebendas. II, S. 40 f.

34) Indem er nämlich, wie aus seinen nachfolgenden Worten hervorgeht, von ihnen Allen fürchtet, es könnten schon wieder neue Sophisten sein, die auf Unkosten der Gastfreiheit seines Herrn zu leben gedächten. Allgemeiner drückt sich aber in seinem ganzen Benehmen „der instinctmäßige Abscheu der unverdorbenen Menschennatur gegen diese Zunft" aus, wie Hermann, Plat. Phil. I, S. 459 bemerkt.

35) In den größeren griechischen Wohnhäusern lag nämlich unmittelbar hinter dem Hausflur (θυρωρεῖον) die große, unbedeckte Halle oder der innere Hof (αὐλή) der Männerwohnung, auf allen vier Seiten von Säulengängen (στοαὶ) umgeben. In dem vorderen derselben befindet sich hier Protagoras mit den Seinen, in dem hinteren Hippias (§. 17), und diese beiden Säulengänge bezeichnet hier Platon mit dem Namen πρόστῳον, wobei es ungewiß bleibt, ob ihnen derselbe ausschließlich oder auch den Seitengängen — mithin nur als ein anderer Name für στοά — zukam. S. Becker, Charikl. 1. A. I, S. 191 f.

36) Perikles' Frau, mit der er den Paralos und Xanthippos zeugte, war eine Verwandte von ihm und vorher mit Hipponikos verheirathet gewesen, Plut. Perik. 24.

37) Bruder von Platons Mutter. S. über ihn das nach ihm benannte platonische Gespräch.

38) Kolonie der Eretrier in Thrakien, nämlich an der Westküste der Halbinsel Pallene am thermäischen Meerbusen.

39) Od. XI, 600 ff., nämlich den Schatten des Herakles, den eine Menge anderer, gemeinerer Schatten wie die Vögel umschwirrt, und dessen Bogen immer gespannt ist, alles mögliche Wild zu erlegen. Ebenso umschwirren und umsummen den Hippias seine Zuhörer mit ihren Fragen, und er ist mit seiner Vielwisserei immer bereit, über alles Mögliche ihnen Bescheid zu ertheilen. Vgl. auch den kleinen Hippias p. 363. Der „Jener" aber, zunächst welchem Odysseus in der homerischen Stelle den Herakles erblickt, ist Sisyphos, V. 592 ff., und so wird denn eben durch dieß Citat zugleich Protagoras mit diesem zusammengestellt. Des Protagoras eigentliche Trabanten sind, im Gegensatz gegen die geschwätzigen „Vögel" des Hippias, vielmehr so stumm wie der Stein des Sisyphos, und wollen gleich diesem sich nie vorne halten, sondern rollen am Ende des Ganges immer sofort wieder hinter ihn zurück, und so wälzt er sie mit sich auf und ab. So kann er wohl gleich Orpheus, mit welchem er vorher verglichen wird, sogar die Steine bezaubern und hinter sich herziehen, aber er vermag ihnen doch kein wahrhaftes Leben einzuhauchen, er ist ein Weiser, der gleich dem Sisyphos „vergebens sich abmüht".

40) S. über ihn d. Anm. z. Gastm. S. 289.

41) S. über ihn den Dialog seines Namens und die Anm. z. Gastm. S. 294.

42) S. über ihn Gorg. p. 487.

43) Die Astronomie war nämlich ein Hauptstudium des Hippias. S. §. 26, sowie das größere Gespräch seines Namens p. 285, und das kleinere p. 367.

44) Hom. Od. XI, 581 ff. Sowie Tantalos dort mit Früchten umgeben ist, so ist Prodikos hier in eine Vorrathskammer einquartirt; aber sobald Tantalos nach ihnen greift, verschwinden sie, und sobald Prodikos einrückt, wird die Vorrathskammer ausgeräumt. Tantalos steckt bis an den Hals im Wasser, Prodikos ebenso tief in Decken und Pelzen (Nattmann, de Platonis Protagora, Emmerich 1854. 4. S. 7 f.). Tantalos leidet an Hunger und Durst, Prodikos, wie es scheint, an körperlicher Gebrechlichkeit und wohl auch einer Weichlichkeit, welche derselben nicht den

nöthigen geißigen Widerstand entgegensetzt. S. d. Anm. zu §. 78. — So wird denn das Haus des Kallias, in welchem sich die Bildungsrichtung des damaligen Athen repräsentirt (§. 69), und damit dieses Athen selbst, zum „allaufnehmenden Hades", seine Insassen zu den Schatten, d. h. das ganze Treiben zu einem bloßen Schattenbilde ächt wissenschaftlicher Thätigkeit, und Sokrates ist der einzige Lebende, welcher gleich dem Odysseus in dieß Schattenreich eintritt und die Heroen desselben zwingt ihm Rede zu stehen. Vgl. die angef. Abh. von Welcker S. 1—4, mit 627—630.

45) S. über ihn die Anm. z. Gastm. S. 292.

46) S. über ihn die Anm. z. Gastm. S. 283 u. 284. Zwischen 448 und 445 geboren, war er im Jahre 433 höchstens 15 Jahre alt.

47) Der Erstere ist unbekannt, der Letztere war 407 Feldherr der Athener mit Alkibiades, Xen. Hell. I, 4, 21, und wahrscheinlich ist dieß auch Derjenige, von welchem Paus. X, 9, 5 erzählt, daß er auch bei Aegospotamos ein Kommando gehabt und zu den der Verrätherei verdächtigen dortigen athenischen Befehlshabern gehört habe.

48) Das bekannte nachmalige Haupt der dreißig Tyrannen.

49) Protagoras sucht durch diese Behauptung die Sophistik mit einem Scheine alterthümlicher Weihe zu umkleiden und die gefeiertsten Namen der Vorzeit zu seinen Vorläufern zu machen. Er zählt daher, und nicht ohne alles Recht, zu denselben alle die, welche, ohne eigentliche Staatsmänner und Gesetzgeber zu sein, doch auf irgend eine Weise, und zwar namentlich durch ausdrückliche Regeln und Vorschriften, erziehend und bildend für Geist und Körper gewirkt haben, Dichter, Orakelsprecher, Mysterienstifter, Diätetiker, Kunsttheoretiker, sowie denn in der That alle diese Classen nicht blos in dem ursprünglichen weitesten, sondern zum großen Theile auch in dem sich allmählich verengernden Sinne des Wortes wirklich Sophisten genannt wurden; und Platon selbst will durch diese Wendung die Gleichheit oder Aehnlichkeit des Standpunktes hervorheben. S. die Einl. S. 6.

50) Warum außer den beiden gefeiertsten Dichtern gerade noch Simonides allein ausdrücklich genannt wird, erhellt aus den §§. 77, 82, 88, 89 und dem dazu Bemerkten.

51) Das griechische Wort τελεταί drückt freilich noch mehr aus, nämlich zugleich auch die poetischen Formeln, in welche die Vorschrift solcher Gebräuche gefaßt war oder deren Hersagung selbst zu ihnen gehörte.

52) Die sog. Orphiker oder Mitglieder des im Bakchosculte wahrscheinlich gegen Anfang des 6. Jahrhunderts entstandenen orphischen Geheimdienstes, welche ein streng asketisches Leben führten, und eine eigenthümliche Lehre von der Entstehung der Götter und der Welt ausbildeten, die in phantastisch-mythischer Form doch schon den Uebergang des griechischen Geistes zur philosophisch-wissenschaftlichen Forschung bezeichnet. Orpheus und Musäos sind keine wirklichen Personen, sondern nur die mythischen Personificationen für die Entstehung dieser Sekte und ihrer Wirksamkeit; Orpheus ihr eigentlicher Stammheros, der mythische Stifter ihres Ordens und seiner Gebräuche, Musäos der mythische Urheber ihrer musisch-poetischen Thätigkeit, an welcher Eigenschaft jedoch natürlich auch Orpheus wegen seiner umfassenderen Bedeutung Theil hat. Unter dem Namen des Einen oder des Anderen giengen daher auch die sämmtlichen dichterischen Erzeugnisse dieser Verbrüderung um, von der systematischen Darstellung ihrer Lehre bis zu ihren Orakelsprüchen und Ceremonialformeln herab. Man vgl. über sie Lobecks Aglaophamus.

53) D. h. diese Lehrer der Gymnastik begründeten zugleich eine Theorie der — mit ihr nahe (s. Anm. 25) zusammenhängenden — Diätetik. Daß eine solche Aufgabe gerade dieser Classe von Leuten aufbehalten blieb, erklärt sich daraus, daß die älteste Schule der eigentlichen Aerzte, die der Asklepiaden, vielmehr nur die pharmaceutische und wundärztliche Seite der Medicin ins Auge gefaßt hatte und die Diätetik namentlich erst durch die Pythagoreer in Aufnahme gekommen war. Herodikos ward sogar durch die Gymnastik selbst zu einer ärztlichen Thätigkeit geführt, durch Ausbildung eines gymnastischen Heilverfahrens gegen chronische Krankheiten. S. d. Staat III, p. 405 f. Selybrianer heißt er von der Stadt Selybria oder Selymbria in Thrakien am asow'schen Meere, nach welcher er übersiedelte. Ikkos, um 470, war auch als Selbstkämpfer in den Spielen berühmt (Gesetze VIII, p. 839). Inzwischen

eigneten sich aber auch die eigentlichen Aerzte die Diätetik an: Hippokrates wird als Schüler des Herodikos bezeichnet. S. auch z. Phaidr. S. 73.

54) D. h. sie waren Theoretiker in der Musik, Agathokles Lehrer des Damon (Lach. p. 180), welcher Letztere besonders den verschiedenartigen sittlich-bildenden Einfluß der Musik unter feste Regeln zu bringen suchte (Staat III, p. 400; IV, p. 424) und von dem daher Perikles selber sich belehren ließ, sowie zuvor von Pythokleides (Alkib. I, p. 118). Auch Pythokleides wird daher wohl eine ähnliche Richtung gehabt haben.

55) Man beachte den Widerspruch dieser Aeußerung gegen die Huldigungen, welche Protagoras hernach (§. 36 ff.) den bestehenden demokratischen Zuständen Athens darbringt, und ebenso, daß er durch die Art, wie er allein seine Anmaßung, sich selber einen Sophisten zu nennen, zu entschuldigen weiß, sich nur neue Blößen giebt, sehr eigennützige und äußerliche Beweggründe offenbart und sehr unhistorisch auch seine Vorgänger nur nach diesem seinem eigenen Maße zu messen versteht.

56) Absichtlich läßt Platon hier den Protagoras, der 433 noch keine 50 Jahre zählte (s. Anm. 6), gewaltig übertreiben, um dadurch einen Schein größerer Ehrwürdigkeit um sich zu verbreiten, ebenso wie er zuvor (§. 14) den Sokrates seine Jugend stärker betonen läßt als es dessen Jahre verlangen. Dadurch treten die Anmaßung des Einen und die Bescheidenheit des Anderen in einen desto wirksameren Contrast, und die Niederlage des Erstern gegen den Letzteren wird um so empfindlicher. Platon hat sich dieß gerade dadurch, daß er die eigentliche Zeit dieser ihrer Unterredung etwas unbestimmt hält (s. d. Einl. S. 12.) möglich gemacht.

57) Nach Hermanns Vermuthung statt des handschriftlichen Καλλίας.

58) Vielleicht ist dieß der bei Xen. Gastm. V, 63 erwähnte Fremde aus Heraklea, dessen nähere Bekanntschaft Sokrates durch den Antisthenes machte.

59) Von ihm ist weiter Nichts bekannt.

60) D. h. nachdem sie dieselben, so weit als es zur liberalen

Bildung erforderlich ist, schon in ihrem Jugendunterricht abgethan haben.

61) Wörtlich „die Bogenschützen", öffentliche Sklaven, meistens Skythen, und so genannt von ihrer Nationalwaffe, welche sie im Dienste führten, die Stadtwache Athens, anfangs 300 Mann; später aber wuchs ihre Zahl.

62) Diejenige Abtheilung des Rathes, welche gerade in diesem, sowie in der Volksversammlung den Vorsitz hatte und die Geschäfte leitete. S. das Genauere bei Schömann, Antiquitates juris publici Graecorum p. 216 f.

63) Bruder des Perikles und nach Plut. Alkib. 1. Mitvormund desselben über Alkibiades und Kleinias.

64) Im ersten Alkib. p. 118 nennt Alkibiades selbst diesen seinen Bruder einen verrückten Menschen.

65) Die Vorliebe der Sophisten für die mythische Darstellungsweise bezeugen der *Τρωϊκὸς* des Hippias und die Horen des Prodikos (s. Anm. 30 f.); sie suchten durch dieß, sowie durch andere Mittel der Prosa Etwas von den Reizen der Poesie zu erhalten. So vermuthen denn auch Stallbaum und Frei S. 182 ff. mit der größten Wahrscheinlichkeit, daß Platon auch den folgenden Mythos einer wirklichen Darstellung des Protagoras in dessen Buche „über die erste Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse" (*περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως*) nachgebildet habe. Kaum hätte er wenigstens sonst das Recht gehabt, den Sophisten so reden zu lassen, wie er hier thut.

66) *Ὄννξι* nach Stallbaums Vermuthung mit Baiter und Hermann.

67) Stärke (*Κράτος*) und Gewalt (*Βία*), s. Hesiod. Theog. 385. Aeschyl. Prom. i. A., Kallim. Hymn. auf Zeus 67.

68) *Τοῦ θείου* mit Hermann, der es jedoch vorzieht diese Worte ganz zu streichen.

69) Dieß ist auch Platons eigene Ansicht vom Wesen und Zwecke der Strafe, s. Gorg. p. 525, die Besserungs- und Abschreckungstheorie der neueren Criminalisten.

70) Denn dieß Alles schließt der griechische Ausdruck *γράμματα* ein. S. Becker, Charikles, 1. A. I, S. 49 ff.

71) Also vorzugsweise, wie man auch hernach aus dem Gegensatze sieht, aus epischen Gedichten, vor Allem natürlich aus Homeros.

72) Auf Lesen, Schreiben, Rechnen, Auswendiglernen von Gedichten, sodann Musik und endlich Gymnastik beschränkte sich also der ganze gewöhnliche Jugendunterricht.

73) Heindorf schiebt auf Grund der Uebersetzung des Ficinus ein *μάλιστα* hinter *ποιοῦσι* ein, welches man in der That wenigstens sehr ungern entbehrt.

74) Das *τῆς ἡλικίας*, von *πρωϊαίτατα* und *ὀψιαίτατα* abhängig, läßt sich im Deutschen nicht gut wieder geben. H. Müller bezieht es aber vielmehr auf *διδασκάλων*: „in die ihrem jedesmaligen Alter angemessene Schule", was jedoch schwerlich griechisch ist.

75) Anders Becker a. a. O. S. 50: „die Buchstaben vorschreiben und .... sie ... nöthigen, nach der Anleitung der Vorschrift zu schreiben." Aber *γραμμαί* heißt nicht „Buchstaben", sondern „Linien".

76) *Οὖν* wohl nicht ohne Grund von Stallbaum eingeklammert und von Ast gestrichen.

77) Mit Recht findet Stallbaum das nackte *καὶ ἀνθρώποις* anstößig, da ja unter Menschen auch die „Wilden" leben, sucht es aber zu rechtfertigen, indem er es emphatisch auffaßt für *καὶ ἐν ἀνθρωπίνῃ παιδείᾳ*. Will man das nicht gelten lassen, so bleibt nur die scharfsinnige Vermuthung von Sauppe übrig *ἐν νόμοις καὶ ἐννόμοις ἀνθρώποις*, auf welche auch schon Ficinus' Uebersetzung qui injustissimus tibi videtur inter homines sub lege viventes hinführen könnte.

78) *Διὰ παντός* kann auch heißen „durchaus" wie K. F. A. Schmidt, oder „in allen Stücken" wie Drescher übersetzt, kann aber wegen der Wortstellung nicht mit ihnen und H. Muller auf *ἐπιμελεῖσθαι* bezogen werden.

79) Nach Athen. XI. p. 505 E. im Jahre 420. S. die Einl. S. 11. Das Stück führte auch den Titel „die Wilden" (*Ἄγριοι*).

80) Ein sehr beliebter Dichter der alten attischen Komödie, welcher aber nicht der Hauptrichtung derselben, deren unterscheidender Charakterzug die politische und persönliche Satire war, angehörte, sondern gleich seinem Vorgänger Krates, wie es scheint, im Anschluß an die sikelische Komödie des Epicharmos u. A, bei allgemeinen komischen Sittenbildern stehen blieb und so vielmehr die Nebenrichtung vertrat, welche dann später in der mittlern und neuern Komödie vorwiegend oder ausschließlich zur Herrschaft kam. Er wirkte ungefähr von 446 bis 415.

81) Ein dem Dionysos heiliger Bezirk südlich von der Akropolis mit zwei Tempeln desselben und dem ihm geweihten Theater.

82) Der Inhalt des Stücks war also, daß diese Leute, des athenischen Gesellschaftslebens und überhaupt der sittlichen Uebelstände einer überfeinerten Cultur überdrüssig, bei rohen und noch unverdorbenen Naturvölkern (dieß sind eben jene „Wilden") ihre Zuflucht suchen, aber bald schmerzlich enttäuscht und zur Erkenntniß der überwiegenden Segnungen des civilisirten, staatlich und gesetzlich geordneten Lebens gebracht werden.

83) Beide sprüchwörtlich wegen ihrer Schlechtigkeit. Von dem Letzteren ist indessen nichts Näheres bekannt. „Eurybatos war ein Ephesier, welchen Krösos mit Geld abschickte, um im Peloponnes Truppen gegen Kyros anzuwerben; er aber gieng zum Letzteren und verrieth diesem die ganze Sache." (Leipz. Uebers.).

84) *Οὐδείς σοι φαίνεται εἶς* Herm., *εἶναι* Stephanus und H. Müller.

85) *Ὀνῆσαι* mit Hermann.

86) S. Anm. 20.

87) Eigentlich bindende Eide wurden in der Regel bei Tempeln oder Altären geleistet. S. Hermann, Gottesdienstl. Alterth. §. 22, A. 9.

88) Protagoras suchte auf diese Weise noch Etwas von der ältern Sitte (s. die Einl.) festzuhalten, nach welcher der Werth geistiger Leistungen nicht von dem Leistenden, sondern von der Freigebigkeit des Empfangenden abgeschätzt wurde, und machte dieß möglich, indem er sich erst hinterher bezahlen ließ. Platon will dieß

aber ohne Zweifel so aufgefaßt wissen als ob dabei viel Schein von Liberalität sei, um dadurch desto eher Zuhörer anzulocken, also eine von den „Vorsichtsmaßregeln", von denen Protagoras §. 22 spricht, und viel Marktschreierei, als ob er seiner Sache gewiß sei, daß sein Unterricht seinen Schülern eher noch mehr als ihm selber werde werth zu sein scheinen. Jedenfalls war dieß wohl die stehende Clausel, mit welcher er seine Lehrcurse ausbot.

89) Mit Recht schiebt Hermann *οὐχ* vor *ὥσπερ βιβλία* ein.

90) Sokrates schließt dieß ironisch aus dem, was nach §. 63 Protagoras von sich selber gerühmt haben muß.

91) D. h. du sollst mir nicht aus bloßer Höflichkeit beistimmen, denn mir liegt gar nichts daran, ob ich Recht behalte oder nicht.

92) Wir streichen *εἰ* und *ἔπραττον* mit Stallbaum und Hermann.

93) u. 94) Der Uebersetzer ist außer Stande, den eingeklammerten Worten irgend welche Bedeutung für den Fortgang des Beweises abzugewinnen, wenn er auch andererseits die Möglichkeit ihrer Einschiebung von fremder Hand ebenso wenig zu rechtfertigen vermag. Für den modernen Leser behält die ganze Beweisführung freilich auch so viel Fremdartiges; denn nach unserer Denkweise würde es gar nicht schwerer gehalten haben, sich sofort die Gleichheit der Weisheit und der Besonnenheit selbst, als die der unverständigen und der unbesonnenen Handlung, so ohne allen weiteren Beweis, wie es hier geschieht, zugestehen zu lassen. Dem Platon aber ist bei dem Ganzen gerade dieß das Wesentliche, das Hängenbleiben der gewöhnlichen Vorstellung an dem Aeußeren der einzelnen Handlung, als solcher, und die Beurtheilung der Sittlichkeit nach ihr zu bekämpfen und die Sittlichkeit vielmehr in die innere Allgemeinheit des Bewußtseins zurückzuverlegen, aus der allgemeinen inneren Beschaffenheit des Handelnden die einzelne Handlung erst als Wirkung herzuleiten. So bereitet gerade diese Beweisführung auf das Allerengste die schließliche Versetzung der Tugend in das Wissen vor. Zu diesem Zweck will Platon zeigen, wie die gewöhnliche Vorstellung im Einzelnen oft leicht das Richtige trifft, ohne doch die allgemeineren Folgen daraus zu erkennen.

Wie ungeläufig seinen Zeitgenossen nämlich noch jene Anschauungsweise war, erhellt daraus, daß er sie erst durch mehrere Beispiele (Kraft, Schnelligkeit) zu erläutern nöthig findet. Jenen seinen eigentlichen Zweck nun erreicht der Beweis vollständig; Alles aber, was darüber hinausliegt, ist absichtlich mangelhaft gehalten; denn wenn hier ohne weitere Untersuchung die unverständige Handlung völlig ebenso wie die unbesonnene der besonnenen entgegengesetzt, und so eine strenge Einheit zwischen Weisheit und Besonnenheit ohne allen Unterschied gefolgert wird, so ließ dagegen die vorausgehende Erörterung über Gerechtigkeit und Frömmigkeit noch die Möglichkeit feinerer Unterschiede übrig, über deren weitere Untersuchung aber gleichfalls — durch eine höfliche Wendung — hinweggegangen ward. Von beiden auf denselben Zweck hinarbeitenden Entwicklungen beweist also die eine mehr, die andere weniger, und mithin auch wohl — um beiden gleiches Recht zu lassen — die eine zu viel und die andere zu wenig. Mit einem Worte, der Betrachtung der etwaigen feinern Unterschiede der Tugenden wird absichtlich aus dem Wege gegangen. S. die Einl.

95) Auch diesen uns völlig geläufigen Satz muß Platon seinen Zeitgenossen gegenüber erst aus Beispielen ableiten.

96) Auch die für uns fast unerträgliche Breite dieser Recapitulation und der endlich auf sie gegründeten Schlußfolgerung muß man aus dem Streben Platons rechtfertigen, der logischen Ungeübtheit seiner Zeitgenossen sich recht verständlich zu machen.

97) Wir haben nach der handschriftlichen Lesart πλείοσι übersetzt, doch bemerken Heindorf und Stallbaum mit Recht, daß der Zusammenhang, streng genommen, vielmehr πλείω verlangt.

98) Das sittliche Schamgefühl des Protagoras ringt hier mit seiner Eitelkeit, welche ihn treibt, den ihm scheinbar noch offen stehenden Ausweg jenem zum Trotz zu benutzen.

99) Man sieht bereits deutlich, worauf Sokrates hinauswill, nämlich daß die Gerechtigkeit doch auch jedenfalls etwas Gutes und mithin Nützliches, Ungerechtigkeit folglich immer schädlich ist; und Protagoras merkt dieß auch recht gut und sucht, ärgerlich darüber, die Aufmerksamkeit von der eigentlichen Sache durch einen

langen Wortschwall abzuleiten. Es handelt sich nämlich um die Einerleiheit des Guten und Nützlichen überhaupt. Sokrates' Frage ist daher allerdings in der Form nicht ganz genau, sondern hätte vielmehr lauten sollen: „ist das den Menschen Gute nicht das, was ihnen nützt?" und an diesen Formfehler klammert sich nun der Sophist rechthaberisch an, obwohl aus dem ganzen Zusammenhang die eigentliche Meinung des Sokrates deutlich genug hervorgeht.

100) Um ihm nämlich keinen auch nur scheinbaren Ausweg zum Entschlüpfen zu lassen.

101) Noch bestimmter rühmte sich Hippias (s. d. kleinere Gespräch seines Namens p 363) sowohl jederzeit längere Reden in Bereitschaft zu haben, als auch auf jede beliebige Frage zu antworten.

102) Ein berühmter Athlet der damaligen Zeit und Sieger in den olympischen Spielen; wird auch Gesetze VIII. p. 840 erwähnt.

103) Wenn nicht ἡμᾶς zu lesen ist mit Heindorf und Bekker.

104) Ohne Zweifel bezieht sich diese ganze neue Wendung des Gesprächs darauf, daß Protagoras mit seinen Schülern auch Lectüre und Erklärung der Dichter trieb, welche letztere auch die ästhetische und grammatische Kritik mit in sich schloß, und hiemit dürfte er seine Lehrcurse gerade begonnen haben, da sich dieß am Unmittelbarsten an den gewöhnlichen Elementarunterricht anschloß (s. Anm. 72), als dessen höhere Fortbildung er ja im Zusammenhange seines obigen Vortrags (§. 47 f., vgl. m. §. 42 ff.) seine eigene Unterweisung auffaßt, wenn er auch anderntheils §. 26 dem Hippias vorwirft, daß dieser zu unmittelbar in den Bahnen desselben bleibe. Andererseits aber ist im Zusammenhang mit dem in Anm. 6. Bemerkten aus Aristoph. Wolken V. 657 zu schließen, daß er die grammatischen Studien als nothwendige Vorübung zu seinem eigentlichen Unterrichtsgegenstande bezeichnete, wornach er also mit diesen den Anfang seiner Lehrvorträge gemacht haben muß, und Beides ist daher wohl dahin zu vereinigen, daß er seine grammatischen Lehren nicht rein für sich, sondern auf der concreten Grundlage und bei Gelegenheit der Lectüre entwickelte, so daß sie gleichsam einen Theil der Erklärung selber ausmachten und ihre Ein-

übung der eigentliche Zweck derselben war. Ein wichtiger Nebengesichtspunkt war indessen gewiß der Gebrauch von Dichtersprüchen als Beweismittel in den Reden. Das Folgende giebt also ein Beispiel von seinem Verfahren bei der Dichterauslegung. S. Frei S. 122 ff.

105) Simonides von Julis auf Keos, 556 bis 468, war zuerst in seiner Heimath musikalisch und poetisch thätig, dann am Hofe des kunstliebenden Hipparchos in Athen, besiegte später den Aeschylos in einer Elegie auf die bei Marathon Gefallenen, und begleitete seitdem mit seiner Poesie verherrlichend auch alle weiteren Acte des Perserkrieges, so daß er von da ab vor allen Anderen gleichsam der eigentliche Nationaldichter Griechenlands ward. Endlich 476 begab er sich nach Syrakus zu Hieron, wo er zwischen diesem und dem ihm gleichfalls befreundeten Theron von Agrigent den Frieden vermittelte, als Beide einander bereits schlagfertig gegenüberstanden. Gleich seinem großen Nebenbuhler Pindaros gehörte er zu den sogenannten chorischen Lyrikern, welche für den Vortrag von Gesangchören bei festlichen Gelegenheiten, unter Anderem auch bei der Privatfeier eines Sieges in den großen Nationalspielen, dichteten. Er erfocht im Ganzen 56 Siege. In welche Zeit seines Lebens sein Aufenthalt bei den thessalischen Großen, den Aleuaden und Skopaden, fällt, ist streitig. Das hier, wenn auch unvollständig mitgetheilte Gedicht, das bedeutendste unter den von ihm noch allein erhaltenen Bruchstücken, war ein solches Siegeslied auf Einen aus dem letzteren Hause, wie es nach dem Inhalte scheint, einen Mann von etwas verfänglichem Charakter, so daß Simonides selbst in einem Loblicde auf ihn, wenn auch mit einer überaus feinen entschuldigenden Wendung, auf diesen Punkt einzugehen nicht unterlassen kann. An dieß Gedicht knüpft sich eine interessante, märchenhafte Anekdote, welche Quinctil. XI, 2, 11 ff. erzählt. Nach Versmaß und Strophentheilung geordnet, findet sich das hier mitgetheilte Bruchstück bei Böckh, De metris Pindari p. 337 f.; Bergk, Poëtae lyrici Graeci 1. A. p. 747 ff.; Schneidewin, Delectus poësis Graecorum p. 379 f.

106) Man darf in dieser Erklärung des Sokrates, sowie in der voraufgehenden des Protagoras, daß bei der Auslegung dieses Gedichtes von der Tugend die Rede sein solle, wohl die Andeutung finden, daß der ganze Abschnitt nicht blos die Verspottung der sophistischen Auslegungsmethode zum Zwecke hat, sondern auch den sachlichen Inhalt des ganzen Dialogs weiter fördert, so sehr es freilich dem Protagoras selber (vgl. oben S. 21 f.) dabei unbewußt ist, welchem Ziele die Untersuchung zusteuern werde. S. indessen die folgende Anmerkung.

107) Scheint die in der vorigen Anmerkung in Betracht gezogene Stelle darauf hinzudeuten, daß die hernach von Sokrates selbst gegebene Erläuterung vollkommen ernst gemeint sei, so doch andererseits wieder die vorliegende, daß Simonides wenigstens dabei keineswegs sich selber so klar ist als Sokrates es daselbst darstellt. Ueber Pittakos s. Anm. 127.

108) Trotz der beigemischten Ironie hat doch auch diese Stelle wohl eine ähnliche Bedeutung als die in der vorigen Anmerkung berücksichtigte.

109) Auch dieß Geständniß hält wieder der obigen Erklärung des Sokrates, sich gerade mit diesem Gedichte viel beschäftigt zu haben, die Wage. Zugleich aber wird dadurch angedeutet, daß die zunächst folgende Erklärung wenigstens nur theilweise die wirkliche Meinung des Sokrates enthält, nämlich nur in so weit sie von ihm zugleich im eigenen Namen gegeben wird, sofern der scheinbare Widerspruch sich allerdings zunächst durch die Unterscheidung des Seins und Werdens auflöst.

110) S. Anm. 115.

111) Il. XXI, 308 f. Da die Uebersetzung von Voß beibehalten ist, so muß auch der nachfolgende gleichfalls aus der betreffenden homerischen Stelle entlehnte Ausdruck ἐκπέρσῃ, wie K. E. A. Schmidt richtig bemerkt, nach eben dessen Uebertragung „wirft er in Staub" wiedergegeben werden

112) Diese Auflösung ist nicht blos wirklich die richtige, sondern es ist auch dem Sokrates um so mehr voller Ernst mit ihr, als sie wirklich die Grundlage der nachher von ihm selber gegebenen Erörterung bildet. Gut aber rechtfertigt Nattmann S 17 ff. den Platon gegen den Vorwurf, den Protagoras allzu einfältig darge-

stellt zu haben, indem er ihn diesen scheinbar so auf der Hand liegenden Unterschied übersehen ließ, dadurch daß das griechische γενέσθαι nicht blos „werden", sondern auch „geworden sein" bedeutet, also dem ἔμμεναι gar nicht so schroff gegenübersteht wie unser „Werden" dem „Sein".

113) Werke und Tage V. 289—292. Diesen Theil der Erklärung schiebt Sokrates nur dem Prodikos, also einem andern Sophisten, unter: „er hat daher nur polemische Bedeutung. S. d. Inhaltsangabe.

114) Die wahre Widerlegung dieser von Sokrates ironisch aufgestellten Auslegung hätte vielmehr aus dem Zusammenhange des ganzen Gedichts geführt werden müssen, wie sie denn auch wirklich in der nachher von Sokrates selber gegebenen Erklärung einschließlich enthalten ist. Bei dem Einwurfe, mit welchem sich Protagoras begnügt, begreift man dagegen nicht, warum Simonidel nicht eben so gut etwas Unverständiges gesagt haben kann, als es hiernach Hesiodos wirklich gethan hat. S. auch d. Einl. S. 22.

115) D. h. in blos unmittelbar praktischer Ausübung und noch nicht zu bewußter Theorie entwickelt; Spott gegen die obigen Aeußerungen des Protagoras (§ 20 f), nach welchen die Dichter und Mysterienstifter auch schon Sophisten waren, aber noch ohne sich so zu nennen. So gut wie jene, soll offenbar aber auch diese Bemerkung auch etwas Wahres enthalten. Simonides zunächst war ein mannigfaltig gebildeter und etwas spitzfindiger Geist, dem man auch die Erfindung von allerlei theoretischen Künsten zuschrieb, so die der Mnemonik (in Folge jenes bei Quinctilian erzählten Ereignisses) und der langen Vocal- und Doppelconsonantenzeichen, obschon das Erstere wohl nur auf einige dahin einschlagende Bemerkungen in seinen Gedichten, das Letztere aber darauf geht, daß er vielleicht der erste namhafte Schriftsteller war, der sich des vervollständigten Alphabets bediente. So kann denn Platon ihn wohl im Ernst vor andern Dichtern als einen Vorläufer der Sophisten betrachten. Man denke namentlich an die Mnemonik (Xen. Gastm. V, 62) und die Vielwisserei des Hippias. Auch die §. 74 angezogene Landsmannschaft mit dem Prodikos soll schon auf diese Geistesverwandschaft mit ihm vorbereiten, wie §. 78 beweist.

Die Richtung des Simonides aber war wiederum schon in der der älteren Dichter begründet.

116) Da hier Platon die Sophisten in den Simonides immer ihre eigne Meinung hineindeuten läßt, so ist diese Stelle als ein Hieb auf die Weichlichkeit des Prodikos zu fassen und darnach auch §. 18 zu verstehen. S. dazu d. Anm. 44.

117) Prodikos wird also wohl mündlich oder in einer seiner Schriften geäußert haben, daß der auf Lesbos gesprochene äolische Dialekt mit vielen ungriechischen Bestandtheilen versetzt sei, und dieß verspottet hier Platon, indem er ihn hier seinem Landsmanne Simonides eine ähnliche Ansicht unterschieben läßt, um dadurch zugleich die Befangenheit seiner Linguistik anzugreifen. Die Bewohner von Keos waren Jonier. So sehr überhaupt diese ganze zweite Erklärung nur gemacht ist, den Prodikos zu verhöhnen, geht dieser doch in die Falle und ergreift begierig die Gelegenheit, den berühmten Simonides zu seinem Vorgänger und Geistesgenossen und so Etwas von dessen Ruhme auch für sich zu gewinnen.

118) Ein neuer Hinweis darauf, daß die Sophisten bei ihren Gedichterklärungen auch selbst den allernächsten Zusammenhang nicht im Auge behalten.

119) Die Keer waren vor allen andern Joniern berühmt wegen ihrer altväterlichen Sittenstrenge, s. Bröndstedt Reisen und Untersuchungen in Griechenland I. S. 66 vgl. 97. O. Müller Aeginetica p. 132. Indem aber Sokrates dem Prodikos dieß Urtheil zutraut, drückt er damit aus, daß auch dieser an jener Eigenschaft seiner Landsleute Theil habe. Die vorhin ihm indirect vorgeworfene Weichlichkeit ist also nur etwas mit seinem übrigen Charakter in Widerspruch Stehendes, und es ist grundverkehrt, wenn manche Erklärer von der Wollust u. s. w. des Mannes zu erzählen wissen. Ganz ähnliche Widersprüche deckt ja Platon auch im Charakter des Protagoras auf.

120) Hiernach möchte man wieder glauben, daß Platon das nunmehr Vorgetragene wirklich vollkommen im Simonides findet. Andererseits indessen deutet diese Aeußerung doch zunächst nur da-

rauf hin, daß Sokrates auch auf diesem Gebiete die Leistungen der Sophisten zu übertreffen vermag, und dieß ist auch auf andere Weise möglich, s. d. Inhaltsang. Man wird vielmehr urtheilen müssen, daß Platon überall da, wo er auch den Sokrates ganz in der vorhin an den Sophisten getadelten Weise verfahren läßt, sich der Künstlichkeit dieses Verfahrens wohl bewußt und dieselbe wohl beabsichtigt ist.

121) §. 20. vgl. auch §. 77. u. dazu d. Anm. 115.

122) *τὴν σοφίαν*, wohl mit Recht von Hermann aus der besten Handschrift beibehalten.

123) Solcher Nachäffer lakedämonischer Sitten gab es namentlich viele in Athen. Auch Gorg. p. 515 wird auf sie angespielt.

124) Diese wurden nämlich beim Faustkampf am Härtesten mitgenommen, so daß die „zerquetschten, verstümmelten, vernarbten und verknorpelten" sogenannten Pankratiastenohren recht eigentlich ein Abzeichen für den häufigen Betrieb dieser Art von Leibesübung waren. S. Krause Gymnastik u. Agonistik der Hellenen I. p. 516 f.

125) Es wurden in Sparta nur solche Fremde geduldet, die in ihrer ganzen Denk- und Lebensweise nicht gegen die spartanische Sitte verstießen, alle andern wurden durch die Ephoren ausgewiesen. Fremde Künstler, deren Richtung dem spartanischen Geiste entsprach, wurden sogar mit der größten Auszeichnung aufgenommen. Vgl. Schömann Antiquitates jur. publ. Graec. p. 142.

126) *τὰ μὲν πρῶτα* nach Hermann.

127) Die sogenannten sieben Weisen gehören derselben Uebergangsperiode des 7. und 6. Jahrh. v. Chr. an, wie die Orphiker und bezeichnen nur nach einer andern Richtung hin denselben Umschwung im griechischen Bewußtsein (s. Anm. 52). Es war dieß nämlich die Zeit, in welcher die Unmittelbarkeit der alten patriarchalischen Verhältnisse unter den heftigsten Parteikämpfen in eine festere Gestalt politischer und sittlicher Ordnungen überzugehen und zuerst die Reflexion zu erwachen und nach bestimmten leitenden Grundsätzen des Lebens und Handelns zu suchen begann. So

bildete sich eine Lebensweisheit, die, wenn sie auch nur praktisch war, doch immerhin schon als eine Vorstufe der Philosophie zu betrachten ist, und deren eigentliche Vertreter diese staatsklugen, vielseitig erfahrenen und gebildeten und durch Reinheit des Charakters ausgezeichneten Männer waren. Sie legten dieselbe theils in kurzen körnigen Sinnsprüchen, theils in poetischen Räthseln und Gryphen, theils auch in ganzen Lehrgedichten und Elegien nieder, griffen aber auch als praktische Staatsmänner mächtig in das politische Leben ihrer Zeit ein. Solons Thätigkeit in beiden Richtungen, als Gesetzgeber und Elegiendichter, ist bekannt. Chilon verfaßte Elegieen (Diog. Laert. I. 68) und auch wohl Spruchgedichte in künstlicheren Versmaßen (Bergk Poët. lyr. p. 568), erkannte bereits mit richtigem Blick die militärische Bedeutung der Insel Kythera (Diog. L. I, 71), war selbst Ephore und soll sogar diese Behörde erst eingeführt haben (ebendas. 68., d. h. nach Urlichs Rhein. Mus. 1848. S. 230): er bewirkte die Uebertragung der bisher den Königen zustehenden Ephorenwahl auf die Volksgemeinde.) Von Bias erzählt Diog. L. eine List, durch welche er den Alyattes von Lydien zur Aufhebung der Belagerung von Priene (in Jonien) vermochte, und daß er ein Lehrgedicht über die beste staatliche Einrichtung Joniens geschrieben (I, 83 u. 85). Kleobulos von Lindos auf Rhodos verfaßte Räthsel und andere Gedichte (ebendas. 89 f.). Pittakos zeichnete sich durch Vertreibung mehrerer Tyrannen seiner Vaterstadt Mytilene auf Lesbos aus und ward, als die vertriebenen Parteien (unter ihnen der Dichter Alkäos) die Ruhe derselben gefährdeten, zum Alleinherrscher auf gewisse Zeit (Aesymnetes) ernannt, welches Amt er mit der höchsten Uneigennützigkeit von 589—579 führte und durch eine Revision der Gesetzgebung einen geordneten Zustand wiederherstellte. Vorher schon hatte er als Feldherr einen Angriff der Athener zurückgewiesen. Er starb 569. Auch er scheint Spruchgedichte in künstlichen Maßen verfaßt zu haben (Bergk a. a. O.). Thales war in seiner Vaterstadt von großem und segensreichem politischem Einfluß (Diog. L. I, 25) und gab den Joniern vergeblich einen höchst staatsklugen Rath zur Abwehr der persischen Eroberung (Herod. I, 170.). Er beschäftigte sich zugleich mit Naturspeculationen, und ward so bereits der erste Philosoph, hinterließ

aber nichts Schriftliches. Uebrigens wurden nicht von Allen dieſelben Männer zu den Sieben gerechnet, und Platon ſelbſt ſetzt hier an die Stelle des gewöhnlich ihnen beigezählten Tyrannen Periandros von Korinth, der ihm wohl wegen ſeiner Grauſamkeit dieſes Platzes unwürdig erſchien, den Myſon aus Chene (am Oeta), dem in-eſſen von Anderen andere Geburtsorte zugeſchrieben werden.

128) Dieß iſt jedenfalls bloſe Sage (deren auch Paus. X, 24, 1 gedenkt), entſtanden in einer Zeit, in welcher man ſich Gleichheit der Richtung und des Strebens nur als ein bewußtes Zuſammenwirken zu denken vermochte. Auch die von Diog. Laert. mitgetheilten angeblichen Briefe dieſer Männer an einander ſind eben ſo zu beurtheilen. Jeder von ihnen wirkte vielmehr ganz ſelbſtſtändig in ſeinem Kreiſe.

129) Hermann fügt mit Wahrſcheinlichkeit ἃ hinter εἰρημένα ein. Darnach wäre zu überſetzen: „dieſe ihre Sprüche, nämlich jene Inſchriften u. ſ. w.“

130) Simonides liebte es in der That, die Ausſprüche dieſer Männer als bloſe Folien für ſeine eigenen zu gebrauchen, um dadurch den letztern eine ſchärfere Spitze zu geben; ähnlich wenigſtens kritiſirte er auch den Kleobulos (Diog. L. I, 90). Platon wirft ihm dieß als ſophiſtiſche Ruhmſucht und Befriedigung perſönlicher Eitelkeit vor, der es bei dieſer Kritik gar nicht um die Herausſchälung der in jenen Ausſprüchen doch wirklich enthaltenen bedingten Wahrheiten, alſo nicht um die Sache zu thun iſt.

131) Hier argumentirt bereits Sokrates gerade ſo, wie vorhin Protagoras §. 76. Gerade die verworfene Wortverbindung iſt daher nicht blos wirklich, ſondern auch nach Platons wahrer Meinung die von Simonides gewollte. So wird dieſe Erklärung vielmehr zur Kritik der innern Widerſprüche und Haltloſigkeiten der von Simonides (ſ. d. Inhaltsang.) vertretenen gewöhnlichen Tugendanſicht, indem dieſer wirklich nachher gute Menſchen, die es aber doch nicht in Wahrheit ſind, kennt, und indem auf dem Boden des bloſen Werdens überhaupt von einer wahrhaften Tugend nicht die Rede ſein kann.

132) D. h. aber nunmehr: ſo weit dieß überhaupt von dem Standpunkte aus, auf welchem es ſteht, möglich iſt.

133) Wer dieß iſt, wiſſen wir nicht. Derſelbe Vers wird auch bei Xenoph. Denkw. I, 2, 20 angeführt.

134) In den Worten des Simonides liegt allerdings ſo viel wirklich, daß das Schlechtwerden des eben noch Gutgeweſenen darin beſteht, daß er in Rathloſigkeit verſetzt, mithin ſeiner bisherigen Wohlberathenheit beraubt wird, alſo allerdings eine richtige Ahnung davon, daß Tugend Wiſſen, Sünde Unwiſſenheit iſt, und inſofern iſt denn auch die dann folgende Auffaſſung des Sokrates richtig, daß eben hierin auch das Gelingen und Mißlingen der Tugend beſtehen muß. Simonides iſt ſich freilich dieſes nothwendigen Zuſammenhangs nicht mehr bewußt, weil er überhaupt von der Tragweite jenes erſteren bei ihm anklingenden Gedankens keine Ahnung hat, er denkt ſich vielmehr gar nichts Klares bei dem Gelingen und Mißlingen, und daher entwickelt Sokrates dieſe Seite auch gar nicht mehr aus ſeinem Gedicht, ſondern aus Vernunftgründen.

135) Nämlich in der Tugend.

136) Wiederum ganz dieſelbe Argumentationsweiſe wie §. 83. (ſ. Anm. 131), alſo wiederum mittelſt einer abſichtlich falſchen Wortverbindung eine künſtliche Beſeitigung des Widerſpruchs, durch welche derſelbe erſt recht aufgedeckt wird. Nämlich die Auffaſſung der Untugend als Rathloſigkeit, d. h. Unwiſſenheit (§. 84 f.), widerſpricht der Möglichkeit freiwillig Böſes zu thun. S. d. folgende Anm.

137) Durch dieſe Wendung kommt das Ironiſche in dieſer erkünſtelten Wortverbindung offen zu Tage. In ihr liegt nämlich eine neue Ironie; denn wenn vorher die Pietät gegen Eltern und Vaterland auch im Falle eines von ihnen erlittenen Unrechts zur Pflicht gemacht wird, ſo kann doch das rückſichtsvolle Benehmen des Simonides gegen Tyrannen und Leute ähnlichen Gelichters gewiß nur ironiſch hiemit verglichen werden. Dabei iſt offenbar nicht bloß an ſein Verhältniß zum Hieron, ſondern auch ge ade recht an das vorliegende zu Skopas (ſ. Anm. 105) gedacht. Unter

dem Scheine des Lobs verbirgt sich mithin der bittere Tadel, daß er, auch hierin ein ächter Vorläufer der Sophisten, Jeden, der ihn dafür bezahlte, oder bei dem es sein äußerer Vortheil mit sich brachte, poetisch zu verherrlichen bereit stand und sich dann oft durch solche gezwungene Wendungen, wie in vorliegendem Gedicht, zu helfen suchte, um wenigstens der Wahrheit nicht geradezu ins Gesicht zu schlagen. Platon nimmt an dem poetischen Ehrensolde eben so großen Anstoß, als an dem sophistischen, und gerade die Muse des Simonides wird auch von andern Seiten als vorzugsweise geldgierig bezeichnet. Die chorischen Dichter lebten überhaupt wohl zum Theil, gleichwie vormals die epischen, von dem Ertrage ihrer Poesie.

138) D. h. löblich. S. Anm. 160.

139) D. h. Alles verdient seinen Namen in Wahrheit, was nur von dem geraden Gegentheil und nicht auch von dem in der Mitte Liegenden frei ist.

140) Wieder eine Begründung ganz in der Weise von §. 83 und 87, so daß die Erklärung zwar dießmal wohl den wirklichen Sinn des Simonides trifft, aber ihm doch vorwirft, daß er sich über denselben selbst nicht recht klar ist. Der Grund hievon liegt in dem Anm. 131 Bemerkten.

141) Simonides gebraucht hier die äolische Form ἐπαίνημι. Die griechischen Lyriker schufen sich nämlich aus einer Mischung verschiedener Dialekte gleichsam einen idealen poetischen Dialekt. Wie die bisherigen Künsteleien in der Erklärung mehr im Sinne des Protagoras waren, so ist diese in dem des Prodikos und nur dazu gemacht, um dessen obige Bemerkung (§. 78 mit Anm. 117) zu verhöhnen. Die hierauf gestützte unrichtige Beziehung der in Rede stehenden Verse als einer Anrede an den Pittakos ist daher wieder nicht ernsthaft gemeint, sondern soll nur dem Simonides den Widerspruch vorhalten, daß er Leute wie den Skopas lobt und dagegen einen so sinnvollen Ausspruch wie den des Pittakos nur zu tadeln weiß, und daher wird auch gleich hinterher das § 88 an Simonides Getadelte hier dergestalt wiederholt, daß es ihm selber in den Mund gelegt wird. Vgl. auch d. Inhaltsang.

142) Die hier hinzugefügten Worte: ἐνταῦθα δεῖ ἐν τῷ ἐκὼν διαλαβεῖν λέγοντα mußten in der Uebersetzung wegfallen, weil sie einer Zweideutigkeit vorzubeugen bestimmt sind, welche nur für die griechische, nicht aber für die deutsche Wortfügung vorhanden ist.

143) Die hier gegebene Regel wendet Platon selber im „Gastmahl" praktisch an.

144) Il. X, 224 f.

145) Ironischer Rückblick auf Protagoras'-Worte §. 20 ff. u. 48.

146) Platon spricht dem Protagoras keineswegs ein starkes sondern nur ein reines Scham-, Wahrheits- und Rechtsgefühl ab Vgl. §. 59 mit d. Anm., §. 93 und 101.

147) Das schwere Fußvolk trug einen langen Oval-, das leichte einen kleineren Rundschild (πέλτη). Platon hebt hier die letztere Kampfart hervor, weil dieser kleinere Schild geringere Deckung gewährt und sie sich also besser zum Beweise für den von ihm angestrebten Satz eignet.

148) Protagoras hält sich hier eben wieder nur mißverstehend an die äußere, noch etwas ungenaue Form der Worte des Sokrates, denn in Wahrheit fußt der Letztere ja gerade darauf, daß nicht alle Kühnen, sondern nur die aus Einsicht Kühnen tapfer sind. Auch das Folgende würde nur dann zutreffen, wenn Sokrates die Kühnheit und nicht vielmehr blos die Tapferkeit als einerlei mit der Weisheit darzuthun gesucht hätte.

149) In diesen abschließenden Bemerkungen des Protagoras steigt nun die Verwirrung auf den Gipfel, denn die ganze Anlage seines Analogieschlusses verlangt vielmehr umgekehrt die Zusammenstellung der Tapferkeit mit der Fähigkeit körperlich etwas auszurichten und der Kühnheit mit der Körperstärke. In Folge seines entgegengesetzten Verfahrens kommt die Thorheit zu Tage, daß nicht die Kühnheit, sondern die Tapferkeit Naturgabe sei und neben andern Ursachen nicht diese aus jener, sondern jene aus dieser entspringen soll. In diese Verwirrung geräth Protagoras aber, weil er den Gegensatz der körperlichen Ausbildung gegen die

geistige sich nicht klar gemacht hat, sondern beide auf einer Linie einander gegenüberstellt, während doch erstere blos praktische Uebung, letztere zugleich theoretisches Lernen, Entwicklung zum Wissen ist. Endlich sind die Unterscheidungen innerhalb jedes von beiden Begriffspaaren wieder rein mechanisch, gerade als wenn es sich hier um Gegensätze und nicht vielmehr blos um das Verhältniß des Besondern zum Allgemeinen und also nur um den spezifischen Unterschied des ersteren vom letzteren handelte. Oder vielmehr beide logische Gesichtspunkte laufen hier dem Sophisten noch durcheinander. Ungenau sind meine Bemerkungen über diese Stelle Plat. Phil. I. S. 53.

150) Auch diese Stelle ist ein Beleg für das Anm. 146 Gesagte. Ist das bloße Angenehme auch nach allem Bisherigen das eigentlich leitende Prinzip der Sophistik, so sind sich doch die Sophisten dessen selber noch nicht bewußt, sondern das sittliche Gefühl des Protagoras sträubt sich nicht blos dagegen, das Gute hierin aufgehen zu lassen, sondern sogar schon dagegen, das wahrhaft Angenehme als etwas Gutes anzusehen. So ist das gewöhnliche Bewußtsein oft gerade in seinen scheinbar sittlichsten Regungen doch zugleich am Allermeisten auf dem Irrweg!

151) Die Uebers. folgt hier der allein richtigen Erklärung von Nattmann S. 27.

152) Wohl οἶσθα δ' οὖν mit dem Leipziger.

153) Vgl. die ähnliche Aeußerung §. 22 und das dazu Bemerkte.

154) Wir streichen das δ' hinter ὅμως mit Nattmann, s. Jahns Jah b. LXXI. S. 449.

155) D. h. sowohl an sich, als in seinen Folgen.

156) μένον τε für μαθόντα nach eigner Vermuthung. Siehe Jahns Jahrb. LXXI f. S. 449 f. 802.

157) ἐν ὑμῖν „vor euch als Richtern in der Sache," wie H. Müller richtig erklärt.

158) Die wörtliche Uebersetzung des griechischen Ausdrucks οὐκ ἀξίων-νικᾶν „indem das Gute nicht würdig (d. h. nicht fähig) dazu ist das Schlechte zu besiegen" würde im Deutschen das Verständniß dieser ganzen Schlußfolgerung verwirrt und es unmöglich gemacht haben, das ἀξία p. 356. A, wie es doch der Zusammenhang verlangt, durch ein Wort desselben Stammes wiederzugeben.

159) Natürlich ist dies nur ironisch gemeint, um die Geldgier der Sophisten zu verspotten, die nie genug bekommen können und an welche die Athener im Gegentheil viel zu viel verschleudern.

160) Das seit Schleiermacher mit Recht verdächtigte καὶ ὠφέλιμοι ist unübersetzt geblieben. — Für den griechischen Standpunkt ist das Schöne der weitere Begriff, das Gute gleichsam nur ein Theil davon, das Ethische kommt nur als Moment des Aesthetischen in Betracht. Eben weil aber das Schöne der Gegenstand des ganzen griechischen Strebens ist, so gehört zum wahrhaft Schönen auch, daß es allgemeine Anerkennung findet. In dem Schönen liegt also zugleich der Begriff des Löblichen, und diese Seite ist gerade die, welche hier in Betracht kommt. Da wir aber bei dem Ausdrucke „schön" nicht gerade hieran zu denken gewohnt sind, so ist καλὸς in der Uebers. durch beide Bezeichnungen zugleich wiedergegeben worden, um so unserer und der griechischen Anschauungsweise möglichst gemeinsam gerecht zu werden.

161) §. 118.

162) ὅλον aus der besten Handschr. und dem Sinne am Angemessensten.

163) Protagoras wird nunmehr gleichsam selbst zum Epimetheus, Sokrates zum Prometheus.

164) §. 94 f.

155) D. h. „noch so jung, wie du." S. §. 14 u. §. 22 sammt Anm. 29 u. 56.

166) §. 64.

Hippias der Kleinere,

übersetzt

von

L. Georgii,

Decan in Tübingen.

Einleitung.

Man könnte in der That versucht sein, in dem Verfasser dieses kleinen Dialogs einen verkappten Gegner der sokratisch-platonischen Ethik zu vermuthen, der durch absurde Folgerungen, die er aus dem wissenschaftlichen Princip derselben ableitet, dieses in dem Munde des Sokrates selbst persifliren wolle. Denn indem es die paradoxen Sätze, daß nur der Wahrhaftige recht lügen könne, der Lügner also Eine Person mit dem Wahrhaftigen sei, und daß deßhalb der absichtlich und mit Wissen Sündigende besser sei als der unabsichtlich und unwissentlich Fehlende, zu beweisen sucht: könnte man in der That sich veranlaßt finden, aus der abstract sophistischen Weise, womit diese beiden eigentlich identischen Sätze ganz einseitig und ohne Verbindung mit einem, die Paradoxie lösenden ethischen Princip hingestellt, selbst im Widerspruch gegen das sich immer wieder sträubende sittliche Bewußtsein des Sophisten behauptet,

in einer Reihe empirischer, aus den der Ethik ganz fern stehenden Gebieten entnommener Belege begründet oder vielmehr breit getreten werden, und die Besprechung zuletzt ohne ein in die Augen fallendes Resultat sich so zu sagen im Sande verläuft, — man könnte versucht sein, zu folgern, es sei dem Verfasser mit der ganzen Beweisführung nicht eigentlich ein Ernst gewesen, derselbe habe vielmehr mit seinen Sätzen das sokratisch-platonische Princip der Sittenlehre, daß die Tugend ein Wissen sei, ad absurdum führen wollen.

Indessen, wenn es bei dieser Annahme doch befremden müßte, daß dem Sokrates so ohne Weiteres dabei die Rolle eines moralischen Selbstmords zugetheilt wäre, ohne daß doch wieder diese Intention stark genug und in weiteren Zügen hervorträte, als in der Hartnäckigkeit, womit jenes Paradoxon in seiner unvermittelten Fassung hergehalten wird; wenn es mit diesem Zweck noch weniger vereinbar wäre, daß als Widerpart des Sokrates eben derjenige Sophist gewählt wurde, dem geradezu jegliche geistige und philosophische Befähigung abgieng, dem Gespräch durch seine Opposition eine auch nur einiger Maßen tiefer gehende und anständige Entwicklung zu geben und den absurden Schein der sokratischen Paradoxie recht hervor treten zu lassen: so reicht auch schon der Umstand, daß Aristoteles*) bereits eine Stelle aus diesem Dialog anführt, völlig hin, demselben seinen Ursprung im sokratischen Schülerkreise zu sichern und damit die Annahme einer Satire in jener Richtung zu beseitigen.

Geht man aber einmal von dieser Annahme sokratischer Herkunft des Gesprächs aus, so drängt sich nur um so mehr das Bedürfniß auf, in dem Verlauf desselben sich

*) Aristot. Metaphys. V. 29. p. 1025.

nach einem Gesichtspunkt, sei es einem Princip oder einer weiterführenden Folgerung, umzusehen, worin das in seiner absoluten und schroffen Fassung unerträgliche Paradoxon seine Lösung fände und auf das ihm zukommende Maß von Wahrheit zurückgeführt würde. Eine solche Lösung konnte erzweckt werden, wenn Sokrates etwa durch die sittliche Unhaltbarkeit seines Satzes, wie er sie selbst anerkennt, zur Einsicht gekommen wäre, „daß doch das Wissen des Guten an sich noch nicht mächtig genug sei, den Menschen ganz vom Dienste des Bösen zu befreien, und ihn für die Tugend zu gewinnen, sondern daß auch sein Wille durch sittliche Erziehung und Uebung müsse gereinigt und gestärkt werden," eine Wendung, die freilich nicht sowohl eine lösende Verwicklung, als eine Preisgebung des Paradoxon wäre, — oder wenn Sokrates mit der Behauptung, „daß, wer das Gute und Rechte kenne, auch das Unwahre und Unrichtige zur rechten Zeit und am rechten Orte thun könne, und es zweckmäßiger und bewußter thun werde als wer den Unterschied zwischen dem Guten und Bösen gar nicht wisse," etwa den ethischen Satz hätte motiviren wollen, „daß es bei dem Urtheil über das sittliche Thun des Menschen gar nicht auf die That selbst, sondern lediglich auf den sittlichen Willen ankomme, daß also nicht das Materielle und Aeußerliche seines Thuns einen nach sittlichen Gesetzen bestimmbaren Werth habe, sondern allein der Gedanke, von welchem er bei seiner That geleitet wird, — daß also eine That, die äußerlich unwahr und ungerecht erscheint, dennoch eine rein sittliche That sein könne, wenn sie nur aus einem sittlichen Wollen hervorgeht und zu einem sittlichen Ziele führt," — oder wenn Sokrates seinem Paradoxon die Gedankenschwenkung gegeben hätte, „daß selbst die einzelnen Tugenden, wie die Tapferkeit, die Besonnenheit, die Gerechtigkeit, an sich keinen absoluten Werth haben,

sondern ihren Werth erst gewinnen durch die über ihnen stehende und sie nach ihren Zwecken verwendende Weisheit, nämlich das durch Vernunftgesetze bestimmte, allen Handlungen erst ihr Maß und ihren Werth gebende sittliche Bewußtsein." Es ist keine Frage, daß durch eine Wendung dieser Art das Paradoxon des Dialogs ethisch justificirt und das sokratische Princip mit sittlichen Gründen aufrecht erhalten wäre, das Princip „daß eigentlich nur das Wissen unbedingten Werth habe und des Menschen höchste Bestimmung sei." Nur daß für diese, von Steinhart*) beigezogenen Gesichtspunkte in diesem Hippias nicht der mindeste Anknüpfungspunkt sich findet, daß die fast leichtfertige und fade Art, wie jenes ethische Paradoxon in Belegen aus der Geometrie, Arithmetik, Astronomie, dann an den Beispielen von Laufen und Ringen, von der Körperhaltung, der Stimme, den Augen, Geräthschaften, dem Pferde, einem Bogenschützen u. dgl. entnommen, abgequält wird, es gar nicht gestattet, an eine solche in's Tiefere gehende Wendung im Hintergrunde zu denken!

Nur eine einzige Stelle, bestehend in wenigen Worten, findet sich in dem Gespräch, in welcher die Andeutung einer, und zwar der eigentlich allein consequenten, ethischen Vermittlung des Paradoxon enthalten ist, und worauf schon Hermann aufmerksam macht. Es sind dieses die Worte, womit Sokrates das Gespräch abbricht, „der absichtlich Fehlende und Schimpfliches und Ungerechtes Thuende, o Hippias, wäre also, wenn's einen Solchen gibt (εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος), kein Anderer als der Gute." Nur in diesem Gedanken, daß es eben Niemanden gibt, der im Besitze des sittlichen Wissens doch das Böse thue, daß, wer in die Natur des Guten und Bösen eine richtige Einsicht habe,

*) Einl. zur Uebers. v. Plat. sämmtl. Werken I. S. 103.

eben darum auch mit Wissen nur das Gute, nicht das Böse thun könne, daß also eben Niemand mit Absicht und Bewußtsein sündige, findet der Satz, daß der wissentlich Sündigende besser sei als der unwissentlich Fehlende, seine consequente Lösung

Allein so beiläufig versteckt und nur im Vorüberstreifen hingeworfen, kann dieser Satz doch wohl nicht den Anspruch machen, eine principielle Lösung der durch den ganzen Verlauf des Gesprächs durchgeführten Paradoxie geben zu wollen, und die Annahme zu begründen, daß es dem Verfasser darum zu thun sei, eine ethisch wissenschaftliche Begründung jener paradoxen Doctrin zu geben. Diese ist einmal nicht gegeben; wollte sie gegeben werden, so mußten die Belege, auf welchen das Inductionsverfahren beruht, doch wenigstens vorzugsweise aus dem Gebiete ethischer Verhältnisse genommen werden. Die gegebenen Beweisbeispiele, aus der Geometrie, der Rechenkunst, vom Ringen, vom Pferd, vom Schützen genommen, wie sie den ganzen Umfang des Dialogs ausfüllen, sind dem ethischen Recht und Grund des Paradoxon gegenüber leere Spielereien.

Hiegegen kann der Anlauf, den der Dialog am Schluß nimmt, das Wesen der Gerechtigkeit zu analysiren, schon darum keine Instanz bilden, weil die Ausführung hier sichtbar an einem logischen Verstoße leidet. Denn wenn hier aus dem Satze, daß die Gerechtigkeit ein Wissen sei, geschlossen wird, daß also demnach die weisere Seele gerechter, die unwissendere aber ungerechter sei, so widerspricht die Fassung dieser Folgerung offenbar ebenso dem ganzen Verfahren und Zweck des vorhergehenden Beweises, als den gleich nachfolgenden Sätzen, daß die vermögendere und weisere Seele auch besser und mehr vermögend sei, das Schimpfliche zu thun, d. h. ungerecht zu handeln, daß die vermögendern und besseren Seelen demnach, wenn sie anders

Unrecht thun, es absichtlich thun. Denn hiernach sollte die Folgerung offenbar so lauten: „ist die Gerechtigkeit ein Wissen, so ist die wissendere Seele auch besser und mehr vermögend, theils gerecht theils ungerecht zu sein, als die unwissendere," nicht aber: „so ist diese die ungerechtere." Und eben so wenn sie Beides ist, Wissen und Vermögen. Sichtbar leidet der Ausdruck hier an einem Mangel an logischer Verarbeitung, der es nicht erlaubt, diese Stelle als Beleg dafür zu gebrauchen, daß es dem Verfasser wirklich mit einer wissenschaftlich ethischen Begründung seines Satzes Ernst gewesen sei.

Vielmehr sieht jenes einzeln stehende, so hingeworfene εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος selbst fast wie eine Verwahrung aus, die der Verfasser des Dialogs vielleicht nicht sowohl für den ganz unverständigen Hippias, als für den verständigeren Leser einstreut, um diesem zu verstehen zu geben, daß gar wohl noch ein Princip vorhanden sei, von welchem aus das Paradoxon sich ethisch rechtfertige, dessen weitere Ausführung aber eben nicht zum Zweck dieses Dialogs gehöre. Und dieselbe Andeutung möchte auch wohl in der resignirten Art liegen, mit welcher Sokrates der Weigerung des Hippias den Satz, daß der absichtlich Fehlende, schimpflich und ungerecht Handelnde der Gute sei, ungeachtet der vorhergehenden Schlußreihe anzuerkennen, plötzlich selbst beistimmt. Denn die Worte οὐδὲ γὰρ ἐγὼ ἐμοί u. s. w. haben sichtlich den Sinn: „ja, auch ich selbst würde mir diesen Satz nicht zugeben, nur mit dem Unterschied, daß der Widerspruch, in dem ich mich dadurch bewege, nur scheinbar ist, daß es für mich ein Princip gibt, ihn zu lösen, während Hippias und seine Leute in diesem Widerspruch herumschwindeln, ohne irgend Rath zu wissen."

Sehen wir aber hiernach davon ab, daß der Dialog einen ernsthaften und wissenschaftlichen Zweck verfolge, so

bleibt nur übrig, für denselben einen ähnlichen Gesichtspunkt, wie für den größeren Hippias, seinen Zwillingsbruder, festzuhalten. Sei es daß der Verfasser, wie Schwalbe*) annimmt, eine Karrikatur der sophistischen Dialektik geben, oder daß er die mit eitler Weisheit sich brüstende Prahlerei des Sophisten auf eine freilich, wie Ast annimmt,**) den Sokrates selbst karrikirende Weise, weßhalb er auch die Aechtheit des Gesprächs leugnet, darlegen, oder wie Stallbaum, daß er die sophistische Unfähigkeit auch nur solche Trugschlüsse zu lösen, beschämen,***) oder, wie Hermann,†) daß er die herrschende Unwissenschaftlichkeit und sophistische Scheinweisheit selbst da, wo dieselben an dem natürlichen Gefühle einen Bundesgenossen zu haben scheinen, sowie den verkehrten Gebrauch, den dieselbe von den Dichtern des Alterthums machte, in ihrer Blöße darstellen wollte — immer wird die Satire und satirische Charakteristik auch hier in den Vordergrund zu stellen sein, wobei nur das Persönliche der Zeichnung, das die Tendenz des Dialogs gegen Hippias oder Wen sonst in seiner Figur an sich trägt, und wodurch derselbe zur reinen Satire wird, noch mehr ins Auge zu fassen sein dürfte.

So gefaßt, als satirische Schrift, wird dieselbe auch durch die Seichtigkeit der Entwicklung, die unberechtigte Schlußweise von technischen u. dgl. Verhältnissen auf ethische Sätze u. s. w. in ihrem Werthe nicht verlieren. Diese Schwächen und Mängel sind dann beabsichtigt, um die Wirkung der Charakteristik zu erzwecken. In der Entwicklung des platonischen Philosophirens wird dieselbe zwar

*) Oeuvres de Platon I. p. 116.
**) Plat. Lb. u. Schr. S. 464.
***) Plat. opp. IV. 2. p. 232 ff.
†) Gesch. d. Plat. Phil. I. S. 432 ff.

kaum ein Moment bilden; aber sie dem Platon nun abzusprechen, wie Schleiermacher thut,*) ist man aus diesem Grunde eben so wenig berechtigt, als sie wegen ihrer positiven Leerheit mit Zeller**) anzuzweifeln. Wohl aber ist zu bemerken, daß schon Aristoteles diesen Dialog, wenn auch nur mit dem unbestimmten Ausdruck ἐν τῷ Ἱππίᾳ, citirt, was denn doch diese Schrift als schon damals so bekannt erscheinen läßt, daß von einem anderen Verfasser herrührend, wie Suckow daraus folgern will, gewiß die Ueberlieferung sie nicht dem Platon***) beigelegt hätte.

Ueber die Zeit ihrer Abfassung läßt sich nichts Sicheres sagen. Wegen der sokratischen Gesprächshaltung wird sie als eine der Jugendschriften Platons, in denen er noch fast ganz Sokratiker sein, noch kaum mit eigener Selbstständigkeit auftreten soll, beurtheilt. Ferner wird die Zeichnung von dem Nichtwissen des Sokrates, worin er seinen Zustand mit einem Fieberkranken vergleicht, so wie die Schlußrede desselben von seinem Umirren als ein Zug jenes gährenden Ringens nach Wahrheit, das des jungen Platon Seele durchdrang, aufgefaßt, die sich nicht bloß von der Ironie des Sokrates verstehen lasse. Allein die Haltung des Sokrates ist denn doch auch in diesen Stellen bloß ironisch, sie deuten durchaus nicht mehr an, zumal dem leeren Hippias gegenüber, während jene so bewußt und absichtlich kurz gehaltene Clausel εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος vielmehr

*) Plat. Werke I. 2. S. 291 ff.
**) Platon. Stud. S. 150 ff.
***) Auch Cicero citirt die Stelle über die Vielseitigkeit des Hippias §. 2. 10 zwar nicht auf Platons Namen, aber doch so, daß er seine Quelle als eine ganz bekannte voraussetzt, wie er es wohl etwa bei einem platonischen Werke thun mochte. Cic. de orat. III. 32.

wie ein Schlaglicht hereinfällt, in dem man sieht, daß Sokrates allerdings sich über die Lösung seines Paradoxons schon ganz klar ist, daß es nur eben hier nicht in seinem Zweck liegt, diese Lösung zu entwickeln, daß sein Nichtwissen und Irren nur Maske ist. Einigen Halt für Bestimmung der Abfassungszeit könnte es geben, wenn die Annahme begründet ist, daß die Denkwürdigkeiten des Sokrates von Xenophon die Keime des Hippias enthalten, eine Annahme, die in der That nahe liegt, wenn man das Gespräch des Sokrates mit Euthydemos*) über die gleiche Frage und das mit Hippias über die Gerechtigkeit vergleicht, indem sich hier fast wörtliche Anklänge finden.

Vergleicht man das Gespräch mit seinem Zwillingsbruder, dem größeren Hippias, so finden sich nicht nur in Aeußerlichkeiten, in der Identität der Personen (denn auch in diesem figurirt gleichsam Eudikos) und in der Anknüpfung an Homerisches u. dgl., sondern insbesondere in der auf positive Resultate es ganz und gar nicht absehenden Ausführung des Gesprächs Berührungspunkte, die auch die Identität des satirischen Zwecks begründen. Steinhart ist nun der Meinung, der kleinere Dialog sei der spätere. Platon habe den sophistischen Ignoranten, nachdem er ihn auf dem Gebiet des Schönen bereits mit so mimischer Kraft gezeichnet hatte, nun ebenso in der Ethik persifliren wollen, und besonders zeige die Einführung des Eudikos, als dritten Mitunterredners, einen Fortschritt der Kunstform gegen das größere Gespräch. Allein in wiefern der Gebrauch von drei Personen in einem nur geschriebenen Dialog (denn mit der Bühne ist das doch etwas Anderes) kunstreicher, in wiefern dieser, ohnedem die Rolle eines fast stummen Statisten spielende Eudikos ein Fortschritt der Form sein soll,

*) Xen. Memor. IV. 2 u. 4.

ist nicht abzusehen. Gerade das durch Zeugen nicht gestörte tête à tête im größeren Gespräch bedingt wesentlich die Ungezwungenheit, womit Hippias seinen Charakter entwickelt, während die dürftige Einförmigkeit der dialogischen, nur die Sache atomistisch verziehenden Entwicklung des kleineren Hippias mit ihrem Schwulst homerischer Citate gegen die reiche Fülle der Wendungen, den wirklichen inneren Fortschritt, die schöne Abrundung, den scharf gehaltenen, auch den Hippias selbst einiger Maßen wieder hebenden Schluß des größern Gesprächs gar keine Vergleichung aushält.

Wenn sich die Vermuthung nahe legt, daß Platon Ein Problem in beiden Dialogen verfolgte, nämlich das einer philosophischen Satire: so könnte man dieselbe weiter dahin ausführen, daß er, durch die Xenophontischen Stellen angeregt, zuerst den Versuch auf dem Gebiet der Ethik machte, daß er aber, unbefriedigt mit seinem Produkt, das, wie oben gezeigt, in seinem Endverlauf sichtlich noch unverarbeitet ist, einen zweiten Versuch machte, seinen Zweck auf dem Gebiet des Schönen zu verfolgen, auf welchem er dann nicht einen Satz zu behaupten hatte, in dessen Bestreitung der Sophist nach einfachen Kategorien in einer Weise in seinem Recht war, welche die satirische Wirkung nothwendig störte.

Inhalt.

Hippias hat einen Vortrag gehalten über Homer. Sokrates, der nach Entfernung der übrigen Zuhörer noch mit Eudikos und Hippias zusammenbleibt, wünscht von diesem noch weitere Belehrung, und stellt die Frage auf, ob Achilleus oder Odysseus der Bessere sei? Hippias antwortet: Achilleus sei der Beste, Odysseus der Verschlagenste, Nestor der Weiseste der Helden. §. 1—3. Näher erklärt sich das Prädicat des Odysseus als lügnerisch, falsch. Nun sucht Sokrates nachzuweisen, daß zur Falschheit Einsicht in die Wahrheit gehöre, und daß daher falsch eigentlich nur der Wahrhaftige sei §. 4—6. Denn in der Arithmetik, Geometrie, Astronomie wird Derjenige, der diese Wissenschaften am Besten versteht, auch am Meisten im Stande sein, Falsches zu sagen und irre zu führen. §. 7—10. Sokrates persiflirt nun den Hippias, der seinen Widerspruch gegen diesen Satz nicht zu begründen weiß, persönlich, §. 10, und sucht ferner nachzuweisen, daß auch Achilleus von Homer als Lügner und Prahler geschildert sei, daß aber, da Achilleus nun nach Hippias nur aus Einfalt und Unwissenheit lüge, Odysseus aber mit Wissen und Vorsatz, deßhalb auch Odysseus der Bessere sei. §. 11—14.

Hippias, von Sokrates wieder ironisch behandelt, will nicht weiter antworten, wird aber doch von Eudikos wieder begütigt. §. 15.

Sokrates nimmt nun die Frage dahin auf, ob die absichtlich oder unabsichtlich Fehlenden besser seien? Im Laufen, Ringen, Stärke des Körpers, Beschaffenheit der Stimme, Gebrauch der Füße und der Augen, in der Kunst die Flöte, das Pferd, den Bogen zu regieren, ist der besser daran, der absichtliche, als der, der unabsichtliche Fehlgriffe macht. §. 16. 17. Also ist auch der absichtlich Ungerechte, wenn es einen Solchen überhaupt gibt, besser als wer unabsichtlich Unrecht thut, eine Consequenz, gegen welche Hippias sich verwahrt. §. 18.

Hippias der Kleinere.*)

Eudikos.**) Sokrates. Hippias.

1. [Steph. 1. 363.] (§. 1.) Eudikos. Du aber, was schweigst du denn, Sokrates, nachdem Hippias so Großes geleistet hat, und hast nicht gleichfalls ein Wort, sei es der Anerkennung für das Gesprochene oder auch des Tadels, wenn dir etwas nicht schön gesprochen worden zu sein scheint? Zumal, da wir jetzt nur noch unter uns sind, wir, die wir wohl vorzugsweise darauf Anspruch machen dürften, daß wir an der Beschäftigung mit Philosophie uns betheiligen.

Sokrates. In der That, Eudikos, gibt es Manches, was ich den Hippias gerne fragen möchte in Betreff dessen, was er über Homeros gesagt hat. Schon von deinem Vater Apemantos***) habe ich nämlich die Aeußerung gehört, an der Ilias habe man von Homeros ein schöneres Gedicht als an der Odysseia, und zwar um so Vieles schöner als Achilleus besser sei als Odysseus. Denn von diesen beiden Gedichten, meinte er, sei das eine auf Odysseus gedichtet, das Andere auf Achilleus. Darüber möchte

*) Die zweite Aufschrift des Dialogs lautet *περὶ τοῦ ψεύδους*, Diog. Laert. III. 60.

**) Ueber Eudikos, der wahrscheinlich Gastfreund des Hippias war, vgl. Hipp. d. G. §. 14, S. 626 Anm. **; über Hippias s. Phaidr. §. 113 . S. 162.

***) Apemantos sonst unbekannt. Ein Apemantos wird als Freund des Menschenhassers Timon aus dieser Zeit genannt.

ich mich nun gerne, wenn es dem Hippias genehm wäre, weiter befragen, was ihm von diesen beiden Männern dünke, welcher von beiden nach seiner Ansicht der Bessere sei, nachdem er sich uns nun mit sonst Vielem und allem Möglichen sowohl über andere Dichter, als auch über Homeros hat vernehmen lassen.

2. (§. 2.) Eudikos. Nun, offenbar wird Hippias kein Bedenken tragen, dir, wenn du ihn Etwas fragst, zu antworten. — Nicht wahr, Hippias, wenn Sokrates dich Etwas fragt, wirst du antworten? Oder was willst du thun?

Hippias. Nun, das wäre ja wohl schlimm von mir gethan, Eudikos, wenn ich, der ich immer, wenn die olympischen Spiele statt finden, von meiner Heimath, von Elis aus nach Olympia auf die Festversammlung der Hellenen hinaufziehe zum Tempel, und mich da erbiete, nicht nur von den von mir zum Schauvortrag bereit gehaltenen Reden jede, die Einer etwa begehrt, zu halten, sondern auch Jedem nach Belieben auf Das, was er etwa fragen will, zu antworten, — wenn ich jetzt der Frage des Sokrates mich entziehen wollte.

Sokrates. Eine glückliche Verfassung freilich, o Hippias, hast du, [p. 364.] daß du jede Olympiade so voll guten Vertrauens auf deine Seele, was Weisheit betrifft, in den Tempel gehst, und es sollte mich Wunder nehmen, ob Einer von den mit dem Leibe arbeitenden Kämpfern so furchtlos und so zuversichtlich auf seinen Leib rechnen kann, wenn er kampfbereit dahin geht, wie du auf deinen Geist deiner Aussage nach.

Hippias. Natürlich, o Sokrates, daß ich in solcher Verfassung bin. Denn seitdem ich angefangen habe, bei den olympischen Spielen als Kämpfer aufzutreten, habe ich noch niemals Einen getroffen, der es mir in irgend Etwas zuvorgethan hätte.

3. (§. 3.) Sokrates. Ein schönes Denkmal der Weisheit freilich, o Hippias, ist nach dem, was du sagst, dein Ruhm für die Stadt der Eleier sowohl, als auch für deine eigenen Eltern. — Indessen was sagst du uns denn von dem Achilleus und dem Odysseus? Welchen von Beiden erklärst du für den Besseren und in welcher Hinsicht? Denn als wir so in Menge drinnen waren, und du deinen Schauvortrag hieltest, bin ich dem von dir Gesagten nicht nachgekommen. Denn ich nahm Anstand, dich öfters anzusprechen, einmal weil so viel Volks drinnen war, und dann, um dir nicht durch Fragen in deinem Schauvortrag Störung zu verursachen. Nun aber, da wir theils unser Wenigere sind, theils Eudikos da mich auffordert, dich anzusprechen, so rede und belehre uns deutlich, was sagtest du von jenen zwei Männern? wie unterschiedest du sie?

Hippias. Nun, ich will dir, o Sokrates, noch deutlicher als vorhin auseinandersetzen, was ich sowohl von diesen als von Anderen zu sagen habe. Ich behaupte nämlich, daß Homeros als den besten Mann unter denen, die nach Troja gekommen, den Achilleus gezeichnet habe, als den weisesten aber den Nestor, als den vielgewandtesten den Odysseus.

Sokrates. O wehe, Hippias! Würdest du mir wohl so Viel zu Liebe thun, mich nicht auszulachen, wenn ich, was du sagen willst, nur mühselig begreife, und noch eine Menge Fragen stelle? Nun versuche es, mir sanft und freundlich zu antworten.

Hippias. Eine Schande wäre es ja, o Sokrates, wenn ich gerade hierin Andere unterweisen und mich dafür mit Geld bezahlen ließe, selbst aber, von dir befragt, nicht Nachsicht haben und freundlich antworten wollte.

4. (§. 4.) Sokrates. Sehr schön gesprochen! Ich nämlich, wie du behauptet hast, Achilleus sei als der Beste gezeichnet, meinte wohl schon zu begreifen, was du sagen wolltest, ebenso wie

Neſtor als der Weiſeſte. Als du aber von Odyſſeus erklärteſt, daß ihn der Dichter als den Vielgewandteſten gezeichnet habe, davon, um dir die Wahrheit zu geſtehen, weiß ich ganz und gar nicht, wie du es meinſt. Und nun ſage mir, — vielleicht daß ich es von da aus beſſer begreife, — iſt Achilleus von Homeros nicht als vielgewandt bezeichnet?

Hippias. Nicht im Mindeſten, o Sokrates, ſondern als durchaus gerade. Wie er denn ſchon in den Bitten,*) wo er ſie in Zwieſprache mit einander begriffen ſchildert, den Achilleus zum Odyſſeus ſagen läßt:**)

[p. 365.] Göttlicher Sohn des Laertes, erfindungsreicher Odyſſeus,
Siehe, ich muß mein Wort ganz unumwunden verkünden,
Wie ich vollſtrecken es werde und wie's zu erfüllen ich denke;***)
Denn verhaßt iſt mir Jener, gleichwie des Aides Pforten,
Welcher ein Anderes birgt im Gemüth, und ein Anderes redet.
Alſo ſag' ich's heraus, ſo wie's auch ſicher erfüllt wird.†)

In dieſen Verſen beleuchtet er den Charakter eines jeden der beiden Männer, ſo zwar, daß Achilleus wahrhaftig ſein ſolle und gerade,

*) Λιταί, ſonſt die reuigen Bitten, Töchter des Zeus, von Homer als Genien perſonificirt, die das, was die Ate, die Schuld, ſchlimm macht, ihr auf dem Fuße folgend, wieder vergüten. Das neunte Buch der Ilias, in welchem die Geſandten des Agamemnon, darunter Odyſſeus, den zürnenden Achilleus zu beſänftigen und umzuſtimmen ſuchen, wird mit dieſem Namen bezeichnet.

**) Il. IX. 308 ff.

***) Hom. „Wie ich es denk im Gemüth und wie's auch wahrlich erfüllt wird." Der bei Homer folgende Vers iſt hier ausgelaſſen.

†) Hom. „Wie mir's am beſten bedünket."

Odyſſeus aber vielgewandt und lügenhaft. Er läßt nämlich den Achilleus zum Odyſſeus jene Verſe ſagen.

Sokrates. Jetzt erſt, o Hippias, will es mir ſcheinen, begreife ich, was du meinſt. Unter dem Vielgewandten verſtehſt du einen Lügenhaften, wie es ſich klar herausſtellt.

Hippias. Allerdings, o Sokrates, denn als einen Solchen hat Homeros den Odyſſeus an vielen Stellen gezeichnet, ſowohl in der Ilias als in der Odyſſee.

Sokrates. Es dünkte hienach, wie es ſcheint, dem Homeros ein Anderer der wahrhaftige Mann zu ſein, und ein Anderer der lügenhafte, nicht aber Beide Einer und Derſelbe.

Hippias. Wie ſollte es denn nicht ſo ſein, o Sokrates?

Sokrates. Kommt es dir auch ſelbſt ſo vor, o Hippias?

Hippias. Ueber alle Maßen; und es wäre ja ſchlimm, wenn dem nicht ſo wäre.

5. (§. 5.) Sokrates. Den Homeros wollen wir ſofort bei Seite laſſen, da es ja zudem unmöglich iſt, ihn noch darüber zu befragen, was er denn gedacht habe, als er jene Verſe dichtete. Du aber, da du augenſcheinlich ſeine Sache aufnimmſt und das, was deiner Verſicherung zufolge Homeros ſagen wollte, dir ſelbſt aneigneſt, antworte nun gemeinſchaftlich für Homeros ſowohl als für dich ſelbſt.

Hippias. Es ſoll ſo ſein! Frage nur kurzweg, was dir beliebt.

Sokrates. Erklärſt du die Lügenhaften z. B. für Leute, die unvermögend ſind Etwas zu thun, wie die Kranken, oder für Solche, die vermögend ſind Etwas zu thun?

Hippias. Ich freilich für Leute, die vermögend ſind, und zwar in hohem Grade, nicht nur zu vielem Anderen, ſondern iſtsbeſondere dazu, Leute zu betrügen.

Sokrates. Vermögend also sind sie, wie es scheint, deiner Erklärung zufolge, und vielgewandt. Nicht wahr?

Hippias. Ja.

Sokrates. Sind sie aber vielgewandt und trügerisch aus Einfalt und Unverstand, oder vermöge einer gewissen Verschlagenheit und Verständigkeit?

Hippias. Aus Verschlagenheit ganz vorzüglich und Verständigkeit.

Sokr. Verständige Leute also sind es, wie es scheint.

Hipp. Ja, beim Zeus, und zwar überaus!

Sokr. Als die verständigen Leute aber, die sie sind, wissen sie da wohl nicht, was sie thun, oder wissen sie es?

Hipp. Und gar gut wissen sie es; deßwegen auch handeln sie boshaft.

Sokr. Als Leute aber, welche das wissen, was sie wissen, sind sie da Unwissende oder Weise?

Hipp. Weise allerdings, und zwar eben hierin, nämlich [p. 366.] im Betrügen.

6. (§. 6.) Sokr. Gut denn! Wollen wir uns erst noch einmal erinnern, was das ist, was du sagst. Die Lügenhaften, behauptest du, seien vermögend und verständig und wissend und weise in dem, worin sie lügenhaft sind?

Hipp. Ja, das behaupte ich.

Sokr. Andere Leute aber seien die Wahrhaftigen und wieder die Lügenhaften, und Beide einander entgegengesetzt?

Hipp. So meine ich.

Sokr. Wohlan denn! Unter die Vermögenden und Weisen also gehören, wie es scheint, die Lügenhaften nach deiner Erklärung.

Hipp. Allerdings.

Sokr. Wenn du aber sagst, die Lügenhaften seien vermögend und weise, nämlich eben zu Jenem, willst du damit sagen, sie seien unvermögend zu lügen, wenn sie wollen, oder unvermögend in dem, worin sie lügen?

Hipp. Ich vielmehr, vermögend.

Sokr. Um es also in Einem Wort auszudrücken, die Lügenhaften sind sowohl weise als vermögend zu lügen.

Hipp. Ja.

Sokr. Also ein zu lügen unvermögender und unkundiger Mann dürfte wohl nicht lügenhaft sein.

Hipp. So ist es.

Sokr. Vermögend ist doch wohl Jeder, der, was er will, dann thut, wenn er es will. Ich meine, wenn er nicht durch eine Krankheit oder Etwas der Art verhindert ist, sondern gleichwie du vermögend bist, meinen Namen zu schreiben, wenn du willst, so meine ich es. Nennst du nicht den, mit dem es sich so verhält, vermögend?

Hipp. Ja.

7. (§. 7.) Sokr. Sage mir doch, o Hippias, bist du nicht etwa bewandert im Rechnen und in der Rechenkunst?

Hipp. Ganz vorzüglich, o Sokrates.

Sokr. Nicht wahr, wenn dich Jemand fragen würde über die dreimal Siebenhundert, wie groß diese Zahl sei, so würdest du doch wohl, wenn du wolltest, am Schnellsten und Vorzüglichsten unter Allen das Wahre hierüber sagen?

Hipp. Allerdings.

Sokr. Wohl, weil du hierin sowohl der Vermögendste bist als auch der Weiseste?

Hipp. Ja.

Sokr. Bist du nun nur der Weiseste und Vermögendste,

oder bist du auch der Beste in Dem, worin du der Vermögendste sowohl als Weiseste bist, nämlich im Rechnen?

Hipp. Sicher auch der Beste, o Sokrates.

Sokr. Und zwar würdest du sicher das Wahre hierin am Vermögendsten zu sagen wissen? Nicht wahr?

Hipp. Ich denke wenigstens.

Sokr. Was aber ist es mit dem Lügenhaften eben hierin? Und beantworte mir das, wie das Uebrige, wacker und nobel, o Hippias! Wenn dich Jemand fragen würde über die dreimal Siebenhundert, wie viel es sei, würdest nicht du hierüber wohl am Vorzüglichsten lügen und jedes Mal auf die gleiche Weise Lügenhaftes sagen können, gesetzt, du wolltest einmal lügen und niemals die wahre Antwort geben, oder vermöchte wohl der in Rechnungen Unwissende eher zu lügen, als du, wenn du wolltest? Oder würde nicht der Unwissende wohl [p. 362.] manchmal, auch wenn er Lügenhaftes sagen wollte, doch das Wahre vorbringen, unabsichtlich, wenn es sich eben träfe, weil er es nämlich nicht weiß; du aber, der Weise, wenn du einmal lügen wolltest, jedes Mal und auf die gleiche Weise lügen?

Hipp. Ja, dem ist so, wie du sagst.

Sokr. Der Lügenhafte also, ist er zwar in den anderweitigen Dingen lügenhaft, nicht aber bei Zahlen, und sollte er mit Zahlen nicht lügen können?

Hipp. Ja, beim Zeus, auch bei Zahlen.

8. (§. 8.) Sokr. Wollen wir also auch das setzen, o Hippias, es sei ein gewisser Mensch in Zahl und Rechnung lügenhaft?

Hipp. Ja.

Sokr. Wie würde also wohl Dieser beschaffen sein? Muß ihm nicht, wenn er einmal lügenhaft sein soll, wie du vorhin zugegeben hast, das eigen sein, daß er vermögend ist zu lügen? Denn von dem zu lügen Unvermögenden wurde, wenn du dich erinnerst, von dir gesagt, *) daß er nicht eigentlich lügenhaft sein könne.

Hipp. Nun, ich erinnere mich wohl und es ist so gesagt worden.

Sokr. Und nicht wahr, eben vorhin hast du dich als Denjenigen gezeigt, der am Vermögendsten sei, in Rechnungen zu lügen?

Hipp. Ja, es wurde allerdings auch Dieses gesagt.

Sokr. Bist du nun nicht auch am Vermögendsten, Wahres zu sagen in Rechnungen?

Hipp. Allerdings.

Sokr. Ist also nicht Einer und Derselbe vermögend, Lügenhaftes und Wahres in Rechnungen zu sagen? Dieser aber ist der hierin Gute, **) der Rechenkünstler.

Hipp. Ja.

Sokr. Also wer stellt sich als der Lügenhafte in Rechnungen heraus, wer anders als der darin Gute? Denn dieser ist auch der darin Vermögende; dieser aber auch wieder der Wahrhaftige.

Hipp. Sichtbar.

Sokr. Siehst du also, daß Einer und Derselbe sowohl lügenhaft ***) als wahrhaftig hierin ist, und daß der Wahrhaftige um

*) §. 6.

**) Sokrates unterlegt hier den Ausdruck ἀγαθός, der, wie das deutsche gut, auch im Sinn von tüchtig gebraucht wird, weil er das dem Achilleus gegebene Prädicat war, um dann auf diesen den Schluß zu übertragen. Man muß daher auch in der Uebersetzung den Ausdruck gut beibehalten. Bekker will den Schlußsatz verdächtigen, aber ohne Grund, da er gerade durch das Folgende nothwendig wird.

***) Aristoteles stellt die Verwirrung der Begriffe, welche hier

Nichts beſſer iſt als der Lügenhafte; denn es iſt ja Einer und Derſelbe, und nicht verhalten ſie ſich, wie du vorhin meinteſt, ganz entgegengeſetzt.

Hipp. Hierin freilich ſichtbar nicht.

Sokr. Willſt du nun, daß wir es auch anderweitig erwägen?

Hipp. Freilich, wenn du willſt.

9. (§. 9.) Sokr. Nicht wahr, du biſt auch in der Geometrie bewandert?

Hipp. Ich, freilich.

Sokr. Wie nun? Verhält es ſich nicht auch in der Geometrie ſo? Derjenige, welcher am Vermögendſten iſt zu lügen und Wahres zu behaupten, in Betreff der Figuren, iſt Einer und Derſelbe, nämlich der Geometrie Verſtändige?

Hipp. Ja.

Sokr. Iſt nun hierin etwa ein Anderer gut als dieſer?

Hipp. Kein Anderer.

Sokr. Iſt alſo nicht der gute und weiſe Geometer auch der zu Beidem Vermögendſte? Und wenn irgend Jemand ſonſt in Bezug auf Figuren lügenhaft iſt, ſo dürfte es dieſer, der gute, ſein;

herrſcht, in ihrer Blöße einfach in folgenden Worten dar: „einen lügenhaften Menſchen nennt man den, der leichtweg und gerne ſolche (lügenhafte) Reden führt, aus keinem anderen Grunde, als um dieſes zu thun, ſo wie Denjenigen, der Andere zu ſolchen Reden veranlaßt, wie wir auch die Dinge lügenhaft nennen, welche eine ſolche Vorſtellung veranlaſſen. Deßhalb iſt der Satz im Hippias irrig, daß der Lügenhafte und der Wahrhafte Ein und Derſelbe ſei. Er nimmt nämlich Denjenigen, der lügen kann, für den Lügenhaften; dieſer aber iſt dann der Wiſſende und Verſtändige.“ Metaph. V, 29.

denn dieſer iſt der darin Vermögende. Der ſchlechte aber war unvermögend zu lügen, ſo daß er ſich nicht wohl als lügenhaft herausſtellen dürfte, er, der ja zu lügen gar nicht vermag, wie zugegeben worden iſt.

Hipp. Das iſt ſo.

Sokr. Sofort wollen wir auch noch den dritten in Erwägung nehmen, den Aſtronomen, — eine Kunſt, in der du deiner Seits noch mehr Meiſter zu ſein meinſt als in den bisherigen? Nicht wahr, o Hippias?

Hipp. Ja.

Sokr. Findet nun nicht auch in der Aſtronomie ganz das Gleiche ſtatt?

Hipp. Offenbar wohl, o Sokrates.

Sokr. Auch in der Aſtronomie alſo, wenn irgend Jemand ſonſt lügenhaft iſt, ſo wird der gute Aſtronome lügenhaft ſein, er der zu lügen Vermögende. Denn der dazu Unvermögende gewiß nicht; denn er iſt ja unwiſſend.

Hipp. Sichtbar iſt es ſo.

Sokr. Einer und Derſelbe alſo wird auch in der Aſtronomie ſowohl der Wahrhaftige als der Lügenhafte ſein.

Hipp. Es ſcheint.

10. (§. 10.) Sokr. Wohlan denn, o Hippias, erwäge es ohne Weiteres auf dieſe Art in allen Wiſſenſchaften, ob es ſich irgendwo anders verhalte als ſo. In alle Wege aber biſt du in den meiſten Künſten der Weiſeſte unter allen Menſchen, wie ich dich einmal mit hoch getragenem Kopfe rühmen hörte, als du deine eigene vielſeitige und beneidenswerthe Weisheit aus einander ſetzteſt auf dem Markt bei den Wechslertiſchen. *) Du ſeieſt ein-

*) Die Geldwechsler, Trapeziten, bei denen man Geld wech-

mal, sagtest du nämlich, nach Olympia gekommen, und in Allem, was du am Leibe getragen, habest du deine eigenen Arbeiten an dir getragen. Und zwar erstens den Ring, — denn damit fingest du an, — welchen du getragen, trageſt du als deine eigene Arbeit, als ein Mann, der auch Ringe zu schneiden versteht, und ebenso als deine Arbeit noch ein anderes Siegel, ferner einen Badekratzer *) und ein Salbenfläschchen,**) welche du selber gearbeitet habest. Sodann die Schuhe, welche du trugest, sagtest du, habest du selbst geschustert, den Mantel und das Unterkleid selbst gewoben. Und was Jedermann als das Außerordentlichste und als Glanzprobe der meisten Weisheit erschien, war, als du sagtest, der Gürtel des Unterkleids, welchen du trugest, sei zwar ganz von der Beschaffenheit der persischen, wie ihn die Vornehmen haben, diesen aber habest du selbst geflochten. Außer diesem aber habest du Gedichte mitgebracht, sowohl Epen, als Tragödien und Dithyramben, und allerleiartige, in ungebundener Sprache verfaßte Reden. Auch in jenen Künsten, von welchen ich vorhin sprach, ein Meister vorzugsweise

selte, lieh u. dergl. Geschäfte machte, hatten ihre Tische oder Buden auf dem Markte, bei welchen der Athener gerne gesellig verkehrte und welche daher Sokrates vorzugsweise aufsuchte. Vgl. Plat. Apol. p. 17.

*) Die Stlengis war das Schabeisen, mit welchem man beim Baden den Körper von Schweiß, Staub, Schmutze des Oels reinigte.

**) Der Gebrauch des Oels war bei den Alten sehr häufig bei gymnastischen Uebungen, beim Baden u. dgl. Die Lekythos, das Oelfläschchen, welches man bei sich trug oder sich nachtragen ließ, war ein längliches Gefäß von Erde oder anderem Stoff, auch Gold, mit engem Hals, das sich noch häufig findet auf Vasen mit gymnastischen Scenen u. dgl.; λήκυθοι wurden auch bei der Beerdigung mit beigesetzt und finden sich häufig in Gräbern.

vor allen Anderen, seiest du dahin gekommen, wie auch in Versmaßen, Tonarten, grammatischen Formen und in noch gar vielen anderen Stücken außer diesen, wie ich mich zu erinnern glaube. Doch ja, deine Gedächtnißkunst habe ich ganz vergessen, wie es scheint, eine Kunstfertigkeit, in der du deiner Meinung nach am Glänzendsten bist. Ich glaube indessen auch noch gar vieles Andere vergessen zu haben. (§. 11.) Und nun, wie gesagt, im Hinblick theils auf deine eigenen Künste, — und deren sind schon genug, — theils auf die von Anderen, sage mir, ob du nach dem, worüber wir, sowohl ich als du, uns verständigt haben, irgendwo einen Fall findest, in welchem der Wahrhaftige und der Lügenhafte verschieden wäre und nicht vielmehr Einer und Derselbe. Ziehe es in Erwägung bei welcher Art von Weisheit oder Umtrieb du willst, [p. 369.] oder wie du es irgend zu benennen beliebst, — gewiß wirst du keinen finden, mein Freund; denn es gibt keinen, — oder sage selbst!

11. Hipp. Nun freilich, o Sokrates, so geschwinde kann ich das jetzt nicht.

Sokr. Noch wirst du es überhaupt können, wie ich glaube. Wenn aber das, was ich sage, wahr ist, so besinnst du dich doch, was aus dem Satze sich ergiebt, o Hippias?

Hipp. Ich verstehe nicht ganz, o Sokrates, was du sagen willst.

Sokr. Nun, du machst vielleicht jetzt keinen Gebrauch von der Gedächtnißkunst, offenbar weil du glaubst es sei nicht nothwendig. Aber ich will es dir ins Gedächtniß rufen. Du weißt doch, daß du behauptet hast, Achilleus sei wahrhaftig, Odysseus aber lügenhaft und vielgewandt?

Hipp. Ja.

Sokr. Und jetzt, merkst du nun, daß es sich klar herausge-

stellt hat, wie der Lügenhafte sowohl als der Wahrhaftige Einer und Derselbe ist, so daß, wenn Odysseus lügenhaft gewesen, er auch als wahrhaftig erscheint, und Achilleus, wenn wahrhaftig, auch als lügenhaft, und die Männer also nicht verschieden und sich entgegengesetzt sind, sondern ähnlich?

Sokr. O Sokrates, immer weißt du da solche Reden in einander zu flechten, und indem du, was dann in der Untersuchung am Schwierigsten zu behandeln ist, herausgreifst, hältst du dich daran, so zwar, daß du es nur obenhin berührst, nicht aber den Gegenstand, von dem die Rede ist, im Ganzen beim Streite in's Auge fassest. So werde ich dir denn auch jetzt, wenn du willst, mit vielen Belegen in einer anständigen überzeugenden Rede darthun, Homeros habe den Achilleus, verglichen mit Odysseus, als den Besseren gezeichnet, und als nicht lügenhaft, diesen aber als hinterlistig, als in vielen Stücken lügnerisch und als schlechter, verglichen mit Achilleus. Beliebt es dir, so kannst du dann hinwiederum Rede gegen Rede stellen, zum Beweis, daß der Andere der Bessere sei; und Diese hier werden dann um so eher einsehen, welcher von uns Beiden besser spricht.

12. (§. 12.) Sokr. O Hippias, ich bestreite ja nicht, daß du weiser seiest als ich; aber immer pflege ich, wenn Jemand Etwas spricht, den Kopf zusammenzunehmen, ganz besonders wenn der Sprechende mir ein Weiser zu sein dünkt. Und begierig, Das, was er spricht, zu verstehen, durchforsche ich das Gesprochene genau, ziehe es wiederholt in Betrachtung, und stelle es vergleichend zusammen, damit ich es verstehe. Wenn mir aber der Sprechende ohne Bedeutung zu sein dünkt, so frage ich weder weiter nach, noch kümmert es mich überhaupt, was er spricht. Und hierin kannst du abnehmen, welche Leute ich für weise halte. Denn du wirst finden, daß ich ganz erpicht bin auf Das, was von einem

Solchen gesprochen wird, und ihn ausforsche, um in meinem Verständniß gefördert zu werden. So habe ich denn auch jetzt, während du gesprochen, bedacht, daß es mit den Versen, welche du vorhin zum Beweise angeführt hast, daß Achilleus sie zu Odysseus als zu einem leeren Prahler spreche, eine sonderbare Bewandtniß haben muß, wenn deine Behauptung wahr ist, weil gerade Odysseus [p. 370.] offenbar nirgendwo als Einer, der gelogen hat, erscheint, er der „Vielgewandte," wohl aber Achilleus offenbar als ein Vielgewandter in deinem Sinne erscheint; wenigstens lügt er. Denn nachdem er jene Verse zuvor gesagt hatte, welche auch du vorhin angeführt hast,

Denn verhaßt ist mir Jener, gleichwie des Aides Pforten,
Welcher ein Anderes birgt im Gemüth, ein Anderes redet,

erklärt er ein wenig nachher, daß er sich weder von Odysseus und Agamemnon anders bereden lassen, noch überhaupt vor Troja bleiben werde, sondern*)

Morgen bring' ich Opfer dem Zeus, — sagt er, — und den übrigen Göttern,
Wohl dann befracht' ich die Schiff', und wenn ich in's Meer sie gezogen,
Sollst du es sehn, so du willst, und sofern ja Solches dich kümmert,
Wie auf dem Hellespontos, dem fischereichen, im Frühroth
Schwimmen die Schiff, und drinn die eifrig rudernden Männer.
Gönnt dann glückliche Fahrt der gepriesene Erderschütt'rer, **)
Dürft' ich am dritten Tag wohl kommen zur scholligen Phthia. ***)

*) Il. IX. 357 ff.

**) Beiname des Poseidon, des Gottes des Meeres, das in das Innere der Erde eindringend, als Ursache der Erdbeben und der damit zusammenhängenden Erscheinungen betrachtet wurde; vgl. z. B. Il. XX. 57 f.

***) Die Heimath des Achilleus in Thessalien, am Fluß Spercheios, nördlich vom malischen Meerbusen.

Schon früher aber hat er scheltend zum Agamemnon gesagt: *)

Doch nun geh' ich nach Phthia; denn räthlicher ist's ja nach Hause
Mit den geschnäbelten Schiffen zu zieh'n; und nimmer gedenk' ich,
Hier, so entehrt, dir Güter und reichliche Schätze zu häufen.

Obwohl er nun Solches gesprochen hatte, das eine Mal vor dem ganzen Heer, das andere Mal zu seinen Gefährten, sieht man doch nirgends, weder daß er Zurüstungen getroffen, noch sich angeschickt hätte, die Schiffe in See zu lassen, als wollte er nach Hause absegeln, sondern daß er sich in gar vornehmer Weise wenig darum kümmert, ob er die Wahrheit sage. Deßhalb also, o Hippias, habe ich dich auch gleich Anfangs befragt, weil ich nicht im Reinen darüber bin, welcher von diesen zwei Männern von dem Dichter als der bessere gezeichnet sein solle, und weil ich die Meinung habe, daß beide sehr gut sind und es sehr schwer zu entscheiden ist, welcher von beiden besser sei sowohl hinsichtlich der Lügenhaftigkeit und der Wahrhaftigkeit, als sonstiger Tugend. Denn beide stehen sich auch in dieser Hinsicht sehr nahe.

13. (§. 13) Hipp. Du betrachtest es eben gar nicht recht, o Sokrates. Denn wenn Achilleus hier lügt, sieht man deutlich, daß er nicht aus Hinterlist, sondern unabsichtlich lügt, indem er eben durch das Mißgeschick des Heeres sich genöthigt sah, dazubleiben und Hilfe zu leisten; wenn aber Odysseus, daß er es absichtlich und aus Hinterlist thut.

Sokr. Du betrügst mich, mein liebster Hippias, und ahmest selbst den Odysseus nach.

Hipp. Mit Nichten, o Sokrates. Was willst du aber damit sagen und wozu?

Sokr. Weil du behauptest, Achilleus lüge nicht aus Hinterlist, der doch, wie ihn Homeros gezeichnet hat, so taschenspielerisch und neben seiner Prahlerei so hinterlistig war, daß er es, wie man sieht, sogar dem Odysseus in der Kunst, seine Prahlerei leichthin zu verbergen, so sehr zuvor zu thun versteht, daß er selbst in Gegenwart von diesem es wagte, mit seinen eigenen Worten in Widerspruch zu gerathen, und es dabei doch dem Odysseus zu verbergen wußte. Wenigstens sieht man nicht, daß Odysseus Etwas erwiederte, als ob er bemerkt habe, daß Jener lüge.

Hipp. Was meinst du doch damit für eine Stelle, o Sokrates?

Sokr. Weißt du nicht, daß er nachher einmal im Gespräch zum Odysseus *) sagt, er werde gleich mit Anbruch des Tages absegeln, zum Aias aber sagt, er werde nicht absegeln, vielmehr von ganz anderen Dingen redet?

Hipp. Wo denn?

Sokr. Wo er spricht: **)

Denn nicht werd' ich eher des blutigen Kampfes gedenken,
Ehe des weisen Priamos Sohn, der göttliche Hektor,
Bis an der Myrmidonen Gezelt' und Schiffe gedrungen,
Mordend Argos' Volk, und die Schiffe lodern in Feuer.
Hier bei meinem Gezelt und schwärzlichen Schiffe, vermuth' ich,
Wird selbst Hektor, so eifrig er ist, der Schlacht sich enthalten.

(§. 14.) Du also, o Hippias, solltest wohl wirklich glauben, der Sohn der Thetis und der Zögling des sehr weisen Cheiron ***) sei so vergeßlich gewesen, daß er, der kurz vorher die Prahler mit

*) Il. I. 169 ff.

*) Il. IX. 360 f.
**) Il. IX. 650 ff.
***) Der Kentaur Cheiron, Sohn des Kronos und der Philyra, hauste auf dem Pelion, wo er, erfahren in Heilkunde, Musik, Weissagung, Jagd, Gymnastik, eine Reihe von jungen Heroen — als Jason, Kastor, Polydeukes, Theseus, Nestor, Peleus, Achilleus u. A. m. — erzog.

der äußersten Schmähung überhäuft hatte, selber gleich darauf zum Odysseus gesagt habe, er werde absegeln, zum Aias aber, er werde bleiben, ohne daß er es damit hinterlistig gemeint, und dabei gedacht habe, der Odysseus sei eben ein alter Narr, und er werde es ihm eben hierin, nämlich im Ränkeschmieden und Lügen, schon zuvor thun?

14. Hipp. Nicht doch dünkt es mir so, o Sokrates, sondern eben auch dieses sagte er in seiner geraden Weise, weil er sich eines Anderen beredet hatte, zum Aias anders als zum Odysseus. Odysseus aber, auch wenn er etwas Wahres spricht, das spricht er jedes Mal mit hinterlistiger Absicht, und so oft er lügt, deßgleichen.

Sokr. Besser also ist, wie es scheint, Odysseus als Achilleus.

Hipp. In keinem Fall doch wohl, o Sokrates.

Sokr. Wie so? hat es sich nicht vorhin gezeigt, daß Diejenigen besser sind, welche absichtlich, als Diejenigen, welche unabsichtlich lügen?

Hipp. Nun, wie doch, o Sokrates, sollten Diejenigen, welche absichtlich Unrecht thun und absichtlich Hinterlist hegen und Böses verüben besser sein, als Diejenigen, welche es unabsichtlich thun, welche Anspruch auf große Nachsicht zu haben scheinen, wenn nämlich Einer nicht wissentlich Unrecht gethan oder gelogen oder sonst etwas Böses begangen hat? Auch sind ja die Gesetze gewiß viel härter gegen Diejenigen, welche absichtlich, als gegen Diejenigen, welche unabsichtlich Böses verüben und lügen.

15. (§. 15.) Sokr. Siehst du, o Hippias, daß ich die Wahrheit sage, wenn ich sage, daß ich ganz erpicht bin auf das Befragen der Weisen? Und fast scheint es, als habe ich nur dieses Eine Gute an mir, während das Uebrige, was ich an mir habe, gar wenig werth ist. Denn wie es mit den Dingen beschaffen ist, darüber bin ich sehr in Zweifel, und weiß nicht, wie es damit steht. Ein genügender Beweis hiefür ist mir die Erfahrung, daß, wenn

ich mit Einem von euch zusammenkomme, die ihr der Weisheit halber hoch berühmt seid und denen alle Hellenen als Gewährsmänner ihrer Weisheit zur Seite stehen, ich als ein Nichtswissender dastehe. Denn in Nichts, so zu sagen, bin ich derselben Ansicht mit euch. Und doch, was für einen größeren Beweis von Unwissenheit kann es geben, als wenn man mit weisen Männern verschiedener Meinung ist? Indessen habe ich jenes Eine bewundernswerthe Gute an mir, das mir noch hilft. Denn ich schäme mich nicht zu lernen, sondern forsche und frage, und weiß dem, der mir antwortet, großen Dank und habe noch Niemanden jemals diesen Dank vorenthalten. Denn noch niemals habe ich es abgeleugnet, wenn ich Etwas gelernt habe, so daß ich das Gelernte für meinen eigenen Fund ausgegeben hätte, sondern ich rühme Den, der mich belehrt hat, als einen Weisen, indem ich es offen kund thue, was ich von ihm gelernt habe. Und in der That auch jetzt stimme ich in Dem, was du sagst, dir nicht bei, sondern bin gar sehr verschiedener Meinung. Auch weiß ich wohl, daß dieses nur an mir liegt, weil ich eben so bin, wie ich bin, um nichts Größeres über mich auszusagen.*) Denn mir erscheint, o Hippias, in Allem gerade das Gegentheil von dem, was du sagst, statt zu finden, daß also Diejenigen, welche die Leute beschädigen, Unrecht thun, lügen, betrügen und sich versündigen, wenn sie es absichtlich thun, nicht aber unabsichtlich, besser seien als Diejenigen, welche es unabsichtlich thun. Zuweilen bedünkt mir freilich auch wieder das Gegentheil hievon, und so irre ich unstät in der Sache um, offenbar wegen meines Nichtwissens. Jetzt aber im Augenblicke hat es mich wie ein Fieber überlaufen, und es dünken mir Diejenigen besser zu sein, welche sich absichtlich, als Diejenigen, welche sich

*) Ast: ne quid gravius in me dicam.

unabsichtlich in Etwas versündigen. Ich klage aber als schuldig an meinem jetzigen Leiden unsere bisherigen Reden an, so daß mir nämlich jetzt im Augenblicke Diejenigen als schlimmer erscheinen, welche jenes Alles unabsichtlich, als Diejenigen, welche es absichtlich thun. Du nun sei so gut und laß es dich nicht verdrießen, meine Seele zu heilen. Denn eine weit größere Gutthat ja wirst du mir erzeigen, wenn du meine Seele von Unwissenheit, als wenn du meinen Körper von einer Krankheit befreist. [p. 373.] Zwar nun, wenn du eine lange Rede halten willst, so sage ich dir zum Voraus, daß du mich nicht wohl heilen würdest, — denn ich könnte dir nicht wohl folgen; — wenn du aber, wie vorhin, mir antworten willst, so wirst du mir viel nützen. Ich denke aber, auch du selbst werdest keinen Schaden davon haben. Füglich aber darf ich wohl auch dich aufrufen, o Sohn des Apemantos! Denn du hast mich aufgestiftet, mich mit Hippias in eine Besprechung einzulassen. Jetzt denn, wenn mir Hippias nicht antworten will, bitte du ihn an meiner Stelle.

Eudikos. Nun denn, o Sokrates, ich denke, es werde beim Hippias unserer Bitte gar nicht bedürfen. Denn das, was er vorhin gesagt hat, war ja nicht der Art, sondern, daß er sich der Frage keines Menschen entziehen wolle. Nicht wahr, o Hippias, war es nicht das, was du gesagt hast?

Hipp. Ich wohl. Aber Sokrates bringt immer Alles in Verwirrung bei der Besprechung, und sieht wie Einer aus, der es boshaft meint.

Sokr. O bester Hippias, gewiß nicht absichtlich thue ich das, — denn da wäre ich ja ein weiser und gewaltiger Mann nach deiner Erklärung, — sondern unabsichtlich, und so habe Nachsicht mit mir! Denn du behauptest ja hinwiederum, mit Dem, der unabsichtlich boshaft ist, müsse man Nachsicht haben.

Eudikos. Und mache es ja nicht anders, o Hippias, sondern sowohl unseretwegen als auch wegen deiner vorhin gegebenen Zusagen antworte auf das, was dich Sokrates etwa fragt!

Hipp. Nun, so will ich denn antworten, da ja du mich bittest. So frage denn, was du willst!

16. (§. 16.) Sokr. In der That hege ich den lebhaften Wunsch, mein Hippias, den eben besprochenenen Satz gründlich in Untersuchung zu ziehen, wer von beiden wohl besser ist, Diejenigen, welche absichtlich oder Diejenigen, welche unabsichtlich sündigen. Ich meine nun, auf die regelrechteste Art die Untersuchung folgendermaßen anzutreten. So antworte denn: Du bezeichnest einen gewissen Läufer als einen guten?*)

Hipp Ich, freilich.

Sokr. Und als einen schlechten?

*) Was für einen Zweck die Unterscheidung zwischen *ποιεῖν* und *ἐργάζεσθαι*, oder wie nachher *πράττειν*, hier haben soll, ist nicht recht ersichtlich. Man verweist auf Plat. Charmid. p. 163, 13. §. 23 ff., wo *ποιεῖν* den Begriff der indifferenten handwerkartigen Verrichtung, *ἐργ.* und *πράττ.* den des sittlichen Thuns und Wirkens hat. Sollte wohl Sokrates die Absicht haben, indem er durch diese Unterscheidung den Hippias auch jene indifferenten Verrichtungen gleichsam als sittliche Thätigkeiten bezeichnen läßt, sich die ethische Folgerung, um die es ihm zu thun ist, vorzubereiten? Indessen ist die Stelle im Charmides nicht ganz parallel, indem zwischen *ποιεῖν* und *ἐργάζ.* in unserer Stelle kein eigentlicher Gegensatz besteht, sondern *ἐργάζ.* vielmehr als der engere Begriff erscheint, der mit dem *ποιεῖν* zugleich gesetzt wird in den Worten des Sokrates: *εἰ δὲ ποιεῖν, οὐ καὶ ἐργάζεσθαί τι.* Oder will Sokrates durch diese gehaltlose Einführung jener sophistischen, vielleicht dem Prodikos (vgl. Charm. §. 24) angehörenden Unterscheidung diese selbst einfach als gehaltlos persifliren?

Hipp. Ja.

Sokr. Nicht wahr, ein guter ist Derjenige, welcher gut, ein schlechter Derjenige, welcher schlecht läuft?

Hipp. Ja.

Sokr. Nicht wahr der, welcher langsam läuft, läuft schlecht, der aber, welcher schnell läuft, gut?

Hipp. Ja.

Sokr. Beim Laufe also und im Laufen ist Schnelligkeit etwas Gutes, Langsamkeit aber etwas Schlechtes.

Hipp. Nun, wie sollte es anders?

Sokr. Welcher von beiden ist nun ein besserer Läufer, der, welcher absichtlich, oder der, welcher unabsichtlich langsam läuft?

Hipp. Der welcher absichtlich.

Sokr. Ist nun nicht das Laufen ein Etwas-Thun?

Hipp. Ein Thun freilich.

Sokr. Wenn aber ein Thun, nicht auch ein Etwas Bewirken?

Hipp. Ja.

Sokr. Also der schlecht Laufende bewirkt eben damit Schlechtes und Schimpfliches im Laufe.

Hipp. Schlechtes; wie sollte er nicht?

Sokr. Schlecht aber läuft der langsam Laufende.

Hipp. Ja.

Sokr. Der gute Läufer also bewirkt dieses Schlechte und Schimpfliche absichtlich, der schlechte aber unabsichtlich.

Hipp. Freilich, wie es scheint.

Sokr. Im Laufe also ist Derjenige schlimmer, welcher Schlechtes unabsichtlich, als Derjenige, welcher es absichtlich bewirkt.

Hipp. Im Laufe freilich.

[p. 374.] Sokr. Wie aber im Ringkampf? Welcher von beiden ist der bessere Ringer, derjenige, welcher absichtlich, oder derjenige, welcher unabsichtlich fällt?

Hipp. Derjenige, welcher absichtlich, scheint es.

Sokr. Ist aber im Ringkampf das Fallen schlimmer und schimpflicher, oder das Niederwerfen?

Hipp. Das Fallen.

Sokr. Auch im Ringkampf also ist derjenige der bessere Ringer, welcher das Schlimme und Schimpfliche absichtlich, als derjenige, welcher es unabsichtlich bewirkt.

Hipp. Es scheint.

Sokr. Und wie weiter bei jedweder sonstigen Kraftäußerung des Körpers? Vermag nicht der dem Körper nach Bessere beides zu bewirken, sowohl das Starke als das Schwache, sowohl

Hipp. Wie es scheint, verhält es sich so auch in Bezug auf das Schimpfliche als das Rühmliche, so daß der dem Körper nach Bessere, wenn er in Bezug auf den Körper Schlimmes bewirkt, es absichtlich, der Schlimmere aber es unabsichtlich vollbringt.
die Stärke.

Sokr. Wie aber in Bezug auf den äußeren Anstand, Hippias? Ist es nicht Sache des besseren Körpers, die schimpflichen und schlimmen Stellungen absichtlich, des schlimmeren aber, sie unabsichtlich anzunehmen? Oder wie dünkt es dir?

Hipp. Ebenso.

Sokr. Auch die absichtliche Unanständigkeit ist also Folge einer Trefflichkeit, die unabsichtliche aber von schlimmer Beschaffenheit des Körpers.

Hipp. Sichtbar.

Sokr. Was meinst du ferner von der Stimme? Welche

von beiden, behauptest du, sei besser, diejenige, welche absichtlich, oder diejenige, welche unabsichtlich falsch singt?

Hipp. Die, welche es absichtlich thut.

Sokr. Unbrauchbarer aber sei die, welche es unabsichtlich hut?

Hipp. Ja.

Sokr. Was aber würdest du wohl lieber wünschen zu besitzen, das Gute oder das Böse?

Hipp. Das Gute.

Sokr. Was von beiden also würdest du lieber zu besitzen wünschen, Füße, welche absichtlich, oder solche, welche unabsichtlich hinken?*)

Hipp. Solche die absichtlich.

Sokr. Das Hinken aber, ist es nicht eine fehlerhafte und mißgestaltete Beschaffenheit der Füße?

Hipp. Ja.

Sokr. Und weiter? Beweist nicht Blödsichtigkeit eine fehlerhafte Beschaffenheit der Augen?

Hipp. Ja.

Sokr. Welcherlei Augen nun würdest du wohl lieber besitzen, und mit welcherlei lieber zu thun haben wollen, mit solchen,

*) Auch die hier herrschende Begriffsverwirrung entwickelt Aristoteles einfach auf folgende Weise (vgl. den Anfang der Stelle c. 8.): „Eben so irrig ist der Satz, der absichtlich Schlechte sei der Bessere. Diesen falschen Satz gewinnt er durch Induktion: derjenige ist besser, welcher absichtlich, als der, welcher unabsichtlich hinkt, wobei er unter Hinken nur das Nachahmen (des Hinkens) versteht, wie denn allerdings, wenn er absichtlich lahm wäre, er wohl ebenso, wie es beim Sittlichen ist, schlechter wäre." Metaph. V. 29.

mit denen Einer absichtlich, oder solchen, mit denen er unabsichtlich blöde sieht und daneben schaut?

Hipp. Mit solchen, womit er es absichtlich thut.

Sokr. Besser also ist deiner Ueberzeugung nach von dem, was dein ist, das, was das Fehlerhafte absichtlich, als das, was dasselbe unabsichtlich bewirkt?

Hipp. Wenigstens in solchen Fällen.

Sokr. Gilt also nicht von Allem der Art, als Ohren, Nase, Mund und allen Sinneswerkzeugen, der Eine Satz, daß diejenigen, welche Schlechtes unabsichtlich bewirken, nicht besitzenswerth sind, sofern sie fehlerhaft sind, diejenigen aber, welche absichtlich, besitzenswerth, sofern sie gut sind.

Hipp. Freilich dünkt es mir so.

17. Sokr. Und weiter? Welcher Geräthschaften Handhabung ist besser, derjenigen, mit denen Einer absichtlich, oder derjenigen, mit denen er unabsichtlich Schlechtes bewirkt? Ist z. B. ein Steuerruder besser, womit man unabsichtlich, oder ein solches, womit man absichtlich schlecht steuert?

Hipp. Das, womit man absichtlich.

Sokr. Ist es nicht mit Bogen und Leier und Flöten und allem Anderen dergleichen ebenso?

Hipp. Ganz richtig.

(§. 17.) Sokr. Und weiter! Ist es besser ein Pferd*) zu besitzen, dessen Seele so beschaffen ist, daß man absichtlich, oder so, daß man unabsichtlich schlecht reitet?

Hipp. So, daß man absichtlich.

Sokr. Das ist also besser.

Hipp. Ja.

*) wörtlich: eine Pferdeseele zu besitzen, bei der man u. s. w.

Sokr. Mit der besseren Pferdeseele würde also wohl Einer die fehlerhaften Werke einer solchen Seele absichtlich, mit der andern *) aber die der fehlerhaften unabsichtlich thun?

Hipp. Allerdings.

Sokr. Ist es nicht ebenso auch mit einem Hunde und allen anderen Thieren der Fall?

Hipp. Ja.

Sokr. Aber nun weiter? Ist es besser eine Bogenschützenseele zu besitzen, welche absichtlich, oder eine, welche unabsichtlich das Ziel nicht trifft?

Hipp. Eine, welche absichtlich.

Sokr. Ist nicht also diese besser zum Bogenschießen?

Hipp. Ja.

Sokr. Also ist auch eine Seele fehlerhafter, die es unabsichtlich, als eine, die es absichtlich nicht trifft.

Hipp. Beim Bogenschießen freilich.

Sokr. Wie aber bei der Heilkunst? Ist nicht diejenige die heilkundigere, welche an den Körpern absichtlich Schlechtes bewirkt?

Hipp. Ja.

Sokr. Besser also ist diese in jener Kunst, als die nicht heilkundige?**)

*) Die gewöhnliche Lesart ist τὰ δὲ τῆς πονηρίας, „die der Fehlerhaftigkeit aber unabsichtlich," was wider den Sinn wäre. Aber auch die Bekker'sche Lesart τῇ δὲ τῆς πονηρᾶς leidet daran, daß das τῆς πονηρᾶς sc. τὰ eigentlich ein lästiger Pleonasmus ist.

**) τῆς μὴ ἰατρικῆς, d. h. als diejenige, der das Wissen und die Kunde fehlt, um absichtlich Schlechtes zu bewirken. Schleierm. und Stallb. will ἰατρικῆς streichen, und zu τῆς μή dann suppliren ἑκούσης κακὰ ἐργαζομένης, „als die nicht absichtlich Schlechtes bewirkende," was nicht nöthig ist, obgleich allerdings der Ausdruck nicht correct ist. Aber ein Abschreiber hätte gewiß ἑκούσης, nicht ἰατρικῆς, gesetzt.

Hipp. Ja besser.

Sokr. Und weiter? Eine Seele, welche für das Citherspiel und Flötenblasen, wie für alles sonst, was sich auf die Künste und die Wissenschaften bezieht, die größere Fähigkeit besitzt, wird nicht die darin bessere absichtlich das Schlechte und das Schimpfliche bewirken und fehl greifen, die fehlerhaftere aber unabsichtlich?

Hipp. Sichtbar.

Sokr. Nun aber von den Sclaven würden wir doch wohl sicher die mit solchen Seelen lieber zu besitzen wünschen, welche absichtlich, als die mit solchen, welche unabsichtlich fehlen und boshaft handeln, sofern jene besser sind hiezu.

Hipp. Ja.

Sokr. Und weiter? unsere eigene Seele, — sollten wir nicht eine möglichst gute besitzen wollen?

Hipp. Ja.

Sokr. Wird sie nun nicht besser sein, wenn sie absichtlich, als wenn sie unabsichtlich boshaft ist und sich verfehlt?

Hipp. Das wäre denn doch arg, o Sokrates, wenn Diejenigen besser sein sollten, welche absichtlich, als Diejenigen, welche unabsichtlich Unrecht thun?

Sokr. Nun aber, nach dem Gesagten, scheint es doch offenbar so.

Hipp. Mir nun doch nicht.

18. (§. 18.) Sokr. Ich meinte doch, o Hippias, es sei auch dir so erschienen. — Antworte aber noch einmal! Ist nicht die Gerechtigkeit entweder ein Vermögen oder ein Wissen, oder

Beides? Oder ist es nicht nothwendig, daß die Gerechtigkeit Eines von diesen sei?

Hipp. Ja.

Sokr. Ist nun nicht, wenn die Gerechtigkeit ein Vermögen der Seele ist, die vermögendere Seele auch die gerechtere? Denn als besser hiezu ist uns ja sicher, mein Bester, die so beschaffene erschienen.

Hipp. So ist sie erschienen.

Sokr. Wie aber, wenn ein Wissen? Ist dann nicht die weisere die gerechtere, die unwissendere aber die ungerechtere?

Hipp. Ja.

Sokr. Wie aber, wenn Beides? Ist dann nicht diejenige, welche Beides, Wissen und Vermögen, hat, die gerechtere, die unwissendere *) aber die ungerechtere? **)

*) Dieser Ausdruck ist nachläßig und unrichtig gehalten. Es sollte offenbar heißen: die weisere Seele ist *βελτίων εἰς τὴν δικαιοσύνην τε καὶ εἰς τὸ ἀδικεῖν, ἡ δὲ ἀμαθεστέρα πονηροτέρα*, „besser zur Gerechtigkeit wie zur Ungerechtigkeit, die unwissendere aber fehlerhafter." Die Begriffe von *ἀδικεῖν, ἄδικα* sind so positiv gefaßt, daß die wissende Seele besser darin sein muß, als die unwissende. Man müßte *ἀδικωτέρα* wenigstens nehmen als „weniger positiv gerecht," wobei der Ausdruck jedenfalls nachläßig ist.

**) Man will hier ergänzen *καὶ ἀσθενεστέρα* oder *ἀδυνατωτέρα*, „die unwissendere und unvermögendere," oder wie Stallb. ändern *ἡ δὲ μὴ* „diejenige, welche Beides nicht hat." Allein der Sinn ist wohl der: Wenn aber die Gerechtigkeit beides, Wissen und Vermögen, ist, so ist wieder diejenige Seele, die Eines von diesen Beiden, und zwar das Wissen, nicht besitzt, weniger gerecht. Die beiden weiteren Fälle von Seelen, die entweder zwar Wissen, aber kein Vermögen, oder weder Wissen noch Vermögen besitzen, werden nicht ausdrücklich gesetzt, vielleicht weil sie bereits von selbst entschieden sind, oder weil es dem Verfasser mehr nur darum zu thun ist, zu zeigen, was aus dem Mangel an Wissen in Betreff der Gerechtigkeit folgt, oder auch weil ihm vielleicht der Fall, daß Einer das Wissen der Tugend ohne die Kraft dazu besitze, gar nicht denkbar scheint.

Hipp. Sichtlich scheint es so.

Sokr. Ist also nicht jene vermögendere und weisere Seele sichtlich als diejenige erschienen, welche die bessere ist und welche mehr vermag Beides zu thun, sowohl das Rühmliche als das Schimpfliche in jeder Werkthätigkeit?

[p. 376.] Hipp. Ja.

Sokr. Wenn sie also das Schimpfliche bewirkt, bewirkt sie es absichtlich kraft ihres Vermögens und ihrer Kenntniß. Diese aber gehören offenbar, sei es beide oder das Eine von beiden, zur Gerechtigkeit.

Hipp. Es scheint so.

Sokr. Und Unrecht thun ist so viel als Schlechtes, nicht Unrecht thun so viel als Rühmliches thun.

Hipp. Ja.

Sokr. Wird also nicht die vermögendere und bessere Seele, wenn sie anders Unrecht thut, absichtlich, die fehlerhafte aber unabsichtlich Unrecht thun?

Hipp. Sichtbar.

Sokr. Und ist nun nicht Derjenige ein guter Mann, welcher die gute, ein schlechter Derjenige, welcher die schlechte Seele hat?

Hipp. Ja.

Sokr. Eines guten Mannes Sache also ist es, absichtlich Unrecht zu thun, eines Schlechten aber unabsichtlich, wenn anders der gute eine gute Seele hat.

Hipp. Die hat er aber allerdings.

Sokr. Derjenige alſo, welcher abſichtlich fehlt und Schimpfliches und Unrechtes thut, o Hippias, wenn es anders einen Solchen gibt, würde wohl kein Anderer ſein, als der Gute.

Hipp. Das kann ich dir unmöglich einräumen, mein Sokrates.

Sokr. Freilich ich nicht einmal mir ſelbſt, o Hippias. Aber als nothwendig erſcheint es uns jetzt ſo nach unſerer Unterredung. Indeſſen, wie ich ja ſchon vorhin geſagt habe, über dieſe Gegenſtände irre ich bald nach dieſer bald nach jener Seite hin unſtät herum, und niemals bleibe ich mir in meiner Meinung gleich. Und zwar, daß ich und ein anderer gemeiner Mann ſo unſtät herumirre, iſt kein Wunder. Wenn aber auch ihr, die Weiſen, ſo herumirret, ſo iſt das für uns erſt arg genug, wenn wir nicht einmal bei euch angelangt, unſerer Irrſal los werden können.

Euthyphron,

überſetzt

von

L. Georgii,
Dekan in Tübingen.

Einleitung.

Die Beſchuldigungen, welche Aſt*) gegen dieſe Schrift erhebt, und auf welche hin er ihre Aechtheit verwirft, ſtehen ganz auf hohlem Boden. Kalt, indifferent, des Sokrates unwürdig könnte man die Sprache und Schreibart derſelben höchſtens dann nennen, wenn ſie wirklich den Anſpruch machte, zur Vertheidigung des Sokrates in der Zeit ſeines Proceſſes ſelbſt geſchrieben zu ſein. Für dieſen Zweck, und in dieſer Zeit geſchrieben, wäre ſie wirklich ein ungeſchicktes Produkt. Gewiß wäre, ſo unmittelbar in den Zuſammenhang der ernſten Ereigniſſe, die ſie berührt, gerückt, wie Schleiermacher**) und Andere beſtimmen, welche ihre Abfaſſung in den Zeitraum zwiſchen der Erhebung der Klage und ihrer gerichtlichen

*) Plat. Leb. u. Schr. S. 469 ff.
**) Plat. W. W. I, 2. S. 51 ff. Steinhart Einl. z. Müllers Ueberſ. II. S. 199. Stallbaum Vol. VI. Sect. II. p. 143, auch Socher Plat. Schr. S. 63.

Verhandlung setzen, die Zeichnung der Situation reicher und bewegter, wenn auch vielleicht in der Form weniger kunstvoll berechnet, ausgefallen. Gewiß hätte Platon den Zweck der Vertheidigung nicht so gar nur indirect neben her gehen lassen, wenn dieser Zweck Hauptzweck gewesen wäre; er hätte gewiß manches Günstige, wie z. B. die Bestimmung des Frommen als eines Theils des Gerechten, stärker, manches Bedenkliche, wie die Polemik des Sokrates gegen die Volksreligion, mit welcher nach Susemihls*) richtigem Ausdruck das juristische Fundament der Anklage geradezu zugestanden war, weniger premirt, als Dieses hier geschieht. Man vergleiche nur, wie schonend und klug Platon den letzten Punkt in der Apologie berührt. Mit der Annahme der durch die dringenden Umstände gebotenen Eilfertigkeit der Abfassung aber**) ließe sich ein solcher Fehler um so weniger entschuldigen, je ernster die möglichen faktischen Folgen waren, die derselbe nach sich ziehen konnte.

Wenn daher gleich Nichts natürlicher ist, als daß Platon eine Untersuchung über das Wesen der Frömmigkeit mit der Person und dem Schicksal des Sokrates in unmittelbare Verbindung brachte, so geht die Behauptung doch zu weit, daß die apologetische Absicht die ursprünglich ethisch dialektische verschlungen habe.***) Und gerade in der ungesuchten Weise, in der Platon diese Beziehung in das Gespräch hereinflicht, ohne die Einheit des Hauptzwecks zu stören, und in welcher er die Vertheidigung des Sokrates nicht etwa in den Vordergrund stellt, desto mehr aber als sich von selbst ergebende Wirkung für den achtsamen Leser mitbeabsichtigt, scheint sich uns eine deutliche Spur der besonders in dieser

*) Genet. Entw. d. plat. Schr. S. 126.
**) Die Ast mit Recht nicht anerkennt.
***) Schleierm. S. 53.

Formseite seiner Erzeugnisse sich zeigenden, von Ast mit Unrecht vermißten, platonischen Genialität*) darzubieten. Hatte Meletos seine Klage darauf gegründet, daß Sokrates die gangbaren Vorstellungen der Volksreligion mißachte, so mußte der Leser wohl schon aus dem Umstand eine dem Sokrates günstige Folgerung ziehen, daß in der Person des Euthyphron hier ein ebenso entschiedener Vertheidiger dieser Vorstellungen, dessen Name noch eine gewisse öffentliche Autorität für sich in Anspruch nahm, als Freund des Sokrates auftritt, durch die Bewunderung, die er ihm zollt, gleichsam für ihn gutspricht, ja die gerichtliche Verfolgung desselben geradezu einen Angriff auf den heiligen Herd des Staats nennt.**) Aber es ist dem Leser überlassen, diese Folgerung zu ziehen. Ebenso wenn das Gespräch die religiöse Polemik des Sokrates in ihr richtiges Licht zu stellen, zu zeigen sucht, wie er nur gegen Sagen und Vorstellungen sich ausspricht,***) welche dem ethischen Begriff des Göttlichen zuwiderlaufen, und wie er auch Dieses nur mit großer Behutsamkeit und Zurückhaltung thut; ferner wenn es die positiven Bestimmungen, welche Sokrates selbst giebt, nicht nur in ihrer ebenso gesetzlichen als rein sittlichen Haltung †) hinstellt, sondern sie gleichfalls nur in ganz unmaßgeblicher Fassung, ohne alle neuernde Prätension, mehr nur skeptisch anstreift, als dogmatisch entwickelt; wenn es in der geistesträgen Uebersättigung ††) des Euthyphron auf eine dem Sokrates verderblich gewordene Hauptseite des athenischen Volkscharakters ein Schlaglicht fallen läßt: so handelt es sich bei

*) A. a. O. S. 421.
**) Vgl. §. 2.
***) Vgl. §. 6 u. 8. εἴπερ τι διαφέρονται.
†) Vgl. §. 13 ff.
††) Vgl. §. 13. τρυφᾶν u. 17.

diesen Momenten um eine apologetische Wirkung, die, selbst nur angedeutet, nicht ausgesprochen, in der Zeit des Processes den Richtern des Sokrates, diesen Heliasten, nicht wohl zuzumuthen war, ja ebenso gewiß verfehlt werden mußte, als sie in späterer Zeit für das folgernde Urtheil eines überlegenden Lesers sich von selbst als ungesuchte Anwendung ergab.

Spricht sich in dieser Art, mit dem eigentlichen Gegenstand der Untersuchung ein apologetisches Interesse zu combiniren, nur dieselbe Meisterschaft Platon's in der Form aus, die er in seinen größten Werken durch die ebenso kunstvolle Verbindung des dramatischen Elements mit seinen streng philosophischen Problemen bewährt, so zeigt sich noch eine weitere, nicht geringer anzuschlagende Probe davon in der Art, wie er auch die Reinigung des Sokrates gegen den zweiten Hauptpunkt der Klage des Meletos, daß er die Jugend verderbe und sie besonders gegen die Aeltern aufwiegle, in der Anlage seines Gesprächs mit in den Kreis jener Wirkungen desselben hereinzieht. Indem die Schrift gerade den rechtgläubigen Euthyphron als Ankläger seines eigenen Vaters einführt und ihn eben dieses Thun als ersten Beleg für den Begriff des Frommen bezeichnen läßt, wird diese Seite der Klage gegen Sokrates nicht nur ganz ungesucht mithereingenommen, sondern sofern Euthyphron hiermit das Recht und die Verpflichtung zu seiner Klage aus den ihm eigenen religiösen Motiven*) ableitet, während Sokrates ihm gerade den religiösen Charakter seines Vorhabens bezweifelnd**) gegenüber steht, so ist damit die doppelte Wirkung angelegt, einerseits den gegen Sokrates erhobenen Bezicht der Aufstiftung der Jugend gegen die Alten durch sein eigenes Verhalten Lügen zu strafen, andererseits zu zeigen, wie gerade die von Meletos vertretene Volksreligion nicht nur derjenigen sittlichen Grundlage entbehrt, welche die kindliche Pietät voraussetzt, sondern sogar in den Mythen von Zeus, Kronos und Uranos positive Motive enthält, diese Pietät zu verleugnen, während derselbe Euthyphron gleichwohl die Wohlfahrt auch der Familie als einen Hauptzweck der Religion anerkennt.*) Aber auch diese Wirkung ist nur als eine auf das folgernde Urtheil des Lesers berechnete angelegt, sie ist nicht ausgesprochen, und bei den Heliasten hätte das letzte Argument in der Zeit des sokratischen Processes selbst gewiß nur das Gegentheil bezweckt.

*) Vgl. §. 6. 9.
**) Vgl. §. 10.

Erscheint uns diese Schrift sonach schon in formeller Hinsicht als eine Platon's ganz würdige Arbeit, so wird sie von Ast und Schleiermacher auch was ihren Inhalt betrifft, in der That unterschätzt, wenn sie in derselben nur eine leere skeptische Behandlung des Gegenstandes finden, die aller positiven Ergebnisse und auslegenden Winke entbehre. Mag immerhin die Ansicht Susemihls,**) daß jedes Werk Platon's für sich sein vollständiges System, nur seinem jedesmaligen Entwicklungsstandpunkt entsprechend und mit specieller Rücksicht auf den besonderen Gegenstand, in sich schließe, doch wohl zu weit greifen, legt er gleich auf die Stelle, in der Platon nur ganz flüchtig die Ideenlehre anstreift, gar zu viel Nachdruck, wenn er in ihr den Punkt findet, auf welchem Platon aus der gegenseitigen Beziehung der Begriffe selbst bereits deren Hypostasirung zu Ideen, deren Uebergang vom subjectiven Begriff, εἶδος, in die objective Grundgestalt, ἰδέα, gewinne, ja sich zur Aufgabe erhebe, eine Metaphysik oder

*) Vgl. §. 16.
**) A. a. O. S. 125.

Dialektik als Grundwissenschaft der Ethik zu begründen;*) geht dieses Systematisiren der platonischen Schriften, wornach z. B. Platon die Consequenz noch absichtlich zurückhalte, daß die Ideen Urbilder der göttlichen wie der menschlichen Thätigkeit seien, weil er die Ideenlehre zuvor genauer begründen wollte, doch gar zu sehr in die von Hermann gründlich bekämpfte Schleiermacher'sche Auffassung des platonischen Schriftenthums zurück: so ist dagegen die Bemerkung ebenso richtig als fruchtbar, daß die Kreisbewegung in den aufgestellten Definitionen des Frommen nur für den Euthyphron sich resultatlos und skeptisch verlaufe,**) für den aufmerksamen Leser aber der Weg sei, auf welchem Sokrates die verschiedenen Begriffsbestimmungen von ihren unreinen Bestandtheilen zu läutern, das Wesen des Frommen dem Standpunkt der niederen Lebensklugheit, des niedrigen Eigennutzes zu entrücken sucht, welcher der gemeinen Frömmigkeit zu Grunde liegt. Wenn daher dieses Gespräch unleugbar schon in der subsidiär angewendeten logischen Operation, darin daß für eine richtige Definition nicht bloß Anführung eines empirischen Belegs, sondern Aufstellung eines allgemeinen Begriffs,***) ferner die Unterscheidung zwischen immanenten und transitorischen Bestimmungen eines Gegenstandes, zwischen Substanz und Accidenz, Grund und Folge,†) gefordert wird, einen nicht zu übersehenden positiven Gehalt hat, so tritt derselbe in den von Sokrates aufgestellten und gereinigten Definitionen des Frommen noch entschieden in der Art hervor, wie diese zusammen die beiden Momente des platonischen Begriffs selbst bilden.

*) A. a. O. S. 122. 124.
**) Vgl. a. a. O. S. 117.
***) Vgl. §. 7.
†) Vgl. §. 12.

Man hat bei Auffassung dieser Begriffsbestimmungen*) nicht zu übersehen, daß sie nicht eigentlich verschiedene Definitionen sind, sondern daß die gegebene Bestimmung jedes Mal nach zwei Momenten auseinander geht, daß sofort die gleichartigen Hälften zusammenzunehmen sind und endlich beide Gruppen sich als gegenseitige Ergänzungen verhalten. Als oberster Gesichtspunkt wird die Bestimmung der Frömmigkeit als Theil des Gerechten festgestellt. Sofort wird nun dieser Begriff nach der einen Seite, dem Moment der statutarischen, äußeren Uebung, dahin bestimmt, daß die Frömmigkeit in dem den Göttern schuldigen Dienst, und zwar sofort genauer erläutert, in einem ihnen wohlgefälligen Thun und Reden durch Opfer und Gebete bestehe. Es liegt nahe, sich hier daran zu erinnern, wie Sokrates sonst**) nicht nur das Gerechte als das Gesetzliche, sondern auch die Frömmigkeit ausdrücklich als die Verehrung der Götter nach den Gesetzen des Staats bestimmte, eine Seite, die das Gespräch unmöglich übergehen konnte. Diesem Moment der äußeren statutarischen Uebung tritt aber nun läuternd und reinigend die innerliche ethische Seite der Frömmigkeit gegenüber, scheinbar als Gegensatz, in Wahrheit als Ergänzung. Und zwar verfährt hier Sokrates zunächst negativ, indem er die anthropomorphistische, selbstsüchtige Form jener Bestimmung abweist, als ob durch jenen Dienst den Göttern Etwas genützt, oder durch Opfer und Gebete ihnen Etwas gegeben werden könnte, sodann aber positivden Zweck der Frömmigkeit dahin bestimmt, daß jener Dienst für die Götter das Mittel sei, dem Menschen ein herrliches Gut zu bewirken, die Kunst des Opferns und Betens aber die Wissenschaft von den Göttern zu erbitten und ihnen zu widmen, richtig verstanden darin

*) Vgl. §. 13 ff.
**) Xen. Memor. IV. 3, 16. 4, 12.

beſtehe, das ihnen wahrhaft Wohlgefällige von ihnen zu bitten und ihnen zu widmen. Was nun dieſes Gut ſei, wird nicht weiter ausgeführt, iſt aber ſicher nur die Tugend, die ſittliche Lebensbildung; und die Frömmigkeit, welche daſſelbe vermittelt, und wodurch, wie es auch wohl ausgedrückt wird, der Menſch ein Mitarbeiter der Götter für ihren höchſten Zweck wird, iſt hierin noch in höherem Sinn ein Theil des Gerechten.

So ſcheint uns der platoniſche Charakter dieſer Schrift durch innere Gründe in keiner Weiſe gefährdet. Und wenn Aſt*) noch auf die Stelle in der Politeia aufmerkſam macht, wo Sokrates die die kindliche Pietät verletzenden Göttersagen beſpricht, und es für das größte Unrecht erklärt, den Vater für begangenes Unrecht zur Strafe zu ziehen,**) ſo iſt noch gar nicht ausgemacht, daß dieſe Stelle einem platoniſchen Nachahmer als Thema für unſer Geſpräch ſich dargeboten habe, da ſie ja ebenſo gut eine Beziehung Platon's auf unſere Schrift ſein kann.

Vielleicht aber läßt ſich aus dieſer Reminiscenz an den Euthyphron, was jene Stelle doch wohl iſt, ſchließen, daß die Abfaſſung des letzteren der des zweiten Buchs des Staats nicht allzu ferne zu rücken ſei. Legt man aber auch darauf keinen Werth, ſo läßt ſich doch mit Suſemihl mit mehr Grund aus der Beſtimmung des Frommen als eines Theils des Gerechten ſo Viel folgern, daß der Euthyphron nicht wohl vor dem Gorgias geſchrieben ſei, in welchem die Frömmigkeit noch als fünfte Cardinaltugend neben der Gerechtigkeit ſteht.***) Iſt endlich die Annahme Hermanns,†)

*) A. a. O. S. 472.
**) Plat. Rep. II. p. 378.
***) Vgl. Suſemihl a. a. O. S. 123.
†) Geſch. u. Syſt. d. plat. Philoſ. I. S. 481 u. 642. Anm. 412. vgl. Euthyphr. §. 3.

daß der Euthyphron wohl ſogar eine Andeutung über den Ausgang des ſokratiſchen Proceſſes enthalte, auch nicht ſchlechthin zu verwerfen, ſo entbehrt, die obigen Gründe hinzugenommen, immerhin die Annahme, er ſei in der Zeit zwiſchen der Anklage und ihrer gerichtlichen Verhandlung geſchrieben zu apologetiſchem Zweck ſeinen Richtern gegenüber, aller Wahrſcheinlichkeit. Enthält ferner der Euthyphron, wie Suſemihl richtig bemerkt, in ſeiner Art die Volksreligion zu beſprechen unleugbar einen Anlauf Platon's, über das ſokratiſche Verhalten gegen dieſelbe hinauszugehen,*) ſo verweist auch dieſes Moment wohl auf eine ſpätere Zeit; in der Zeit des Proceſſes ſelbſt war dieſer Schritt ſo gut als unmöglich. Die Abfaſſung iſt alſo wahrſcheinlich nach dem Tode des Sokrates zu ſetzen, und Suſemihl vermuthet, daß er, wie der Gorgias, noch in Athen geſchrieben worden ſei, ehe Platon nach Megara überſiedelte.

*) A. a. O. S. 123. 124.

Inhalt.

Sokrates, mit Euthyphron vor der Königshalle zusammentreffend, wo die Processe in Religionssachen und wegen Mords instruirt werden, erzählt, daß er von Meletos wegen Verführung der Jugend und Religionsneuerung angeklagt sei, während Euthyphron in der Absicht dahin kommt, seinen Vater wegen Tödtung eines seiner Tagelöhner (der einen Sklaven im Rausche erschlagen hatte) beim Archon Basileus in Anklagestand zu setzen (§. 1—4). Auf die Frage des Sokrates, ob er nicht fürchte, damit eine unfromme Handlung zu begehen, antwortet Euthyphron, daß er über das Wesen des Frommen und Unfrommen ganz gut unterrichtet sei, worauf Sokrates sein Schüler werden will, um dadurch die Anklage des Meletos entweder zu widerlegen, oder aber von sich ab auf Euthyphron zu lenken, der frisch darauf eingehen zu wollen erklärt. (§. 4. 5.)

Hieran knüpft Sokrates das Hauptthema des Gespräches: was fromm und unfromm sei? Euthyphron antwortet zunächst, fromm sei was er jetzt vorhabe, den, der Böses gethan habe, auch wenn es der eigene Vater wäre, gerichtlich belangen, wofür er sich auf Zeus und dessen Vater beruft, die ihre eigenen Väter gestraft haben (§. 5. 6.). Dem die Wahrheit dieser Mythen bezweifelnden Sokrates erwiedert Euthyphron mit der Versicherung seines Glaubens daran. (§. 6.)

Hierauf verlangt Sokrates von Euthyphron statt der von ihm gegebenen Beispiele des Frommen eine Begriffsbestimmung desselben, worauf dieser sagt: fromm sei das den Göttern Gefällige, unfromm das ihnen nicht Gefällige. (§. 7.)

Hiegegen weist nun Sokrates nach, daß, wenn wirklich zwischen Göttern Streit und Uneinigkeit sei, was wohl nur über ethische Gegenstände sein könne, dann auch Eines und dasselbe Gott gefällig und Gott mißfällig, also sowohl fromm als unfromm sei, hieraus also sich keine Lösung der Frage ergebe (§. 8. 9.).

Indem nun Euthyphron erwiedert, darüber aber seien auch alle Götter einig, daß wer ungerecht tödte, zur Strafe gezogen werden müsse, zeigt Sokrates, ihre Uneinigkeit betreffe nicht die Frage über die Strafbarkeit einer Handlung, sondern die über die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit derselben, wo es denn sehr fraglich sei, ob das Verfahren, das den Tod eines Tagelöhners, der ein Mörder gewesen, nach sich zog, ungerecht und die Klage des Sohnes gegen den Vater darüber gerecht sei. (§. 9. 10.) Doch, meint Sokrates, für die Begriffsbestimmung des Frommen trage dieses Nichts aus. Er schlägt daher eine neue Definition vor, das Fromme sei was alle Götter lieben, das Unfromme, was alle hassen, und Euthyphron nimmt sie an. (§. 10. 11.)

Hierauf aber zeigt Sokrates, daß das Merkmal gottgeliebt dem Frommen nur als Accidens zukomme, das Wesen des Frommen selbst also durch diese Definition nicht ausgedrückt werde. Beide Begriffe seien verschiedene, weil die Bedingung des Geliebtwerdens bei ihnen nicht dieselbe sei. (§. 12. 13.)

Da sich Euthyphron darüber beklagt, daß keine seiner Definitionen Stand halte und ermüdet scheint, führt nun Sokrates die Besprechung selbst weiter, indem er die Bestimmung aufstellt, daß alles Fromme gerecht, das Fromme ein Theil des Gerechten sei. (§. 13.) Auf seine Frage, welcher Theil des Gerechten? antwortet Euthyphron, derjenige, der sich auf Besorgung der Götter beziehe. (§. 14.) Da aber jede Besorgung auf den Nutzen und die Besserung des Besorgten gehe, die Besorgung der Götter aber diesen Zweck nicht haben könne, so wird der Ausdruck näher dahin bestimmt, diese sei eine Dienstleistung gegen die Götter. (§. 15.) Aber was ist nun der Zweck, den dieser Dienst erreichen soll? Euthyphron weiß diese Frage nicht weiter zu beantworten und bricht mit der weiteren Definition ab, die Frömmigkeit sei eine Wissenschaft des Opferns und Betens, bestehe darin, daß man den Göttern schenkt, was sie von uns haben wollen, und sie um ihre Gabe bittet. (§. 16. 17.) Dieß darf aber, wird nun gezeigt, nicht als ein Handelsgeschäft verstanden werden, als ob auch die Götter Nutzen davon zögen, sondern die Opfer sind nur Ehrenbezeugungen gegen die Götter, welche den Göttern gefallen. Daraus ergiebt sich denn wieder die Definition, das Fromme sei das den Göttern Wohlgefällige, oder eigentlich derjenige Theil des Gerechten, der in dem Dienst der Götter durch Bitten um ihre Gaben und Darbringung des ihnen Wohlgefälligen, der Tugend, besteht, eine Entwicklung und Zusammenfassung, der sich aber Euthyphron nicht mehr unterzieht, die nur dem Leser sich ergibt. (§. 17—20.)

Euthyphron.*)

Euthyphron.**) Sokrates.

1. [Steph. I. p. 2.] Euthyphron. Was hat es doch Neues gegeben, o Sokrates, daß du deine Unterhaltungen im Lykeion***) verlassen hast, und dich hier um die Halle des Königs †) aufhältst?

*) Die zweite Ueberschrift des Dialogs lautet ἢ περὶ Ὁσίου, oder über das Fromme.

**) Euthyphron kommt auch im Kratylos (p. 396) als in Verkehr und Umgang mit Sokrates stehend vor; er wird dort ein Provaltier, dem Demos Propalte angehörig, genannt.

***) Das Lykeion, später berühmt als Sitz der Schule des Aristoteles, war das älteste Gymnasium Athens, so benannt von dem benachbarten Tempel des Apollon Lykeios, und lag in östlicher Richtung außerhalb der Stadt am Ilissos. Sokrates besuchte den Ort häufig, um mit der die Palästra besuchenden Jugend sich zu besprechen, vgl. Lysis §. 1.

†) König Basileus hieß von den neun Archonten, welche jährlich zu Athen als höchste Obrigkeit gewählt wurden, der zweite; sein Geschäftskreis umfaßte die Angelegenheiten der Religion und was damit zusammenhieng, die Einleitung von Processen wegen Religionsverletzung und Todtschlag, weßhalb Sokrates und Euthyphron vor ihm erscheinen. Die Halle des Königs, sein Geschäftslokal, lag an der westlichen Seite des Kerameikos in der Nähe des Tempels des Zeus Eleutherios.

Du hast doch wohl nicht ebenfalls eine Rechtssache vor dem König anhängig, wie ich?

Sokrates. Nun, eine Rechtssache nennen das freilich die Athener nicht, o Euthyphron, sondern einen Staatsproceß.

Euth. Was sagst du? Einen Staatsproceß also hat, wie es scheint, Jemand gegen dich anhängig gemacht? Denn daß du es gegen einen Andern thun würdest, das kann ich mir doch nicht wohl denken.

Sokr. Das ist auch nicht der Fall.

Euth. Also ein Anderer gegen dich?

Sokr. Allerdings.

Euth. Und wer denn?

Sokr. Ich kenne den Mann selbst eigentlich nicht, Euthyphron. Offenbar ist es ein noch junger und unbekannter Mensch. Sein Name indessen ist, meine ich, Meletos.*) Dem Demos nach

*) Diese Stelle ist ein Hauptmoment des Beweises, daß der Meletos, welcher der Hauptankläger des Sokrates war, nicht Eine Person gewesen sein kann mit dem Meletos oder den Personen dieses Namens, welche bei der Mysterienprofanation des Alkibiades (im Jahr 415), bei der Verhaftung und Hinrichtung des Salaminiers Leon (i. J. 404), mit Kephisophon beim Abschluß des Friedens mit den Spartanern (i. J. 403), bei dem Proceß des Andokides (i. J. 400) als thätig aufgeführt werden. Selbst ob er mit Recht für den erotischen und dramatischen Dichter, welchen Athenaios (XIII. 84.), Aristophanes Ran. 1302 (wo Aischylos den Euripides die Skolien eines Meletos ausbeuten läßt), der Scholiast zu Plat. Apol. p. 18. nennen, gehalten werden könne, ist zweifelhaft, wie Hermann, der alle diese Notizen, von dem Vater des Anklägers des Sokrates verstanden wissen will, in dem Programm de Socratis accusatoribus, Gött. 1854. p. 3—9. sehr scharfsinnig nachgewiesen hat.

aber ist er ein Pitheer;*) vielleicht daß du dich eines Pittheers Meletos entsinnst, mit langem Haar, nicht eben starkem Bart und gebogener Nase.

Euth. Ich entsinne mich nicht, Sokrates! Aber was für einen Staatsproceß hat er denn gegen dich anhängig gemacht?

Sokr. Was für einen? keinen von gemeiner Art, wie mir dünkt! Denn so jung schon auf eine solche Sache sich verstehen, will nicht wenig heißen. Derselbe weiß nämlich, wie er versichert, auf welche Weise die jungen Leute verderbt werden, und wer Diejenigen sind, die sie verderben. Möglich auch, daß er Etwas wie ein Weiser ist, der, nachdem er mich durchschaut hat, wie ich in meiner Unwissenheit seine Altersgenossen verderbe, nun zum Staat, wie zur Mutter läuft, um mich zu verklagen. Auch weiß er unter den Staatsmännern die Sache offenbar allein recht anzufangen. Denn es ist ganz recht, zuerst muß man für die jungen Leute sorgen, daß sie so gut als nur möglich werden, wie ein guter Landmann billiger Weise für die jungen Pflanzen zuerst sorgen muß, und nachher erst auch für die übrigen. Und so will wahrscheinlich auch Meletos [p. 3] zuerst uns wegsäubern, die wir die zarten Sprossen der Jungen verderben, wie er sagt. Wendet er dann seine Sorgfalt nachher den Aelteren zu, so liegt es am Tage, daß er um den Staat sich die meisten und größten Verdienste erwerben wird, wie es sich denn von Einem, der einen solchen Anfang genommen hat, auch gar nicht anders erwarten läßt.

2. Euth. Ich möchte das wohl wünschen, aber mir graut, es werde das Gegentheil stattfinden. Denn es kommt mir vor, als ob er damit anfange, den Staat recht eigentlich von seinem innersten Heiligthum aus zu mißhandeln, indem er dich zu beschädigen versucht. — Und sage mir doch, was behauptet er denn, daß du thuest, die jungen Leute zu verderben?

*) Der Demos Pitthos gehörte zur kekropischen Phyle.

Sokr. Seltsame Dinge, du Wunderbarer, wenn man es so anhört. Er behauptet nämlich, ich sei ein Göttermacher, und eben als Einem, der neue Götter mache und die alten nicht annehme, hat er mir einen Staatsproceß angehängt, wie er sagt.

Euth. Ich verstehe, o Sokrates, — also weil du behauptest, daß das Daimonion sich dir in allen Angelegenheiten kund gebe! Als einem Neuerer in Sachen der Religion hat er dir demnach diesen Proceß angehängt, und um dich zu verdächtigen also tritt er vor dem Gerichtshof auf, weil er wohl weiß, daß Verdächtigungen dieser Art bei der Menge gute Aufnahme finden. Denn auch mich, wenn ich in der Bürgerversammlung etwas die Religion Betreffendes sage, wenn ich ihnen das Zukünftige voraussage, lachen sie ja nur aus, als einen Verrückten. Und doch habe ich bei Allem, was ich voraus angesagt habe, niemals etwas Unrichtiges gesagt. Dessen ungeachtet sind wir eben Alle, die wir von der Art sind, Gegenstand ihres Neides. Aber man muß sich nur Nichts um sie bekümmern, sondern seinen Weg gerade aus gehen.

3. Sokr. Mein lieber Euthyphron, das Ausgelachtwerden, — nun, das hat zwar nicht eben viel auf sich. Denn die Athener schlagen es, wie mir dünkt, nicht sehr hoch an, wenn sie von Einem auch glauben, er sei ein starker Geist, dabei aber nicht der Mann, seine Weisheit zu lehren. Glauben sie aber von Einem, daß er auch Andere zu Seinesgleichen mache, dem zürnen sie, sei es nun aus Neid, wie du meinst, oder aus irgend einem anderen Grunde.

Euth. Was das betrifft, nun, so bin ich nicht sehr begierig, zu erfahren, wie sie es mit mir halten.

Sokr. Freilich wohl, du erscheinst auch als ein Mann, der

sich nur selten sehen läßt, und keine Lust bezeugt, seine Weisheit zu lehren. Ich dagegen, fürchte ich sehr, erscheine ihnen als Einer, der aus Menschenliebe Jedermann, was er nur hat, nicht nur ohne Rücksicht auf Belohnung, verschwenderisch mittheilt, sondern auch noch gerne Etwas darauf legt, wenn ihn nur Jemand anzuhören Lust bezeugt. Hätten sie nun, wie ich vorhin sagte, im Sinne, mich nur auszulachen, wie du bemerkst, daß sie es mit dir thun, so möchten sie immerhin bei der gerichtlichen Verhandlung mit Scherzen und Lachen die Zeit verbringen, es wäre das weiter nicht unangenehm. Wenn sie aber Ernst machen, so weiß eben Niemand, wie es ablaufen wird, euch Wahrsager ausgenommen.

Euth. Nun, die Sache wird wohl von keiner Bedeutung sein, o Sokrates; sondern du wirst deine Rechtssache nach Wunsch ausfechten, und ebenso ich, denke ich, die meinige.

5. Sokr. Was für eine Rechtssache aber hast denn du, Euthyphron? Bist du Kläger oder Beklagter?

Euth. Kläger.

Sokr. Gegen wen?

[p. 4] Euth. Gegen Einen, dessen Verfolgung von mir wieder als ein Wahnsinn erscheint.

Sokr. Wie so? Verfolgst du Einen, der fliegen kann?

Euth. Nun, zum Fliegen fehlt ihm noch Viel, da er zufällig schon sehr wohl bei Jahren ist.

Sokr. Wer ist's denn?

Euth. Mein eigener Vater.

Sokr. Dein eigener Vater, mein Bester?

Euth. Allerdings.

Sokr. Was ist denn aber der Gegenstand der Anschuldigung und auf was lautet die Klage?

Euth. Auf Todtschlag, o Sokrates?

Sokr. O Herakles! Sicher, Euthyphron, wissen die Meisten nicht, wie es sich damit recht verhält. Denn meines Erachtens ist es nicht Sache des nächsten Besten, hierin das Richtige zu treffen, sondern man muß es dabei bereits in der Weisheit weit gebracht haben.

Euth. Freilich schon weit, beim Zeus, o Sokrates!

Sokr. Es ist aber wohl einer deiner Angehörigen, der durch deinen Vater ums Leben kam? Doch das versteht sich von selbst. Denn gewiß würdest du ihn wegen eines Fremden nicht auf Todtschlag belangen.

Euth. Lächerlich, o Sokrates, daß du meinst, es mache das einen Unterschied, ob der Getödtete ein Fremder oder ein Angehöriger ist, und man müsse nicht vielmehr das allein ins Auge fassen, ob der Erschlagende denselben mit Recht erschlagen habe, oder nicht, und sonach, wenn er es mit Recht gethan, ihn in Ruhe lassen, wenn aber nicht, ihn belangen, gleichviel wenn der Erschlagende selbst dein Haus- und Tischgenosse wäre. Denn die Schuldbefleckung ist dieselbe, die daraus entsteht, wenn du mit einem Solchen wissentlich zusammenlebst, und nicht dich selbst und ihn dadurch entsündigst, daß du ihn vor Gericht belangst. Uebrigens war dieser Getödtete einer meiner Dienstleute,*) und als wir Landwirthschaft

*) πελάται sind Lohnarbeiter, freie Bürger, die selbst besitzlos geworden, sich an Andere als Arbeiter verdingen um Lohn oder ihren Unterhalt, in ähnlicher Stellung, wie die θῆτες, die dabei sesshafte Landbauern, Erbpächter sein konnten, woraus sich denn auch für den Namen Begriff und Verhältniß des Clienten entwickelte; sie sind verschieden von den οἰκέται, Hausclaven, leibeigenen Knechten. Ein solches Clientenverhältniß scheint die Basis für das Klagrecht des Euthyphron im vorliegenden Falle gebildet zu haben.

auf Naxos*) trieben, arbeitete er dort bei uns im Tagelohn. In der Trunkenheit nun erboste er sich einmal auf einen unserer Knechte und schlägt ihn todt. Der Vater nun läßt ihn an Händen und Füßen binden, in eine Grube werfen, und schickt einen Mann hieher, um beim Exegeten**) sich Raths zu erholen, was hier zu thun sei. Während dieser Zeit aber verwahrloste er den Gebundenen und kümmerte sich nicht um ihn, als einen Mörder, bei dem es Nichts zu sagen habe, wenn er auch stürbe; was denn nun auch sein Schicksal war. Denn Hunger und Kälte und die Bande bewirkten seinen Tod, ehe der Bote von dem Exegeten zurückkam. So sind denn nicht nur mein Vater, sondern auch meine übrigen Angehörigen darüber sehr ungehalten, daß ich wegen eines Mörders den Vater auf Todtschlag belange, während er doch weder getödtet habe, wie sie sagen, noch man sich, selbst wenn er ihn wirklich getödtet hätte, da der Todte ja ein Mörder war, um einen solchen zu bekümmern nöthig habe. Denn daß der Sohn den Vater wegen Todtschlags belange, sei eine unfromme Handlung. So schlecht, o Sokrates, kennen sie die Gottheit, wie sie sich verhält in Betreff dessen, was fromm und unfromm ist.

*) Die Insel Naxos, die größte der Kykladen, früher zur See mächtig, bei Salamis und Plataiai der griechischen Sache treu, war der erste der Bundesgenossen, welcher der Gewaltherrschaft Athens Widerstand leistete, dafür im Jahr 471 dermaßen unterjocht wurde, daß 500 attische Kolonisten das Land in Besitz nahmen und unter sich theilten (daher Geonoren oder Kleruchen genannt), die Einwohner aber, des Grundbesitzes verlustig, in das Verhältniß von Pachtbauern und Taglöhnern kamen.

**) Exegeten hießen drei aus den edelsten Geschlechtern der Athener, den Eumolpiden und Keryken, bestellte Männer, welche die Wissenschaft und Auslegung alter Satzungen des ungeschriebenen Götter- und Priesterrechts, die Sühne von Blutbefleckten, Wunderdeutungen u. dgl. zu besorgen hatten. Später wurden sie vom delphischen Orakel in ihrem Amte bestätigt.

Sokr. Du aber, beim Zeus, o Euthyphron, glaubst du nun über die göttlichen Dinge, wie es sich damit verhält, über das Fromme und Unfromme wirklich so gründlich unterrichtet zu sein, daß du, wenn jene Handlungen so, wie du erzählst, begangen wurden, nicht fürchtest, es möchte dir begegnen, daß du, indem du den Vater vor Gericht ziehest, auch deiner Seits eine unfromme Handlung begehest?

Euth. Es wäre doch heillos von mir, o Sokrates, und ir. [p. 5] gar Nichts würde sich Euthyphron vor der großen Menge auszeichnen, wenn ich nicht über alle diese Fragen ein gründliches Wissen besäße!

5. Sokr. Da ist es ja also, mein wunderbarer Euthyphron, das Beste für mich, dein Schüler zu werden und dem Meletos vor Verhandlung seines Processes einen Vergleich gerade auf diesen Punkt vorzuschlagen, indem ich ihm sage, auch in früherer Zeit schon habe ich auf das Wissen in göttlichen Dingen großen Werth gelegt, und eben jetzt, da er behaupte, daß ich durch eigenes Grübeln und neuerndes Prüfen in religiösen Dingen mich versündige, sei ich dein Schüler geworden. „Und wenn du nun, o Meletos," würde ich fortfahren, „zugibst, daß Euthyphron in diesen Dingen weise ist und die rechten Ansichten hat, so mußt du es auch von mir glauben und darfst du mich nicht vor Gericht ziehen; wenn aber nicht, so leite nur zunächst nicht gegen mich, sondern zuvor gegen diesen meinen Lehrer ein Proceßverfahren*) ein, als Einen, der die

*) λαγχάνειν τὴν δίκην, eigentlich den Proceß ausloosen, weil nach dem attischen Gerichtsverfahren die Richter, sowie die Reihenfolge der Processe durchs Loos bestimmt wurden.

älteren Leute verderbt, nämlich mich und seinen Vater, mich durch seinen Unterricht, diesen aber durch Rüge und Strafe." Und wird er nun nicht nachgeben, und nicht entweder von dem Verfahren ganz abstehen oder statt meiner dir den Proceß machen, so werde ich dasselbe, was ich als außergerichtliches Vergleichsmittel ihm vorgeschlagen habe, vor dem Gerichtshof beantragen.

Euth. Ja, beim Zeus, mein Sokrates! Er soll mir nur kommen und mir den Proceß machen! Ich würde, denk' ich, schon finden, wo er schadhaft ist und es würde dann weit eher vor dem Gerichtshof über ihn zur Verhandlung kommen als über mich.

Sokr. Und gerade deßhalb, weil ich, mein trauter Freund, dieses erkenne, wünsche ich dein Schüler zu werden. Denn ich weiß wohl, daß sowohl dieser Meletos als sonst andere Leute von dir nicht einmal Notiz zu nehmen scheinen, während derselbe mich ohne Weiteres so scharf und leichtweg ins Auge gefaßt hat, daß er mich wegen Gottlosigkeit in Anklagestand versetzte. Jetzt also, beim Zeus, sage mir, was du eben jetzt so genau zu wissen versichert hast. Was heißt nach deiner Behauptung gottesfürchtig sein und gottlos sowohl hinsichtlich des Todtschlags als in sonstigen Beziehungen? Oder ist nicht in jeder Handlung das Fromme mit sich selbst Eines und dasselbe, und hinwiederum das Unfromme allem Frommen entgegengesetzt, sich selbst aber ähnlich und so beschaffen, daß Alles, was irgend etwa unfromm sein sollte, hinsichtlich der unfrommen Beschaffenheit in gewisser Art Eine Begriffsform an sich trägt?

Euth. Durchaus allerdings, o Sokrates.

6. Sokr. So sage denn, was ist nach deiner Behauptung das Fromme und was das Unfromme?

Euth. Ich sage demnach, fromm ist das, was ich jetzt thue, nämlich gegen den, der Unrecht thut, der sei es durch Handlungen des Todtschlags, der Beraubung von Heiligthümern oder etwas

Anderes dieser Art sich versündigt, gerichtlich klagen, gleichviel ob es auch zufällig der Vater, oder die Mutter, oder wer irgend sonst wäre; nicht klagen aber, ist unfromm. Denn sieh' einmal zu, o Sokrates, ich will dir einen triftigen Beweisgrund, den ich auch schon Anderen gesagt habe, dafür anführen, daß es allgemein giltige Meinung ist, es sei so ganz in der Ordnung, dem Gottlosen, möge er auch zufällig sein, wer er wolle, keine Nachsicht zu erzeigen. Es sind nämlich die Menschen allgemein der Meinung, daß Zeus unter den Göttern der beste und gerechteste sei, und doch geben sie [p. 6] zu, daß derselbe seinen eigenen Vater in Fesseln legte, weil er seine Söhne ohne gerechten Grund verschlungen hatte, und dieser wieder habe seinen Vater wegen anderer Ursachen dieser Art entmannt.*) Mir aber sind sie gram, daß ich den Vater, der Unrecht gethan hat, gerichtlich belange, und sind so mit sich selber im Widerspruch mit dem, was sie von den Göttern und was sie von mir sagen.

Sokr. Ist wohl nicht, o Euthyphron, gar gerade Dieses der Anlaß zu dem Proceß, in welchem ich mich zu vertheidigen

*) Uranos hatte die von ihm erzeugten Hekatoncheiren und Kyklopen in den Tartaros geworfen. Darüber erbittert reizte die Mutter Gaia die anderen Söhne, die Titanen, zur Empörung und Kronos entmannte nun seinen Vater Uranos mit einer von der Mutter empfangenen Hippe. Kronos selbst, durch eine Weissagung seiner Aeltern, es werde ihn einer seiner Söhne entthronen, geschreckt, verschlang die ihm geborenen Kinder, den Zeus ausgenommen, den die Mutter in Kreta verbarg, während sie dem Kronos statt seiner einen Stein zum Verschlucken gab. Zeus stürzte nun durch den Titanenkampf den Kronos, der in Folge eines von der Metis erhaltenen Brechmittels auch die verschluckten Kinder wieder von sich gab.

habe, daß ich es nämlich immerhin schwer aufnehme, wenn Jemand dergleichen Dinge von den Göttern aussagt? Das sei es, wird, wie es scheint, Mancher behaupten, womit ich mich versündige. Wenn nun also auch du, der du auf solche Dinge dich wohl verstehst, diese Ansichten theilst, dann muß ja nothwendig, wie es scheint, unser Einer denselben auch Beifall geben. Denn was könnten wir auch dagegen sagen, die wir ja selbst zugeben, daß wir Nichts davon verstehen? Aber, bei dem Gotte der Freundschaft, sage mir, glaubst du, daß Jenes wirklich sich so zugetragen habe?

Euth. Ja, und noch Wundersameres als Jenes, o Sokrates, wovon die Menge Nichts weiß!

Sokr. Auch Krieg also, glaubst du, finde wirklich unter den Göttern gegen einander statt, und zwar gewaltige Feindschaften und Kämpfe, und vieles Andere dieser Art, wie es sowohl von den Dichtern erzählt als von den großen Malern uns prachtvoll abgebildet worden ist an verschiedenen Heiligthümern, ganz besonders aber auf dem an solchen Abbildungen reichen Peplos, der an dem großen Panathenaien*) in die Akropolis hinaufgetragen wird?

*) Die großen Panathenaien waren das älteste panegyrische Fest der Athener, das wahrscheinlich je im dritten Jahr der Olympiade begangen wurde am 25. Hekatombaion und vier Tage währte. Den Hauptheil des Festes, dem eine Reihe verschiedener Kampfspiele vorangieng, bildete ein großer Festzug, in welchem das von attischen Jungfrauen neu gewobene, mit reichen kunstvollen Stickereien geschmückte Festtuch, der Peplos genannt, der Athene Polias in ihren Tempel auf der Burg gebracht wurde. Dieses geschah mit einem Schiffe, das eine Strecke weit durch eine verborgene Maschinerie fortbewegt, dann von Matrosen auf die Burg getragen wurde, und an welchem der Peplos als Segel aufgespannt war. Die Stickereien stellten die Thaten der Göttin dar, ihren Sieg über die Giganten, ihre Thaten im Kriege vor Troja u. dgl. Mit dem Tuch wurde dann die alte aus dem heiligen Oelbaum gefertigte Bildsäule der Göttin neu umkleidet. Den Schluß des Festes bildete das große Festopfer und eine damit verbundene reichliche Speisung.

Wollen wir behaupten, daß dieses Alles wahr sei, Euthyphron?

Euth. Und nicht Dieses allein, o Sokrates, sondern, wie gesagt, noch vieles Andere kann ich dir, wenn du willst, von den göttlichen Dingen auseinander setzen, was du, wie ich gewiß weiß, mit Erstaunen vernehmen wirst.

7. Sokr. Es sollte mich das nicht Wunder nehmen. Indessen kannst du mir Dieses ein anderes Mal bei guter Muße auseinander setzen. Jetzt aber versuche es, mir Das, wornach ich dich vorhin gefragt habe, deutlicher zu sagen. Denn im Vorigen, mein Freund, hast du mir auf die Frage nach dem, was das Fromme sei, noch keine genügende Belehrung gegeben, sondern mir nur gesagt, etwas Frommes sei das, was du jetzt thuest, indem du den Vater wegen Todtschlags gerichtlich belangest.

Euth. Und was ich sagte ist auch ganz richtig, o Sokrates.

Sokr. Möglich! Aber doch, Euthyphron, gibst du zu, daß es noch vieles andere Fromme gebe?

Euth. Und das gibt es auch.

Sokr. Du erinnerst dich doch nun, daß ich von dir nicht verlangt habe, du möchtest mir über ein oder zwei Fälle des vielen Frommen Belehrung ertheilen, sondern über jenen Begriff selbst, dem zufolge alles Fromme fromm ist? Denn zugegeben hast du ja, daß zufolge Einer Begriffsform sowohl das Unfromme unfromm als das Fromme fromm sei. Oder erinnerst du dich nicht?

Euth. Doch.

Sokr. Ueber diese Begriffsform selbst also belehre mich,

was sie ist, damit ich auf sie mein Auge richtend und mich ihrer als eines Musters bedienend sagen kann, Das, was in deiner wie in irgend anderer Leute Handlungen derselben gleichartig ist, sei fromm, eben so aber sagen kann, was ihr nicht gleichartig ist, sei es nicht.

Euth. Nun, wenn du es so willst, Sokrates, kann ich es dir auch so darlegen.

Sokr. Allerdings will ich das.

Euth. Nun denn, fromm ist das den Göttern Geliebte, das [p. 7] ihnen nicht Geliebte aber unfromm.

Sokr. Sehr schön, mein Euthyphron, und so, wie ich es verlangt habe, daß du antworten möchtest, hast du jetzt geantwortet. Ob aber auch der Wahrheit gemäß, das weiß ich noch nicht; allein gewiß kannst du mich auch noch weiter belehren, daß, was du sagest, der Wahrheit gemäß sei.

Euth. Allerdings.

8. Sokr. Wohlan denn, wir wollen näher untersuchen, was wir sagen. Fromm ist also sowohl das Gottgeliebte als auch der gottgeliebte Mensch; das Gottverhaßte aber und der Gottverhaßte unfromm. Beides ist nicht Dasselbe, sondern das Fromme ist das größte Gegentheil von dem Unfrommen. Nicht so?

Euth. Freilich so.

Sokr. Und offenbar ist es richtig so gesagt worden.

Euth. Mir dünkt, o Sokrates; gesagt ward es so.

Sokr. Und nicht wahr, Euthyphron, auch, daß die Götter in Zwiespalt leben, und unter einander verschiedener Meinung sind, und es bei ihnen gegenseitige Feindschaft gibt, auch das wurde gesagt?

Euth. Wohl wurde es gesagt.

Sokr. Welche Gegenstände aber muß wohl eine Meinungs-

verschiedenheit betreffen, mein Bester, welche Feindschaft und Erregungen des Zorns zur Folge hat? Wir wollen dieses aber folgender Maßen betrachten. Wenn wir, ich und du, verschiedener Meinung wären hinsichtlich zweier Zahlen, welche von beiden mehr sei, würde da wohl die Meinungsverschiedenheit bewirken können, daß wir Feinde würden und gegen einander in Zorn geriethen, oder würden wir uns nicht ans Rechnen machen und so uns wohl alsbald über derartige Fragen verständigen?

Euth. Allerdings.

Sokr. Und so nun, auch wenn wir über Größeres und Kleineres verschiedener Meinung wären, würden wir uns ans Messen machen und dadurch wohl alsbald der Meinungsverschiedenheit ein Ende schaffen?

Euth. So ist's.

Sokr. Und so, denke ich, würden wir uns ans Abwägen machen, wenn wir einen Streit über das Schwerere und Leichtere zur Entscheidung bringen wollten?

Euth. Wie sollten wir nicht?

Sokr. Von welcher Art aber wird nun Das sein, worüber unsere Meinungsverschiedenheit und die Schwierigkeit, zu einer Entscheidung zu gelangen, so weit gienge, daß wir darüber einander feind werden und in Zorn gerathen könnten? Vielleicht ist es dir nicht gerade gegenwärtig; aber betrachte einmal, was ich sage, ob solche Gegenstände nicht das Gerechte und das Ungerechte, das Schöne und das Häßliche, das Gute und das Böse seien? Sind es nicht diese Gegenstände, über welche unsere Meinungsverschiedenheit und die Unmöglichkeit, darüber zu einer befriedigenden Entscheidung zu kommen, so weit gehen kann, daß wir einander feind werden, wenn wir es überhaupt werden, sowohl ich und du, als auch alle andern Leute.

Euth. Allerdings iſt es dieſe Meinungsverſchiedenheit, o Sokrates, die ſolche Gegenſtände betrifft.

Sokr. Wie aber die Götter? werden, wenn ſie überhaupt in Etwas verſchiedener Meinung ſind, die Gegenſtände ihrer Meinungsverſchiedenheit nicht die gleichen ſein?

Euth. Ganz nothwendig.

Sokr. Auch von den Göttern alſo, edler Euthyphron, halten deiner Annahme gemäß die Einen Dieſes, die Anderen etwas Anderes für gerecht, für ſchön und häßlich, für gut und böſe. Denn gewiß würden ſie nicht in Zwieſpalt mit einander gerathen, wenn ſie nicht verſchiedener Meinung darüber wären. Nicht wahr?

Euth. Richtig bemerkt!

Sokr. Nicht wahr, was nun Jeder von ihnen für ſchön und gut und gerecht hält, das liebt er auch, das Gegentheil davon aber haßt er?

Euth. Allerdings.

Sokr. Eines und eben Daſſelbe aber halten, wie du ſagſt, die Einen für gerecht, die Anderen für ungerecht; und eben der [p. 8] Streit hierüber iſt die Urſache, warum ſie in Zwieſpalt und Kriege mit einander gerathen. Iſt es nicht ſo?

Euth. Ganz ſo.

Sokr. Eines und Daſſelbe alſo wird, wie es ſcheint, von den Göttern gehaßt und geliebt, und Eines und Daſſelbe alſo wäre ſowohl gottverhaßt als gottgeliebt.

Euth. So ſcheint es.

Sokr. Und Eines und Daſſelbe alſo wäre theils fromm theils unfromm, Euthyphron, nach dieſer Annahme.

Euth. Es ſcheint faſt ſo.

9. Sokr. Das alſo, wornach ich fragte, haſt du nicht beantwortet, du Wunderſamer. Denn nicht nach Dem habe ich je gefragt, was etwa zugleich ebenſowohl fromm als unfromm iſt. Nun aber iſt ja was gottgeliebt wäre, wie es ſcheint, auch gottverhaßt, ſo daß es gar nicht zu verwundern wäre, mein Euthyphron, wenn du mit der Ausführung deſſen, was du jetzt thuſt, indem du den Vater zur Strafe zieheſt, Etwas thäteſt, was zwar dem Zeus gefällig, dem Kronos und dem Uranos aber widerwärtig, und dem Hephaiſtos zwar geliebt, der Here aber widerwärtig wäre, und in gleicher Weiſe den andern Göttern, wenn deren irgend Einer mit dem Andern darüber verſchiedener Meinung iſt.

Euth. Indeſſen glaube ich, o Sokrates, darüber wird gewiß von den Göttern Keiner mit dem Anderen verſchiedener Meinung ſein, daß nicht derjenige zur Strafe gezogen werden müßte, welcher Jemanden ungerechter Weiſe getödtet hat.

Sokr. Wie ſo? Von Menſchen, o Euthyphron, haſt du doch ſchon den Einen und Anderen darüber ſtreiten gehört, daß Jemand, der ungerechter Weiſe getödtet, oder irgend etwas Anderes ungerechter Weiſe gethan hat, nicht zur Strafe gezogen werden dürfe?

Euth. Darüber nun hören ſie gar nicht auf zu ſtreiten ſowohl bei den Gerichtshöfen als anderwärts. Denn wenn ſie noch ſo viel Unrecht thun, thun und ſagen ſie doch Alles, um der Strafe zu entgehen.*)

Sokr. Wirklich, o Euthyphron, ſie geſtehen alſo zu, daß ſie Unrecht thun, und behaupten doch, während ſie es zugeſtehen, daß man ſie nicht zur Strafe ziehen dürfe?

Euth. Dieß denn doch keineswegs.

Sokr. Alſo thun und ſagen ſie doch nicht gerade Alles. Denn das, denke ich, wagen ſie doch nicht zu ſagen oder zu beſtreiten, daß ſie nicht, wenn ſie einmal je Unrecht thun, auch zur Strafe

*) Aſt; ubi rei peraguntur.

zu ziehen seien; sondern ich denke, sie sagen, sie thun nicht Unrecht. Nicht so?

Euth. Ganz richtig!

Sokr. Nicht also Das bestreiten sie, daß derjenige, welcher Unrecht thue, nicht zur Strafe gezogen werden dürfe, sondern über Jenes wohl streiten sie, über die Frage nämlich, wer Derjenige ist, der Unrecht thut, und was er und wann er es begehe?

Euth. Ganz richtig!

Sokr. Ist nun nicht ganz Dasselbe auch den Göttern widerfahren, wenn sie je in Zwiespalt gerathen über das Gerechte und Ungerechte, wie deine Annahme lautet, und die Einen behaupten, sie thuen einander Unrecht, die Anderen es in Abrede ziehen? Denn das, du Wundersamer, wagt denn doch Niemand weder unter Göttern noch unter Menschen zu sagen, daß Derjenige, der wirklich Unrecht thue, nicht zur Strafe zu ziehen sei.

Euth. Ja, das ist ganz richtig, o Sokrates, wenigstens so in der Hauptsache.

Sokr. Wohl aber denke ich, Euthyphron, über einzelne Handlungen, die geschehen sind, streiten Die, welche streiten, sowohl Menschen als Götter, wenn anders Götter streiten. Indem sie über irgend eine Handlung verschiedener Meinung sind, behaupten die Einen, sie sei gerechter, die Anderen, sie sei ungerechter Weise begangen worden. Ist es nicht so?

Euth. Allerdings.

[p. 9] 10. Sokr. Wohlan denn, mein lieber Euthyphron, so belehre auch mich, damit ich weiser werde, was für einen Beweisgrund du dafür hast, daß alle Götter der Ansicht sind, Jener sei ungerechter Weise getödtet worden, der als Tagelöhner ein Mörder geworden, dann von dem Herrn des Gemordeten gebunden ward und in seinen Banden vorher gestorben ist, ehe der, der ihn

binden ließ, von den Exegeten darüber Auskunft erhielt, was mit ihm zu thun sei, und daß es nun ganz recht sei, wenn der Sohn wegen eines solchen Menschen den Vater belange und wegen Todtschlags gegen ihn Klage erhebe? Wohlan versuch' es, mir in Betreff dieser Punkte klar darzuthun, daß schlechterdings alle Götter der Ansicht sind, dieses Verfahren sei recht. Und wenn du es mir zur Genüge darthun kannst, so werde ich nimmermehr aufhören, dich deiner Weisheit wegen zu preisen.

Euth. Nun, das ist ohne Zweifel keine geringe Sache, mein Sokrates; übrigens sollte ich es dir wohl ganz klar darthun können.

Sokr. Ich verstehe, — du meinst, das Begreifen gehe mir etwas schwerer als den Richtern; denn diesen wirst du, wie sich von selbst versteht, gewiß darthun, daß es ungerecht ist, und daß sämmtliche Götter dergleichen hassen.

Euth. Gewiß ganz klar, o Sokrates, wenn sie mich nur reden hören.

11. Sokr. Sie werden schon hören, wenn sie nur die Meinung von dir haben, daß du gut redest. Indessen ist mir eben, während du redetest, Folgendes in den Sinn gekommen, und ich denke bei mir selber: Wenn mich Euthyphron auch noch so gründlich darüber belehren würde, daß nach der Ansicht der sämmtlichen Götter ein solcher Tod ungerecht sei, in wiefern würde ich damit von Euthyphron besser erkennen lernen, was das Fromme und das Unfromme sei? Denn jene That mag zwar, wie es scheint, wohl gottverhaßt sein. Aber damit ist, wie sich vorhin gezeigt hat, das Fromme und Nichtfromme noch nicht näher bestimmt. Denn von dem, was gottverhaßt ist, hat sich gezeigt, daß es auch gottgeliebt sei. Daher erlasse ich dir das, Euthyphron, und wenn du willst, so sollen alle Götter jene That für ungerecht halten, und alle dieselbe hassen. Wollen wir aber jetzt für unsere Untersuchung nicht diese

Berichtigung annehmen, daß zwar das, was sämmtliche Götter hassen, unfromm sei, was sie aber lieben, fromm; sodann was zwar einige lieben, andere aber hassen, keines von Beiden oder Beides sei? Willst du, daß diese Begriffsbestimmung des Frommen und Unfrommen jetzt von uns festgehalten werde?

Euth. Was hindert uns doch, o Sokrates?

Sokr. Mich allerdings Nichts, o Euthyphron; aber du, erwäge es, was dich betrifft, wohl, ob du so, von dieser Voraussetzung aus, mir die Belehrung, die du versprochen hast, auf die leichteste Weise ertheilen kannst.

Euth. Ich möchte meines Theils allerdings behaupten, daß das fromm sei, was sämmtliche Götter lieben, und im Gegentheil, was wohl sämmtliche Götter hassen, unfromm.

Sokr. Und nun, wollen wir hinwiederum nicht weiter in Betrachtung ziehen, Euthyphron, ob diese Erklärung richtig sei? Oder wollen wir es beruhen lassen und so obenhin mit uns selbst und Anderen uns zufrieden geben, indem wir, wenn nur Jemand versichert, es sei etwas so, einräumen, es sei wirklich so? Oder muß man nicht prüfen, was Einer sagt, der Etwas sagt?

Euth. Prüfen muß man es. Indessen glaube ich meines Theils, daß diese Erklärung jetzt die richtige sei.

[p. 10] 12. Sokr. Bald, mein Guter, werden wir es besser einsehen. Ueberlege einmal Folgendes: Wird das Fromme, weil es fromm ist, von den Göttern geliebt, oder ist es fromm, weil es von ihnen geliebt wird?

Euth. Ich verstehe nicht, was da sagst, o Sokrates.

Sokr. Nun, ich will versuchen, mich deutlicher auszudrücken. Wir nennen Etwas getragen und tragend, geführt und führend, gesehen und sehend; und von allen Gegenständen dieser Art begreifst du, daß sie verschieden, und wie sie verschieden von einander sind.

Euth. Wie ich denke, begreife ich das.

Sokr. Gibt es nun nicht auch ein Geliebtes, und von diesem verschieden das Liebende?*)

Euth. Wie sollte es nicht?

Sokr. So sage mir denn, ob das Getragene, weil es getragen wird, ein Getragenes ist, oder aus anderem Grunde?

Euth. Nein, sondern eben deßhalb.

Sokr. Und das Geführte dann, weil es geführt wird, und das Gesehene, weil es gesehen wird?

Euth. Allerdings.

Sokr. Nicht also deßhalb, weil es ein Gesehenes ist, wird es gesehen, sondern im Gegentheil, weil es gesehen wird, deßhalb ist es ein Gesehenes; und nicht deßhalb, weil es ein Geführtes ist, wird es geführt, sondern weil es geführt wird, deßhalb ist es ein Geführtes; ferner nicht weil es ein Getragenes ist wird es getragen, sondern weil es getragen wird ist es ein Getragenes. Ist es dir nun klar, o Euthyphron, was ich sagen will? Ich will sagen, daß Etwas, wenn es Etwas wird oder Etwas leidet, nicht weil es ein Werdendes ist wird, sondern, weil es wird, ein Werdendes ist; und daß es ebenso nicht weil es ein Leidendes ist leidet, sondern weil es leidet ein Leidendes ist. Oder gibst du es nicht so zu?

Euth. Doch.

*) Warum Sokrates auch die active Form, das Tragende, Liebende unterscheidet, sieht man nicht, die Anführung ist ganz müßig.

Sokr. Iſt nun nicht das Geliebte auch entweder ein etwas Werdendes oder ein etwas von einem Anderen Leidendes?

Euth. Allerdings.

Sokr. Alſo verhält es ſich auch mit dieſem ſo, wie mit dem Vorigen. Nicht weil es ein Geliebtes iſt, wird es geliebt von Denen, von denen es geliebt wird, ſondern weil es geliebt wird, iſt es ein Geliebtes?

Euth. Nothwendig.

Sokr. Und was wollen wir nun von dem Frommen ſagen? Nicht wahr, es wird von allen Göttern geliebt, wie deine Behauptung lautet?

Euth. Ja.

Sokr. Etwa deßhalb, weil es fromm iſt oder aus irgend einem anderen Grunde?

Euth. Nein, ſondern deßhalb.

Sokr. Alſo weil es fromm iſt, wird es geliebt, nicht aber iſt es deßhalb, weil es geliebt wird, fromm?

Euth. Es ſcheint ſo.

Sokr. Dagegen das Gottgeliebte iſt doch, weil es von Göttern geliebt wird, ein Geliebtes und Gottgeliebtes?

Euth. Wie ſollte es nicht?

Sokr. Alſo iſt das Gottgeliebte nicht das Fromme, mein Euthyphron, noch das Fromme das Gottgeliebte, wie du behaupteſt, ſondern ein Anderes iſt dieſes als jenes.

Euth. Wie ſo, o Sokrates?

Sokr. Weil wir zugeben, daß das Fromme zwar deßhalb geliebt werde, weil es ein Frommes iſt; nicht aber, daß es ein Frommes ſei, weil es geliebt werde. Nicht wahr?

Euth. Ja.

13. Sokr. Daß dagegen das Gottgeliebte, weil es von

Göttern geliebt wird, eben durch dieſes Geliebtwerden ein Gottgeliebtes ſei, nicht aber, weil es ein Gottgeliebtes iſt, deßwegen geliebt werde.

Euth. Du haſt Recht.

Sokr. Wäre dagegen das Gottgeliebte und das Fromme, Euthyphron, Eines und Daſſelbe, ſo müßte ja, da das Fromme [p. 11] wegen des Frommſeins geliebt wird, auch das Gottgeliebte wegen des Gottgeliebtſeins geliebt werden, das Fromme aber, da das Gottgeliebte wegen des von Göttern Geliebtwerdens ein Gottgeliebtes iſt, dann ebenfalls wegen des Geliebtwerdens fromm ſein. Nun aber ſiehſt du, daß beide ſich entgegengeſetzt verhalten, als zwei von einander durchaus verſchiedene Gegenſtände. Denn das Eine iſt ſo beſchaffen, daß es geliebt werden kann, darum, weil es geliebt wird; das Andere aber wird deßwegen geliebt, weil es ſo beſchaffen iſt, daß es geliebt werden kann.*) Und ſo ſcheint es faſt, o Euthy-

*) Sokrates will ſagen, daß das von den Göttern Geliebtwerden bei dem Frommen nur ein Accidens ſei, eine Folge ſeines Begriffs, der alſo durch jene Definition ſelbſt nicht ausgeſprochen ſei. Dieſes iſt ganz richtig; dagegen iſt die gegebene Deduction logiſch unbrauchbar. Der Schluß, daß weil das Gottgeliebte aus einem andern Grunde gottgeliebt ſei als das Fromme, beide Begriffe weſentlich verſchieden ſeien, iſt nach Grund und Folge unrichtig. Denn der Satz: das Geſehene, das Gottgeliebte iſt geſehen, gottgeliebt, weil es geſehen, von Göttern geliebt wird, iſt zunächſt eine leere Tautologie, ein Nichts erklärendes idem per idem. Soll der Ausdruck einer wirklichen Begründung darin gefunden werden, ſo muß in den Begründungsſatz ein Moment aufgenommen werden, das nicht ſchon im Subject enthalten iſt. Es müßte etwa geſagt werden: das Geſehene iſt ein Geſehenes, weil alles Geſehene eine Beſtimmung in ſeinem Weſen enthält, zufolge der es geſehen wird, weil es nothwendig Körper

phron, als ob du, über das Fromme befragt, was es denn sei, das Wesen desselben mir eben nicht klar machen wolleſt, ſondern abſichtlich von demſelben nur eine Beſtimmung anführeſt, die dem Frommen erſt gegeben wird, nämlich von allen Göttern geliebt zu werden; was es aber dabei iſt, haſt du noch nicht erklärt. Beliebt es dir nun, ſo verhehle es mir nicht, ſondern fange noch einmal an und ſage, was denn das Fromme eigentlich iſt, gleichviel ob es von Göttern geliebt wird, oder was ihm ſonſt für eine Beſtimmung noch gegeben wird. Denn hierüber werden wir nicht verſchiedener Meinung ſein. Sei denn ſo freundlich, und ſage, was iſt ſowohl das Fromme als das Unfromme?

Euth. Nun, Sokrates, ich weiß in der That nicht, wie ich dir das ſagen ſoll, was ich denke. Denn was wir auch aufſtellen, es dreht ſich immer auf irgend eine Art im Kreiſe herum, und will da nicht Stand halten, wo wir es aufgeſtellt haben.

Sokr. Was du da ſagſt, Euthyphron, ſcheint ganz nach unſerem Ahnherrn Daidalos*) auszuſehen. Und hätte ich es geſagt

iſt; das Gottgeliebte iſt gottgeliebt, weil alles Gottgeliebte eine Weſensbeſtimmung enthält, zufolge der es von Göttern geliebt wird, daß es alſo wahr, gerecht, fromm iſt. Dann aber ſind auch beide Begriffe fromm und gottgeliebt nicht weſentlich, ſondern nur quantitativ verſchieden, und der Satz: das Fromme iſt gottgeliebt, weil es fromm iſt, muß eigentlich lauten: diejenige Art des Gottgeliebten, welche das Fromme iſt, iſt gottgeliebt, weil das Fromme ſeinem Weſen nach eine Beſtimmung enthält, zufolge der es von den Göttern geliebt wird.

*) Daidalos, aus dem Geſchlecht der atheniſchen Erechthiden, der mythiſche Künſtler, auf den die Alten die früheſten Werke der Sculptur, Baukunſt u. ſ. w., deren Urheber unbekannt waren, übertrugen, deſſen Arbeiten über die ganze alte Welt, Aegypten, Griechenland, Kreta, Sicilien, Sardinien, verbreitet gefunden wurden. Er iſt wohl der Repräſentant der älteſten attiſchen Kunſt, die ſich an die ägyptiſche anſchließt, dadurch ſie aber überſchritt, daß ſie die vorher mit geſchloſſenen Augen und bewegungslos gebildeten Statuen ſehend und bewegt darzuſtellen wußte, woher die Sage von den wandelnden Bildſäulen des Daidalos. Sokrates nennt ihn ſeinen Ahnherrn, weil er ebenfalls Bildhauer war. Vgl. denſelben Scherz Alcib. I, p. 121; über die daidaliſchen Bilder auch Menon. p. 97.

und behauptet, ſo würdeſt du wahrſcheinlich deinen Witz an mir üben und ſagen, wegen meiner Verwandtſchaft mit Jenem laufen auch mir meine Redebildwerke davon und wollen da, wo man ſie aufſtelle, nicht Stand halten. Jetzt freilich, — da es deine Gebilde ſind, — da brauchſt du irgend ein anderes Witzwort. Denn ſie wollen ja dir nicht Stand halten, wie es dir ſogar ſelber vorkommt.

Euth. Mir kommt es aber vor, als ob ſich zu dem, was ich da ſagte, mein Sokrates, dieſes Witzwort gerade recht brauchen laſſe. Denn nicht ich bin es, der dieſes Herumgehen und Nichtſtandhalten an demſelben Ort in ſie hineingelegt hat, ſondern du kommſt mir vor wie der Daidalos. Denn wegen meiner würden ſie wohl ſo Stand halten.

Sokr. Demnach ſcheint es ja faſt, mein Freund, als ob ich jenen Mann an Kunſtfertigkeit gerade um ſo viel übertroffen habe, als dieſer nur bei ſeinen eigenen Werken machte, daß ſie nicht Stand hielten, ich aber nicht nur bei meinen eigenen, ſondern, wie es ſich zeigte, auch bei fremden. Und das Artigſte erſt noch bei dieſer Kunſt iſt mir das, daß ich wider Willen ſo weiſe bin. Denn daß mir meine Reden Stand hielten und unbeweglich hingeſtellt blieben, das wollte ich doch weit lieber als daß mir zu der Weis-

heit des Daidalos noch die Schätze des Tantalos*) zu Theil würden. Und nun hievon genug!

Weil du mir aber Etwas träge zu sein scheinst, so will ich selbst mich mit dir bemühen, um zu zeigen, wie du mich über das Fromme belehren könnest; nur daß du nicht vorzeitig müde wirst! Sieh denn zu: Dünkt dir nicht, daß nothwendiger Weise alles Fromme gerecht sei?**)

Euth. Mir wohl.

Sokr. Etwa nun auch alles Gerechte fromm, oder zwar alles [p. 12] Fromme gerecht, das Gerechte aber nicht alles fromm, sondern zwar Einiges von diesem fromm, Einiges aber auch etwas Anderes?

Euth. Ich kann dir in Dem nicht folgen, o Sokrates, was du da sagst.

Sokr. Und doch bist du im Vergleich mit mir gerade um so viel an Jahren zurück, als du mich an Weisheit übertrifft. Aber, wie gesagt, dein Reichthum an Weisheit macht dich träge. Indessen, du Glücklicher, nimm dich zusammen, denn es ist ja nicht einmal schwer zu verstehen was ich meine. Denn ich meine eben gerade das Gegentheil von Dem, was der Dichter***) gedichtet hat, welcher sang:

*) Tantalos, König von Lydien oder Phrygien, durch seinen Reichthum so berühmt, daß die Schätze des Tantalos sprüchwörtlich waren. Als Vater des Pelops ist er der Ahnherr der Familie des Atreus.

**) Vgl. zu dieser Begriffsbestimmung Protag. p. 331 ff. Gorg. p. 507.

***) Sonst wird unter dem Dichter schlechtweg Homer verstanden; hier ist es Stasinos, ein kyklischer Dichter, den die Sage zu Homers Schwiegersohn macht, aus dessen, die der Ilias vorhergehenden Ereignisse behandelnden Gedichte, die Kypria

Aber den Zeus, der es wirkt', und der Dieß Alles geschaffen,
Willst du nicht nennen; denn da wo die Furcht, da waltet die Schaam auch.

Ich nun bin anderer Meinung als der Dichter. Soll ich dir sagen, in wiefern?

Euth. Allerdings.

Sokr. Mir nämlich dünkt nicht, wo die Furcht, da walte die Schaam auch. Denn Viele scheinen mir, wenn sie sich auch vor Krankheiten, Armuth und manchen anderen Umständen dieser Art fürchten, zwar sich zu fürchten, keineswegs aber dessen zu schämen, vor was sie sich fürchten. Dünkt es dir nicht auch so?

Euth. Allerdings.

Sokr. Wohl aber wo die Schaam, da dünkt mir auch die Furcht zu walten. Denn gibt es wohl Einen, der wegen irgend einer Sache Schaam und Scheu empfindet, und nicht zugleich Besorgniß und Furcht hegte vor dem Rufe der Schlechtigkeit?

Euth. Gewiß fürchtet er sich davor.

Sokr. Es ist also nicht richtig, zu sagen: denn da, wo die Furcht, da waltet die Schaam auch, sondern wo die Schaam, da auch die Furcht; keineswegs aber, wo die Furcht, allemal die Schaam. Denn die Furcht, denke ich, hat einen größeren Umfang als die Schaam. Denn die Schaam ist ein Theil von der Furcht, wie das Ungerade von der Zahl, so daß nicht, wo irgend eine Zahl, da auch ein Ungerades ist, wohl aber, wo ein Ungerades, da auch eine Zahl ist. Kannst du mir denn jetzt wohl folgen?

Euth. Allerdings.

Sokr. In ähnlicher Weise demnach habe ich es mit jener Frage gemeint, ob, wo ein Gerechtes, da auch ein Frommes sei,

genannt, vielleicht von seiner Heimath Kypros, obige Verse genommen sein sollen.

oder ob zwar, wo ein Frommes, da auch ein Gerechtes, wo aber ein Gerechtes, nicht allemal ein Frommes sei. Denn das Fromme ist ein Theil des Gerechten. Wollen wir so sagen, oder dünkt es dir anders?

Euth. Nein, sondern ganz so. Denn offenbar hast du es ganz richtig ausgedrückt.

14. Sokr. Fasse nun auch Das, was folgt, ins Auge. Wenn nämlich das Fromme ein Theil des Gerechten ist, so müssen wir doch wohl, wie es scheint, herausfinden, was für ein Theil des Gerechten das Fromme ist. Wenn du mich nun über Etwas von dem vorhin Angeführten befragen würdest, z. B. was für ein Theil der Zahl das Gerade sei, und welche Zahl nun eben diese sei, so würde ich sagen, es sei nicht die, welche ungleichseitig ist, sondern gleichschenkelig. *) Oder meinst du nicht?

Euth. Doch wohl.

Sokr. Versuche nun auch du mich auf diese Art zu belehren, was für ein Theil des Gerechten das Fromme ist, damit wir auch dem Meletos sagen können, er solle uns nicht mehr Unrecht thun und uns nicht der Gottlosigkeit anklagen, da wir ja bereits von dir zur Genüge gelernt haben, sowohl was gottesfürchtig und fromm, als was es nicht ist.

Euth. Nun also, wie mir dünkt, o Sokrates, ist das Gottesfürchtige und Fromme derjenige Theil des Gerechten, welcher die Besorgung der Götter betrifft, der übrige Theil des Gerechten aber derjenige, welcher die der Menschen angeht.

15. Sokr. Und recht schön, o Euthyphron, hast du es offen-

*) Indem man Zahlenverhältnisse durch geometrische Figuren zu erläutern und zu veranschaulichen suchte, wurde die gleichschenkelige Figur als Ausdruck der geraden, die ungleichschenkelige als der der ungeraden Zahl bestimmt.

bar ausgedrückt. Doch mangelt mir noch etwas Weniges [p. 13] daran. Denn das verstehe ich noch nicht, was du mit dem Ausdruck Besorgung meinst. Denn gewiß willst du nicht sagen, die Besorgung sei in Betreff der Götter von der Art, wie die Besorgungen in Betreff der andern Dinge. Denn wir meinen doch wohl, — z. B. wir sagen, Pferde versteht nicht Jedermann zu besorgen, sondern nur der Reitkundige, nicht wahr?

Euth. Allerdings.

Sokr. Denn die Reitkunst ist ja die Besorgung der Pferde.

Euth. Ja.

Sokr. Auch die Hunde versteht gewiß nicht Jedermann zu besorgen, sondern nur der Jäger?

Euth. So ist es.

Sokr. Denn die Jägerei ist etwa die Besorgung der Hunde.

Euth. Ja.

Sokr. Die Viehzucht die des Viehs.

Euth. Allerdings.

Sokr. Die Frömmigkeit und Gottesfurcht aber also die der Götter, Euthyphron? Meinst du so?

Euth. Wohl.

Sokr. Bezweckt nun nicht jede Besorgung Eines und Dasselbe, z. B. Folgendes: sie geht auf das Beste und den Nutzen des Besorgten, wie du ja siehst, daß die Pferde, von der Reitkunst besorgt, Nutzen von ihr haben und besser werden; oder meinst du nicht?

Euth. Doch wohl.

Sokr. Und ebenso die Hunde wohl von der Jägerei und das Vieh von der Viehzucht, und so alles Uebrige in gleicher Weise. Oder glaubst du, die Besorgung gereiche zum Schaden des Besorgten?

Euth. Beim Zeus, nicht wohl.

Sokr. Sondern zum Nutzen.

Euth. Wie anders?

Sokr. Also auch die Frömmigkeit, da sie eine Besorgung von Göttern ist, ist ein Nutzen für Götter und macht die Götter besser? Und du würdest wohl zugeben, daß du, wenn du etwas Frommes thust, irgend Einen der Götter besser herrichtest?

Euth. Beim Zeus, nicht wohl.

Sokr. Auch ich, mein Euthyphron, denke nicht, daß du dieses meinst. Davon bin ich weit entfernt! Aber eben deßhalb habe ich auch gefragt, was für eine Besorgung der Götter du denn meinest, überzeugt, daß du eine solche nicht meinst.

Euth. Und das ganz mit Recht, Sokrates; denn eine solche meine ich nicht.

Sokr. Nun gut! was für eine Besorgung der Götter wäre wohl die Frömmigkeit?

Euth. Diejenige etwa, o Sokrates, welche die Knechte ihren Herren erzeigen.

Sokr. Ich verstehe, — sie dürfte wohl, wie es scheint, in gewisser Art eine den Göttern dienliche sein?

Euth. Allerdings.

16. Sokr. Wüßtest du nun wohl anzugeben, von der den Aerzten dienlichen Behandlung, was für ein Werk zu bewirken sie etwa dienlich ist? Meinst du nicht das der Gesundheit?

Euth. Freilich wohl.

Sokr. Wie aber, von der den Schiffsbauern dienlichen, was für ein Werk ist diese dienlich zu bewirken?

Euth. Offenbar, o Sokrates, das eines Schiffes.

Sokr. Und die den Baumeistern dienliche, wohl gewiß das eines Hauses?

Euth. Ja.

Sokr. Sage denn, mein Bester: die den Göttern dienliche aber, was für ein Werk mag sie wohl zu bewirken dienlich sein? Denn offenbar mußt du das wissen, da du ja behauptest, über die göttlichen Dinge am Besten unter den Menschen unterrichtet zu sein.

Euth. Und ganz mit Recht sage ich das, o Sokrates.

Sokr. So sprich doch, beim Zeus, was ist doch wohl jenes herrliche Werk, welches die Götter bewirken dadurch, daß sie uns als ihre Diener gebrauchen?

Euth. Es gibt deren viele herrliche Werke, o Sokrates.

[p. 14] Sokr. Nun, Das ist auch bei den Feldherrn, mein Lieber. Indessen kannst du von diesen doch wohl das Hauptsächlichste leicht angeben, daß sie nämlich im Kriege Sieg bewirken. Oder nicht?

Euth. Was sonst?

Sokr. Aber auch die Landleute, meine ich, bewirken gewiß vieles Herrliche. Indessen das Hauptsächlichste ihrer Wirksamkeit ist bei diesen das Nahrungserzeugniß des Bodens.

Euth. Allerdings.

Sokr. Wie ist es aber nun mit dem vielen Herrlichen, was die Götter bewirken? Was ist das Hauptsächlichste ihrer Wirksamkeit?

Euth. Ich habe es dir ja eben vorhin erst gesagt, o Sokrates, daß es keine kleine Arbeit sei, gründlich zu erlernen, wie es sich mit allem Dem verhalte. Dennoch kann ich dir hierüber folgende einfache Erklärung geben, daß wenn man durch Gebete und Opfer den Göttern Wohlgefälliges zu reden und zu thun weiß, darin das Fromme besteht, und daß dergleichen Verrichtungen sowohl den Häusern der Einzelnen als dem gemeinen Wesen der Staaten zum

Heil gereichen; das Gegentheil dieſer wohlgefälligen Verrichtungen aber das Gottloſe iſt, welches ja Alles ebenſo umſtürzt und zu Grunde richtet.

17. Sokr. Gewiß hätteſt du, wenn du gewollt hätteſt, Euthyphron, mir die Hauptſache von dem, wornach ich fragte, in viel kürzeren Worten angeben können. Aber du haſt einmal keine Luſt, mich zu belehren; ſo viel iſt klar. Denn auch jetzt, da du ſchon daran wareſt, haſt du dich wieder abgewendet, während ich, wenn du mir geantwortet hätteſt, die Frömmigkeit von dir ſchon zur Genüge kennen gelernt hätte. Jetzt aber, — denn nothwendig muß der Fragende dem Gefragten nachgehen, wohin ihn dieſer führt; — was meinſt du nun wieder, daß der Fromme und die Frömmigkeit ſei? Nicht wahr, eine Wiſſenſchaft des Opferns und des Betens?

Euth. Freilich wohl.

Sokr. Iſt nun nicht das Opfern ſo viel als den Göttern ſchenken, das Beten aber die Götter bitten?

Euth. Sehr wohl, o Sokrates.

Sokr. Eine Wiſſenſchaft der Bitte und des Schenkens an die Götter wäre alſo nach dieſer Erklärung die Frömmigkeit.

Euth. Sehr gut, o Sokrates, haſt du verſtanden, was ich geſagt habe.

Sokr. Ich bin eben, mein Lieber, recht begierig nach deiner Weisheit, und richte meinen ganzen Sinn auf ſie, ſo daß von dem, was du ſagſt, Nichts zu Boden fallen kann. Aber ſage mir, was iſt alſo jene Dienſtleiſtung gegen die Götter? Sie bitten, behaupteſt du, und ihnen geben?

Euth. Allerdings.

18. Sokr. Wird nun wohl das richtige Bitten nicht darin beſtehen, ſie um diejenigen Dinge zu bitten, deren wir von ihnen bedürfen?

Euth. Wie anders?

Sokr. Und hinwiederum das rechte Geben darin, ihnen diejenigen Dinge dagegen zu ſchenken, deren ſie etwa von uns bedürfen? Denn das wäre doch ſicher ein ungeſchicktes Geſchenkemachen, Einem ſolche Dinge zu geben, deren er gar nicht bedarf.

Euth. Du haſt Recht, o Sokrates.

Sokr. Die Frömmigkeit wäre alſo eine Art Handelskunſt, o Euthyphron, gegenſeitig zwiſchen Göttern und Menſchen.

Euth. Ein Handelsgeſchäft, wenn es dir lieber iſt, ihr dieſen Namen zu geben.

Sokr. Aber lieber iſt es mir ganz und gar nicht, wenn es nicht wirklich der rechte iſt. Sage mir aber, was iſt denn der Nutzen, welchen etwa die Götter haben von den Geſchenken, die ſie von uns empfangen? Denn was ſie geben, iſt Jedermann ſichtbar; [p. 15] denn es wird uns nichts Gutes zu Theil, was ſie nicht gegeben hätten. Was für einen Nutzen aber ziehen ſie von dem, was ſie von uns empfangen? Oder ſind wir bei dem Handel gegen ſie ſo ſehr im Vortheil, daß wir alles Gute von ihnen empfangen, ſie aber von uns Nichts?

Euth. Aber meinſt du denn, o Sokrates, daß die Götter von dem, was ſie von uns empfangen, Nutzen ziehen?

Sokr. Ja, was wären doch ſonſt, o Euthyphron, jene Schenkungen von uns an die Götter?

Euth. Was Anderes, meinſt du, als eine Ehrenbezeugung und Ehrengabe, und, wie ich vorhin geſagt habe, etwas Wohlgefälliges?

Sokr. Alſo iſt das Fromme, o Euthyphron, etwas den Göttern Wohlgefälliges, nicht aber etwas ihnen Nützliches oder Liebes?

Euth. Ich meines Theiles meine gerade etwas ganz beſonders Liebes.

Sokr. So iſt alſo das Fromme, wie es ſcheint, wiederum das den Göttern Liebe.

Euth. Ganz beſonders.

19. Sokr. Wirſt du, indem du das ſagſt, dich noch wundern, wenn dir deine Erklärungen zuſehends nicht Stand halten, ſondern wandeln? Wirſt du mich noch bezichtigen, daß ich, der Daidalos, ſie wandeln mache, während du ſelbſt noch weit geſchickter als Daidalos biſt und ſie im Kreiſe herumgehen läſſeſt? Oder bemerkſt du nicht, daß uns unſere Unterſuchung rings herumgegangen und wieder auf dem gleichen Fleck angekommen iſt? Denn ſicher erinnerſt du dich noch, daß im Vorhergehenden das Fromme und das Gottgeliebte uns nicht als Eines und Daſſelbe erſchienen iſt, ſondern als verſchieden von einander? Oder erinnerſt du dich nicht einmal?

Euth. Doch wohl.

Sokr. Und jetzt bemerkſt du nicht, daß das Fromme nach deiner Behauptung das den Göttern Liebe iſt? Iſt dieſes aber etwas Anderes als das Gottgeliebte? Oder nicht?

Euth. Allerdings.

Sokr. So haben wir alſo entweder vorhin Etwas nicht mit Recht zugegeben, oder, wenn damals mit Recht, ſo iſt unſer Satz jetzt nicht richtig.

Euth. Es ſcheint ſo.

20. Sokr. Wir müſſen alſo noch einmal von Vorn herein unterſuchen, was das Fromme ſei. Denn ich, bevor ich es begriffen habe, werde freiwillig das Feld nicht räumen. Aber du darfſt mich nicht ſo geringſchätzig behandeln, ſondern ſtrenge deinen Kopf nur auf jede Weiſe an und ſage ſo viel möglich jetzt die Wahrheit. Denn, wenn irgend ein anderer Menſch, kennſt du ſie, und man darf dich nicht loslaſſen, wie den Proteus,*) bis du ſie ſagſt. Denn wenn du das Fromme und das Unfromme nicht genau kennen würdeſt, ſo würdeſt du wohl unter keinen Umſtänden dich unterfangen, um eines Tagelöhners willen einen alten Mann, deinen Vater, des Todtſchlags anzuklagen, ſondern ſchon vor den Göttern hätteſt du dich, das zu wagen, gefürchtet, ob du nicht damit unrichtig handeleſt, und vor den Menſchen hätteſt du dich geſchämt. Nun weiß ich aber recht gut, daß du glaubſt ein gründliches Wiſſen zu beſitzen über das, was fromm iſt und was nicht. So ſprich es aus, beſter Euthyphron, und verhehle es nicht, was du davon hältſt.

Euth. Nun ja, ein anderes Mal, mein Sokrates; denn jetzt habe ich Eile wohin und es iſt Zeit für mich, daß ich gehe.

Sokr. Was beginnſt du, mein Freund! Du gehſt und beraubſt mich einer großen Hoffnung, die ich hegte, daß ich nämlich, von dir belehrt über das Fromme und Nichtfromme, auch von der Anklage des Meletos mich losmachen könne, indem ich ihm bewieſe, [p. 16] daß ich nun durch den Euthyphron in göttlichen Dingen weiſe geworden ſei, und daß ich darüber nicht mehr aus Unwiſſenheit ins Blaue hinein rede, noch mich in Neuerungen in dieſen Dingen verſuche, vielmehr auch für mein übriges Leben mich weſentlich beſſern werde.

*) Proteus, ein Meergott, als Greis dargeſtellt, wohnhaft auf der Inſel Pharos, mit der Gabe der Weiſſagung verſehen, der, wenn er weiſſagen ſoll, ſich in die verſchiedenſten Geſtalten verwandelt, um ſich zu entziehen, bis man ihn ſo weit treibt, daß er nicht mehr anders kann, worauf er ſeine rechte Geſtalt annimmt und unfehlbar wahrſagt. Vgl. Hom. Od. IV, 365.

Druck der J. B. Metzler'ſchen Buchdruckerei in Stuttgart.

VOLUME 3

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Zweihundertfünfundneunzigstes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1878.

Platon's
Werke.

Zweite Gruppe:

Gespräche praktischen Inhalts.

Drittes Bändchen.

Gorgias,

übersetzt

von

Dr. Julius Deuschle,
Professor am Friedrich-Wilhelms-Gymnasium in Berlin.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1878

Seinem lieben Freunde

Dr. Wilhelm Sigmund Teuffel,

Professor in Tübingen,

gewidmet

vom

Uebersetzer.

Einleitung.

Der Dialog Gorgias gehört zu den letzten aus derjenigen Periode der schriftstellerischen Thätigkeit Platon's, in welcher sich derselbe von dem Standpunkt der sokratischen Begriffslehre aus zur Selbständigkeit eines eigenen philosophischen Systems erhebt — soweit man eben nach der Eigenthümlichkeit des platonischen Philosophirens von einem Systeme zu reden das Recht hat. Ja der Gorgias vollzieht jene That der Befreiung recht eigentlich, ohne doch äußerlich einen Widerspruch mit der Sokratik irgend wie hervortreten zu lassen. Im Uebergang zur Selbständigkeit wird vielmehr die innere Harmonie und Eintracht mit dem großen Lehrer vollständig erhalten und gewahrt. Schon der bedeutende Umfang des Werkes läßt vermuthen, daß es nicht einen unbedeutenden Rang unter seinen Genossen behaupten werde. Und in der That bestätigt dieß eine nähere Betrachtung seines Inhaltes; so tief führt es von der Oberfläche gewöhnlicher Tagesmeinung in das innerste Getriebe wahrhaft großer, hoher und fruchtbarer Gedanken hinein; so spannend wirkt die freie, sichere, siegesgewisse und in ihrem Selbstvertrauen stets frische und fast fröhliche Dialektik des Sokrates, und so viel Fragen der ernstesten Art, so viel Stoff des Nachdenkens so zu sagen für ein treues Gewissen legt es in der Seele des Lesers nieder, nicht ohne zugleich auch das Geheimniß der Lösung der in dem Gespräche selbst auftauchenden Schwierigkeiten zu enthüllen.

Der Gorgias ist ein Dialog, der für alle Zeit unmittelbar praktischen Werth hat. Er behandelt solche Gegensätze der sittlichen Lebensanschauung, wie sie zu allen Zeiten dem elementaren Principe nach, vielleicht nur in veränderter Tracht und Gewandung, vorhanden sind. Und diese Gegensätze berühren das innerste Lebensinteresse jedes Einzelnen. Wird nun auch Niemand in dem Gorgias suchen was Platon nicht geben konnte, so kann doch Jeder darin die Erkenntniß von der Schwäche unsittlicher materialistischer, hedonistischer, aber doch durch die Vorspiegelung großer Zwecke imponirender Theorieen, und andererseits die innere Gewalt und Stärke eines edlen sittlichen, des höheren Lebensberufes sich bewußten Strebens finden. Um der Höhe und Reinheit willen, welche das sittliche Bewußtsein eines alten Philosophen nach dieser Urkunde erstiegen, wie dann andererseits um der eigenthümlichen Bedeutung willen, welche dieser Dialog in dem Entwicklungsgange Platon's einnimmt, gehört er unstreitig zu den interessantesten und lesenswerthesten platonischen Dialogen überhaupt.

Die Zeit der Abfassung des Gorgias darf man nicht allzuweit von dem Tode des Sokrates abrücken. Dafür spricht die Stimmung Platon's, welche aus dem Dialoge über dieß Ereigniß selber durchklingt. Mit klarem Bewußtsein läßt er Sokrates den ihm bevorstehenden Tod als eine Nothwendigkeit aus dem Gegensatze ableiten, in dem er sich selbst zu der von dem athenischen Staate eingeschlagenen Richtung erkennt, und mit einer Schärfe, die mitunter an Erbitterung anzustreifen scheint, verurtheilt er eben darum die athenische Demokratie sammt ihren berühmten Staatsmännern, weil beide auf dem Boden einer Weltanschauung stehen, welche zu so herben Consequenzen führte. Darin unterscheidet sich auch der Gorgias von dem Menon, welcher noch in einer gewissen Zuversicht

auf den glücklichen Ausgang des Processes und darum auch in milderer Stimmung geschrieben war.*) Andererseits stellt der Theaitetos, obwohl er die Fortdauer des Gegensatzes unseres Philosophen zu den politischen Zuständen seiner Vaterstadt und die Unmöglichkeit sich an ihrer Leitung zu betheiligen offen ausspricht, doch die Rückkehr einer ruhigen und der Ausbildung der eigenen Weltanschauung zugewandten Seelenstimmung dar, die sich über jenen Gegensatz bereits erhaben fühlt. Eine specielle Bestimmung über die Abfassungszeit ist allerdings nicht möglich. Mit jener allgemeinen Bestimmung steht es aber im Einklang, wenn dem Gorgias der Platz zwischen Menon, Apologie und Kriton einerseits und dem Euthyphron andererseits angewiesen wird. Letzterer erhält darum seine Stelle nach dem Gorgias weil er schon entschieden der eigentlich platonischen Ideenlehre entgegensteuert.

Schwieriger ist die Zeit zu bestimmen, in welcher Platon den Dialog selbst mag gehalten wissen wollen, nicht weil er zu arm an Daten wäre, sondern weil sich mehrere geradezu widersprechen und nicht mit einander vertragen. Anachronismen sind einem philosophischen Schriftsteller, der in dialogischer Form schreibt, so gut wie einem Poeten erlaubt. Aber es fragt sich eben, was als Anachronismus und was als bestimmendes Datum anzusehen sei. Manche haben den Dialog in das Jahr 427 versetzt, weil eben damals Gorgias als Gesandter nach Athen kam.**)

---

*) Vgl. Susemihl, Genet. Entwicklung der Platon. Philosophie S. 89.

**) So neuerdings Münscher in dem Hersfelder Gymnasialprogramm vom Jahre 1855, in einer übrigens trefflichen Abhandlung. Vgl. darüber Susemihl in den Jahrb. f. Phil. LXXVI, 9. S. 596.

Allein dagegen sprechen mancherlei Bedenken. Zunächst daß Platon den Sokrates seines eigenen Auftretens im Processe gegen die Arginusensieger gedenken läßt (p. 473 E). Er selbst sagt daß dieß Ereigniß vor einem Jahre stattgefunden habe. Darnach fiele denn das Gespräch augenscheinlich in das Jahr 405. Ferner läßt Platon Verse aus der Antiope des Euripides citiren (p. 485 E. 489 E. 506 B). Diese ist aber nicht vor 410 zur Aufführung gelangt. Endlich spricht für das Jahr 405 auch die Erwähnung des makedonischen Königs Archelaos, welcher erst 413 den Thron bestiegen hat. Andererseits wird von Nikias so gesprochen, daß man annehmen muß er befinde sich noch unter den Lebenden, 472 A. Aristokrates wird in derselben Weise erwähnt, der 406 seinen Tod fand. Von Alkibiades wird so gesprochen, als habe er sich am öffentlichen Leben noch nicht betheiligt, 519 A. *) Endlich Perikles wird erwähnt 503 C. als *νεωστὶ* gestorben. Das würde Alles für das Jahr 427 oder ein naheliegendes Jahr reden. Was jedoch den Tod des Perikles anlangt, so kann jenes *νεωστὶ* sehr gut nur im Gegensatz zu den längst verstorbenen Staatsmännern Miltiades und Themistokles gefaßt werden, die Sokrates nicht gehört hat, während er Perikles doch noch selbst gehört hat**). Die Kritik des Dithyrambikers Kinesias setzt aber auch ein späteres Jahr für das Gespräch voraus, da jener 427 gewiß auch noch nicht in der Weise bekannt und be-

*) Doch braucht man die Stelle nicht nothwendig so zu fassen; aber gewiß ist, daß den Alkibiades noch keine Bestrafung von Seiten des Volkes erreicht haben soll.

**) Aehnlich wird auch 523 B von der Herrschaft des Zeus und doch von einer sehr entlegenen Zeit gesagt *καὶ ἔτι νεωστὶ τοῦ Διὸς τὴν ἀρχὴν ἔχοντος*. Vgl. auch Teuffel zu Horatius Sat. II, 2, 133 über nuper.

rüchtigt war, daß Platon das Urtheil über ihn als ein feststehendes annehmen konnte. Kurz, wenn man sich für ein bestimmtes Jahr entscheiden will, so muß man jedenfalls Anachronismen mit in den Kauf nehmen. Keine Berechtigung hat es, wenn man sich darum gegen das Jahr 405 sträubt weil Niemand nachweisen kann daß Gorgias in dieser Zeit wirklich in Athen war. Aber wir können ohnehin nur einen zweimaligen Aufenthalt des Gorgias in Athen wirklich nachweisen und sind doch gewiß zu der Annahme berechtigt daß er oft dahin gekommen sei, wo man ihn so sehr feierte. Aber gesetzt es ließe sich selbst wahrscheinlich machen, daß er 405 nicht in Athen gewesen sei, so hätte das gar nichts auf sich. Platon könnte ihn auch selbst in diesem Jahre ebenso gut nach Athen kommen lassen, wie er es mit Parmenides gethan hat, der nie dort war. Der Wahrheit des Dialoges wird damit kein Eintrag gethan, da etwas Besonderes über diesen Aufenthalt des Gorgias in Athen ohnehin nicht mitgetheilt wird. Dieß spricht aber gerade gegen das Jahr 427. Denn Platon würde es gewiß nicht unterlassen haben von der officiellen Sendung und dem Eindruck des ersten Auftretens des Gorgias zu erzählen, während er hier schon ein Vielgereistsein des Gorgias voraussetzt. Was aber am meisten gegen diese Annahme spricht ist ein innerer Grund. Die politische Anschauung nämlich, welche Polos und Kallikles vertreten, steht ganz im Gegensatz zu den Principien der im Jahr 427 noch herrschenden Demokratie, indem sie in dem Rechte des Stärkeren zugleich das des Tyrannis vertheidigt und der Volksfreiheit allen Boden zu entziehen sucht, weil sie den Einzelnen mit seinen Interessen über das Ganze des Staates und seine Gesetze stellt. Damals hätten sich solche Ansichten noch nicht offen und ungescheut geltend machen lassen. Dieser Anachronismus läßt sich aber um so weniger ertragen, weil er den Kern des Dialoges berührt. Jedenfalls stimmt mit dem

Gedankeninhalt das Jahr 405 am besten. Indessen scheint es als habe Platon absichtlich die Spur einer bestimmten Zeit verwischen und gleichsam eine ideale Zeit an ihre Stelle setzen wollen. Der Grund dafür lag vielleicht gerade darin, weil er nicht den Gorgias selbst, sondern die Consequenzen bekämpfen wollte, welche sich aus der Hingabe an die gorgianische Rhetorik entwickelt und zu einer verderblichen Lebensanschauung vereinigt hatten. Insofern verband er in der That zwei verschiedene Zeitsphären mit einander, von denen doch eine in die andere hineinragte.

Der Ort der Handlung ist im Anfang des Dialoges vor dem Hause, bald darauf im Hause des Kallikles. Was die Personen des Dialogs anlangt so nimmt, von Sokrates abgesehen, historisch den bedeutendsten Rang ein: Gorgias.*) Er stammt aus Leontini in Sicilien und ist der Sohn des Charmantidas. Die Zeit seiner Geburt läßt sich mit Bestimmtheit nicht feststellen. Wahrscheinlich fällt sie ins Jahr 492 (nach einer anderen Berechnung 483). Seinen Tod setzt man ins Jahr 384, da Gorgias 108 Jahre alt ward. Die erste Anregung zur Philosophie und Rhetorik erhielt er wahrscheinlich von dem agrigentinischen Philosophen Empedokles, der vielleicht auch seinen Bruder Herodikos in der Arzneikunde unterwies. Von Empedokles gieng Gorgias wahrscheinlich in die Schule des Tisias aus Syrakus über, welcher zu den eigentlichen Begründern der Rhetorik gehört. Dieser widmete er sich — nachdem er auch die Lehren der Eleaten näher kennen gelernt hatte — ganz und gar und trat zunächst in Sicilien auf, wo er Schüler für Geld in der Rhetorik unterrichtete. Der eifrigste darunter war Polos und ihm so zugethan, daß er ihn später auf seinen Reisen begleitete. Seinen Ruhm im eigentlichen

*) Vgl. Foß De Gorgia Leontino, Halle 1828.

Griechenland begründete die Gesandtschaft die er im Jahre 427 für seine Vaterstadt nach Athen führte, um dieß zur Hülfeleistung gegen Syrakus zu bestimmen. Sein Auftreten erregte die Bewunderung der ebenso hör- als redelustigen Athener. Daher krönte auch seine Bemühungen ein günstiger Erfolg. Natürlich kehrte er zunächst wieder nach Leontini heim; aber die Erfolge seiner Rhetorik zogen ihn wieder nach Griechenland zurück, wo er jedenfalls einen ausgiebigeren Boden fand, als in Sicilien, wo ihm ohnehin Syrakus verschlossen war. In Athen ward er wieder mit Enthusiasmus aufgenommen; man nannte die Tage an denen er sich hören ließ Festtage und verglich seine Reden mit Fackeln. Man gab sich ganz dem eigenthümlichen Zauber hin, den die volle Beherrschung der Sprache, die Gestaltung der schönen kunstmäßigen Form im Sprachstoff über die Geister zu üben pflegt, sobald sie ihnen zuerst entgegentritt. Das beste Feld der Thätigkeit eröffnete sich für Gorgias in Thessalien. Hier hielt er sich, namentlich am Hofe der Tyrannen zu Larissa, besonders gern und lange auf und gewann viele Schüler. Dazu gehörten Menon und Proxenos, auch Isokrates kam von Athen aus hin, um von ihm zu lernen. Für seinen Unterricht ließ er sich die Summe von 100 Minen — so wird erzählt — bezahlen und erwarb dadurch einen bedeutenden Reichthum. Auch Platon 452 C spielt darauf an.*) In seinem Auftreten verschmähte er auch äußere Mittel der Gewandung nicht, um zu imponiren. Er trug einen Purpurmantel und goldene Sandalen. Im Leben war er sehr mäßig

*) Nach einer hinlänglich beglaubigten Nachricht stellte er eine Bildsäule von massivem Golde von sich in Delphi auf. Die Annahme großen Reichthums wird durch die Angabe des Isokrates, daß er nur 1000 Stateren hinterlassen habe, nicht aufgehoben.

und erreichte daher jenes hohe Lebensalter in Frische der Gesundheit und geistiger Rüstigkeit. Sein Tod war ein sanftes Einschlafen. Er selbst sagte, als ihn der letzte Schlaf befiel: jetzt beginnt mich Hypnos seinem Bruder (Thanatos) zuzutragen.

Gorgias nannte sich selbst einen Rhetor. Doch übte er die Kunst der Rede besser praktisch als seine Theorie war. Er war philosophisch nicht ungebildet, wie ja auch seine Schrift über die Natur oder das Nichtseiende beweist. Doch hielt sich diese Bildung auf der Oberfläche. Die Sophisten, deren er in Wahrheit selber Einer war, verachtete er, weil sie die Tugend an sich lehren wollten, während er dieselbe in seiner Rhetorik mitzutheilen meinte, die er überhaupt für den Inbegriff aller Kunst und Wissenschaft hielt. Er verwechselte aber Mittel und Zweck. Allerdings war die Kunst der Rede in den griechischen Staaten das geeignete Mittel um zu einer staatsmännischen Wirksamkeit zu gelangen. In der Uebung derselben erblickte man das was man bürgerliche Tugend nannte. Diese glaubte nun Gorgias in seiner Rhetorik mitzutheilen. Freilich gab er darin immer Etwas mehr und etwas Positiveres oder wenigstens Faßbareres als die tugendlehrenden Sophisten; allein jene Rhetorik bezog sich nur auf die Form; der Inhalt war gleichgültig; Ueberredung der Massen und Lenkung ihres Willens nach dem eigenen war Ziel; das Mittel dazu keineswegs Darstellung der Wahrheit, sondern im Gegentheil Erzeugung des täuschenden Scheines Gorgias selbst sprach über alle Dinge — für und wider — gewandt und imponirend. Seinen Schülern theilte er Regeln und Kunstgriffe oder die Technik der Rede mit. Diese bezog sich bis auf kleine und doch wirksame Dinge, namentlich die symmetrische und rhythmische Gliederung der Sätze, die Anwendung von Figuren (Antithesen, Paronomasien, Isokolen u. dgl.) u. s. w. Es läßt sich nicht

in Abrede stellen, daß er durch seine Rhetorik auch einen nachhaltigen Einfluß auf das Bewußtsein von der Schönheit der Redeform und damit auf die griechische Literatur überhaupt geübt hat. Aber nachtheilig war der Einfluß den er auf die Lebensanschauung seiner Schüler übte, nicht weil er selbst unsittliche Lehren verbreitet hätte — er hat vielmehr noch sittliches Bewußtsein und Scheu sittliche Grundsätze anzutasten oder umzustoßen — sondern weil diese aus der durch ihn überlieferten Verwechslung zwischen Mittel und wahrem Zweck die nach Unten führenden Consequenzen zogen. Platon behandelt ihn in dem Dialoge mit Achtung; er stellt ihn im Ganzen zurückhaltend und würdevoll dar.

Aber gleich in seinem Schüler Polos zeigt sich der Mangel wissenschaftlichen und sittlichen Gehaltes. Wir wissen von ihm nur daß er aus Agrigent gebürtig war, seinem Lehrer Gorgias nachfolgte, aber auch selbst als Lehrer der Rhetorik auftrat und eine Schrift, wahrscheinlich τέχνη, verfaßte, auf welche sich Platon 462 B und Phaedr. 267 C bezieht. Platon zeichnet ihn als einen leidenschaftlichen, dem Sokrates gegenüber unbescheidenen jungen Mann; in der Dialektik ist er ungeübt und sehr kurzsichtig. Er kennt nur rhetorische Argumentation, aber von ganz hohler Art. Er geht ganz und gar im Technischen, der äußerlichen Form, unter; der Inhalt fehlt gänzlich. Macht im Staate war das Ziel wozu die Rhetorik verhelfen sollte. Diese Macht an sich erschien nun als das einzig Erstrebenswerthe; darüber ward ganz übersehen ob die Mittel, die dazu führten, sittlich oder unsittlich seien. Vielmehr ward die Sittlichkeit um ihretwillen geradezu Preis gegeben, und doch war jene Macht nur formell gefaßt, als die Möglichkeit ungestraft zu thun was dem Subjecte mit seinen Launen beliebt; Willür ward so mit freiem Willen verwechselt. Der Besitz der Macht, so äußerlich gedacht, sollte zugleich die Glückseligkeit des

Menschen ausmachen. Dieß ist die Consequenz der Ueberschätzung der Rhetorik. Fand diese zunächst auch den Boden ihrer Wirksamkeit in demokratisch geordneten Staaten, so mußte doch das Ziel die Bewunderung der Tyrannenherrschaft sein, in welcher jene Bedingungen der Glückseligkeit sich zu erfüllen schienen. Welche tiefere Principien dieser Anschauung zu Grunde liegen ist Polos noch verborgen geblieben. Wenigstens scheut er sich sie auszusprechen. Sie frei zu enthüllen und zu bekennen blieb

Kallikles vorbehalten. Wir wissen von ihm nur daß er, ein reicher Athener, Schüler jener Rhetoren, als praktischer Staatsmann aufzutreten begonnen hatte. Er ist feiner gebildet als Polos, besitzt auch wohlwollenden oder so zu sagen noblen Sinn; aber aus seinem einmal fertigen und abgeschlossenen Gedankenkreise läßt er sich nur mit Mühe herauszwingen. Sein Ideal ist auch nur der Besitz großer Macht und ruhmeintragendes Handeln. Die Philosophie, die er mit der Sophistik zusammenwirft, verachtet er, weil sie von praktischen Zwecken abzieht; sie soll höchstens für die Bildung des Scharfsinns in der Jugend empfehlenswerth sein; des erwachsenen freien Mannes aber ist sie unwürdig. Dessen Streben muß auf ungemeßnen Machterwerb ausgehn. Kallikles weiß nun auch, auf welchen Principien dieses Streben beruht. Es ist zunächst das Recht des Einzelnen sich nach dem Maße seiner Kraft Geltung zu verschaffen. Er nennt dieß das Recht von Natur, das Recht des Stärkeren, dem gegenüber das Gesetz unberechtigt ist. Eine starke Natur wird sich durch die Gesetze hindurch Bahn brechen, um ihren Vortheil an sich zu reißen. Was man jetzt Recht und Sittlichkeit nennt, Dinge, die das Individuum in seiner Ausdehnung beschränken wollen, sind nur für die Schwachen und Thoren da. Herrschaft über Andere ist das Ziel des wirklich gebildeten Individuums. Diese

Herrschaft dient dann den Zwecken, d. h. den Lüsten des Subjectes, der Befriedigung seiner Begierden. Denn in dieser allein besteht die Glückseligkeit, die um so größer ist, je größer und zahlreicher die Begierden sind welche befriedigt werden. So wird die sinnliche Lust — ganz materialistisch — das eigentliche Princip menschlichen Lebens und Handelns.

Alle diese Consequenzen entwickelt, eingehend noch auf einzelne Fragen, die Dialektik des Sokrates aus der Untersuchung über die Auffassung des Gorgias von seiner Rhetorik. Nicht die Frage nach dem Wesen derselben ist es daher, was den Grundgedanken des platonischen Gorgias ausmacht, sondern der Gegensatz zweier Weltanschauungen oder Lebensrichtungen, deren eine durch die Rhetorik*) gestützt wird, während die andere sich als nothwendiges Resultat wahrhaft philosophischen Denkens ergibt. Jene, die falsche Lebenskunst, ist unsittlich in sich, verfolgt verkehrte Zwecke und bringt den Menschen in Sklaverei, während sie nach Freiheit strebt; die wahre dagegen ist in sich streng sittlich und beruht auf dem Bewußtsein von dem wahrhaftigen Beruf, den edlen Zwecken und der eigentlichen Aufgabe des menschlichen Daseins. Darum gilt es vor Allem die Grundpfeiler der Sittlichkeit festzustellen. Es geschieht insbesondere dadurch, daß zwischen dem Guten und Angenehmen oder der Lust eine Grenze gezogen wird. Gestützt hierauf wird als die Aufgabe des Menschen Herstellung der Harmonie in der Seele durch Besonnenheit und Gerechtigkeit vorgezeichnet. Indem der Staatsmann in Bezug auf das Ganze und die Einzelnen nur dasselbe Ziel zu verfolgen hat,

*) Diese ist natürlich nicht allein die falsche Lebensrichtung sondern nur Hauptvertreterin derselben; auch gibt es eine wahre und berechtigte Rhetorik, die selbst Stütze der Philosophie, Ethik und Politik sein kann.

erweitert sich die Ethik zur Politik oder wird mit ihr dem Principe nach eins. Zugleich zeigt ein Vorblick von höherer Warte aus, daß dieselben Principien in der Ordnung und Regierung der Welt, kosmisch und physisch betrachtet, dieselben sind. Wahre Zwecke sind zugleich ewig. Sie reichen über das irdische Leben hinaus. Darum gibt Platon der Untersuchung ihren Abschluß indem er auf das letzte Ziel hinweist, das die Seele in dem Jenseits erreichen soll. Dieß konnte nur in der Form eines Mythos geschehen. Indem er das Todtengericht vorführt, zeigt er, daß die Befreiung der Seele von sinnlicher Begierde und allem Unrecht, kurz die Darstellung der Seele in ihrer Reinheit und Gesundheit, das Ziel alles menschlichen Strebens sein muß.

Inhalt.

Eingang. Sokrates und Chairephon kommen, um den Gorgias zu hören, und werden von Kallikles eingeladen in sein Haus einzutreten. Vorgefecht zwischen Chairephon und Polos — 448 D.

I. Erster Haupttheil p. 448 D — 481 B. Rhetorik und Ethik nach ihren Zielen und Hauptgrundlagen.

A. p. 448—461 B. Gespräch mit Gorgias. Versuch das Wesen der Rhetorik und ihr Verhältniß zu sittlichen Grundbegriffen zu bestimmen, mit widersprechendem Ergebniß.

1) Definitionsversuche p. 448—457 E.

a) Erste (formale) Definition der Rhetorik. Die allgemeine Bestimmung, daß sie sich auf Reden beziehe erweist sich als zu unbestimmt. Nachweis, daß der specifische Unterschied sich aus dem Gegenstand oder Inhalt der Reden bestimmen müsse; Beseitigung der allgemeinen Bestimmung des Gegenstandes, daß sie sich auf die schönsten und wichtigsten Dinge beziehe — 452 E.

b) Zweite Definition. Ziel der Redekunst: Erzeugung von Ueberredung. Gegenstand Recht und Unrecht. Aber nur Glauben, nicht Wissen darüber — 455 B.

c) Dritte Definition. Bestimmung der Rhetorik als die allen anderen Künsten übergeordnete, sie umspannende, über sie obsiegende (herrschende) Kunst. Abwehr des Vorwurfs wegen falschen Gebrauchs derselben durch die Schüler — 457 E.

2) Nach einem Zwischengespräch über die Fortführung der Untersuchung folgt die Aufdeckung des Widerspruchs in Gorgias' Darstellung p. 457 E—461 C.

a) Die Rhetorik bedarf der Kenntniß der Sache nicht, von der die Rede ist. Sie ist auf bloßen Schein gerichtet.

b) Dennoch soll der Redner Kenntniß des Guten, Schlechten, Gerechten und Ungerechten (sittlicher Grundbegriffe) besitzen.

c) Widerspruch in der Annahme der Möglichkeit des ungerechten Gebrauchs, obwohl der das Gerechte Wissende, also der Redner, gerecht ist.

B. p. 461 C—481 B. Gespräch mit Polos. Wahres Wesen der Rhetorik. Consequenzen der mit ihr verknüpften Weltanschauung. Gegensatz einer sittlichen Lebensanschauung.

Uebergang. Vorwurf des Polos gegen Sokrates, daß er dem Gorgias absichtlich eine verfängliche Frage über Kenntniß des Gerechten vorgelegt. Sokrates wehrt lange — nicht zur Sache gehörige — Reden des Polos ab. Polos übernimmt — ungeschickt — die Rolle des Fragenden, Sokrates antwortet.

1) Bestimmung der Rhetorik durch Sokrates. Sie ist keine Kunst, sondern bloße Erfahrung und Uebung. Ihr Ziel ist Erzeugung von Lust im Gegensatz zum wirklich Guten. Sie gehört zur Gattung der Schmeichelei. Theilung derselben im Verhältniß zu Leib und Seele und Zusammenstellung der Theile mit den entsprechenden der wirklichen Kunst — 466 A.

2) Frage nach der Macht der Rhetoren. Unterscheidung des Wollens von der bloßen Willkür (dem Gutdünken). Das Wollen geht auf das wirklich Gute; die Willkür bloß auf Schein desselben. Jenes hat wirklichen Zweck, diese verwechselt damit das Mittel. Anwendung auf die Rhetoren nach der Bestimmung des Polos. Ergebniß, daß sie nichts vermögen — 468 D.

3) Frage ob Unrechtthun oder Unrechtleiden schlimmer sei — 481 B. (Sittlicher Gegensatz gegen das Vorhergehende.)

a) Vorbeweis, daß das Begehen ungerechter Handlungen als Ausfluß des Besitzes scheinbarer Macht an sich schon vom Standpunkt des Polos aus ein Uebel ist, wenn Strafe folgt.

b) Genauere Fragestellung und Methodisches über rhetorische und dialektische Beweise. — Polos' Widerlegungsversuch aus der Erfahrung durch das Beispiel des Archelaos. Kritik dieses rhetorischen Beweises im Gegensatz zu einer dialektischen Stellung der Frage, zugleich Verhältniß zur Strafe.

Der Unrechtthuende ist jedenfalls unglücklich, aber unglücklicher wenn er keine Strafe leidet. Gegenbeweis des Polos und Kritik desselben.

c) Eigentlicher Beweis für den oben ausgesprochenen Satz, geführt aus dem Zugeständniß des Polos, daß das Unrechtthun häßlicher sei als das Unrechtleiden.

α) Durch den Beweis der Identität von Gut und Schön, Schlecht und Häßlich im Verhältniß zu Nutzen und Lust, Schaden und Unlust.

β) Nachweis, daß Unrechtthun ohne nachfolgende Strafe größeres Unglück ist als wenn Strafe folgt, formal nach dem Verhältniß zu Thun und Leiden, Strafen und Strafeleiden. Material nach dem Zweck der Strafe: Besserung der Seele oder Befreiung derselben vom größeren Uebel.

γ) Anwendung der gewonnenen Grundsätze auf den Begriff der Gerechtigkeit und Glückseligkeit, auf das gewöhnliche Benehmen der Menschen gegen Strafe (Archelaos), auf die Rhetorik, die darnach nur zur Selbstanklage u. dergl. dienen könnte.

II. Zweiter Haupttheil 481 B bis zu Ende. Gespräch mit Kallikles. Entwicklung des tiefsten Gegensatzes zwischen falscher und wahrer Lebensanschauung und Richtung, und Nachweis des wahren Berufs und der wahren Lebensaufgabe des Menschen.

Uebergang. Erkenntniß des diametralen Gegensatzes zwischen der philosophischen und der rhetorischen Weltanschauung. Verhältniß des Sokrates und Kallikles zu ihren Lieblingen. Wichtigkeit der inneren Harmonie. — 482 B.

A. Das Recht von Natur im Widerspruch mit dem Recht des Gesetzes und der Sitte. Einerseits Auflösung dieses Widerspruchs, anderseits Ueberführung in das zu Grunde liegende Lustprincip. Allmählige Schärfung des Gegensatzes 482 B — 492 C.

1) Enthüllung der Grundlage der „rhetorischen" Weltanschauung. Gegensatz von Natur und Gesetz. Das Recht des Stärkeren auf Mehrhaben und Herrschaft über Andere ist

allein von Natur berechtigt. Gesetze sind willkürliche Machtwerke der Menschen. Begründung aus Erfahrung. Erklärung der entgegenstehenden Thatsachen aus der absichtlich falsch angelegten Erziehung. Berufung auf die Autorität Pindars. Gegensatz zwischen Beschäftigung mit der Philosophie und Streben nach großen praktischen Zwecken. Emancipation und (falsche) Freiheit. Berufung auf Euripides. Rath an Sokrates — 486 D.

Uebergang. Vorzüge des Kallikles zur Prüfung. Darstellung des wahren Gegensatzes.

2) Beweis, daß zwischen Recht von Natur und Gesetz kein Widerspruch besteht. — 492 C.

a) Aus der Bestimmung des Stärkeren, wornach eben die (gesetzgebende) Menge die stärkere ist dem Einzelnen gegenüber. Von ihr stammt aber der Grundsatz der Gleichberechtigung der Einzelnen — 489 B.

b) Bestimmung des Stärkeren als des Verständigeren. Consequenzen wenn diese mehr haben sollen — 490 E.

c) Bestimmung als die welche einsichtsvoll sind in Staatsangelegenheiten und ihre Pläne durchzusetzen tapfer genug. Tiefere Entwicklung des Gegensatzes der Anschauungen. Mit der Herrschaft über Andere verbindet sich zugleich die Größe der eigenen Begierde und die Kraft sie zu befriedigen. Ungebundenheit, Zügellosigkeit der Begierde — volle Freiheit — ist Tugend und Glückseligkeit. Besonnenheit und was Tugend genannt wird ist thörichte Menschensatzung — 492 C.

B. Widerlegung der Lustlehre 492 C — 505 C.

1) Allgemeiner Theil zur Darlegung des Wesens der Lustlehre — 494 A.

a) Pythagoräische Gleichnisse. Vergleich der Begierden mit einem und mehreren durchlöcherten Fässern, in welche aus durchlöchertem Siebe Flüssigkeiten gefullt werden sollen. Stetes Werden und Vergehen der Lust.

b) Schärfung des Gegensatzes. Kallikles erklärt enthaltsames Leben für Tod (Leben eines Steins) und in der Lust wahres Leben.

c) Consequenzen. Glück des steten Juckens in der Krätze u. dgl.

2) Widerlegung der Identität von Gut und Angenehm. — 499 D.

a) Durch das Verhältniß dieser Begriffe zu Erkenntniß und Tapferkeit.

b) Aus dem Wesen des absoluten Gegensatzes zwischen Gut und Bös im Vergleich zu relativen Gegensätzen wie Lust und Unlust. Zusammenwerden und -aufhören beider.

c) Consequenz aus jenem Satz der Identität für die Guten und Schlechten, deren Begriff in das Gegentheil umschlägt, sobald die Lust gleich Gut und Unlust das Gegentheil sein soll.

3) Unterscheidung zwischen Gut und Angenehm. Es gibt gute und schlechte Lüste — 505 C.

a) Darlegung worin der Unterschied besteht. Verhältniß zu Nützlich und Schädlich. Erzeugung des für das jedesmalige Object Guten oder Schlechten (im Körper Gesundheit oder Krankheit). Das Angenehme ist um des Guten willen zu thun, nicht umgekehrt.

b) Unterscheidung verschiedener Lebensrichtungen hiernach. Wirkliche Kunst geht auf das Beste, Schmeichelei auf Lust, Musik, Poesie (d. h. einzelne Gattungen), Rhetorik. Leugnung, daß es Redner und Staatsmänner im atheniſchen Staat gegeben, welche wirklich das Beste des Staats erzielt hätten.

c) Nähere Bestimmung der Aufgabe des Individuums für sich und des Staatsmanns, begründet auf die Begriffe der Ordnung, Harmonie (Gesundheit, Gerechtigkeit, Besonnenheit), Tugend, Entfernung des Gegentheils — der Begierde — aus der Seele. Heilsamkeit und Nothwendigkeit der Zucht.

C. Die wahre Lebenskunst; ihre positiven Aufgaben und Ziele 505 C bis zu Ende.

1) Das Individuum für sich in diesem Leben. — 513 C.

a) Recapitulation des Beweises und Consequenzen. Besonnenheit als Inbegriff der Tugend. Verbindung der Glückseligkeit damit.

b) Verbindung des sittlichen Gesichtspunktes (Ordnung, Har-

monie, Freundschaft) mit dem kosmischen. Consequenzen aus dieser Weltanschauung bilden auch die schon gegen Polos erwiesenen Sätze.

c) Die rechte Selbsthülfe je nach der Größe des Uebels. Am nöthigsten ist sie gegen das Unrechtthun ohne Strafeleiden. Gegen Unrechtleiden ist nur eine unter den staatlichen Verhältnissen der Gegenwart nachtheilige Sicherung möglich, durch Aehnlichwerden den Herrschern. Nachweis daß nicht das Leben an sich den höchsten Werth hat. Consequenzen, die sich aus dieser Voraussetzung ergeben würden. Verhältniß der Rhetorik zu den lebenrettenden Künsten.

2) Aufgabe des wahren Staatsmanns. — 520 E.

a) Zurückweisung auf den Gegensatz zwischen Kunst und Schmeichelei. Nothwendigkeit besonderer Bildung für den wahren Staatsmann.

b) Kritik der früheren Staatsmänner Athens. Ihr eigenes Schicksal beweist gegen ihr Wirken. Unterschied zwischen Dienern und Staatsmännern.

c) Verhältniß der Rhetorik zur Sophistik.

Uebergang. Anwendung auf Kallikles und Sokrates. Hervorhebung des Gegensatzes und seiner Folgen. Muthmaßliches Schicksal des Sokrates vor Gericht.

3) Mythos — 527. Darstellung des Zieles nach dem Tode. Todtengericht. Zustand der Seele je nach ihrer Lebensweise. Darnach Bestimmung des Lebenszweckes des Menschen, die Seele rein und gesund darzustellen.

Schluß. Streben des Sokrates. Aufforderung an Kallikles zur Nacheiferung. Kurze Recapitulation des Hauptinhaltes des Dialoges.

Gorgias.

Kallikles, Sokrates, Chairephon, Gorgias, Polos.

(Das Gespräch beginnt vor dem Hause des Kallikles und setzt sich in demselben fort.

[p. 447.] Kallikles. So muß man kommen, wie es heißt, lieber Sokrates, wenn Krieg ist und es geht zur Schlacht!

Sokrates. Sind wir wirklich, wie man sagt, nach dem Feste gekommen und zu spät?

Kallikles. Und das nach einem gar feinen Festschmaus. Denn Gorgias hat uns kurz vorher viel schöne Vorträge zum Besten gegeben.

Sokrates. Daran, lieber Kallikles, ist unser Chairephon Schuld, da er uns auf dem Markte zu verweilen nöthigte.

Chairephon. Es thut Nichts, lieber Sokrates. Ich will den Schaden auch wieder heilen. Denn Gorgias ist mein Freund und wird sich wieder hören lassen, nach Gefallen gleich, oder wenn du lieber willst, ein ander Mal.

Kallikles. Wie, Chairephon? Wünscht Sokrates den Gorgias zu hören?

Chairephon. Gerade in der Absicht sind wir ja hier.

Kallikles. Nun, wenn's gefällig ist, in mein Haus einzutreten — denn bei mir logirt Gorgias und wird auch euch gewiß einen Vortrag zum Besten geben.

Sokrates. Schön lieber Kallikles. Doch dürfte er auch sich mit uns zu unterreden bereit sein? Denn ich will ihn darnach fragen worin die Bedeutung seiner Kunst besteht und was er eigentlich von sich verspricht und lehrt. Den anderen Vortrag soll er, wie du sagst, ein ander Mal halten.

Kallikles. Nichts besser als ihn selbst fragen, lieber Sokrates. Denn auch das war eines seiner Probestücke. Er forderte nämlich eben gerade Jeden von den drinnen Anwesenden auf zu fragen was ihm beliebe, und auf alle Fragen, sagt er, werde er antworten.

Sokrates. Wahrlich schön. Lieber Chairephon, frage ihn doch!

Chairephon. Was soll ich ihn fragen?

Sokrates. Was er ist.

Chairephon. Wie meinst du das?

Sokrates. Wie wenn er etwa ein Meister im Schuhmachen wäre, so würde er dir doch wohl antworten: ein Schuhmacher. Oder verstehst du nicht wie ich es meine?

Kap. II. Chairephon. Ich verstehe und will ihn fragen. — (Im Hause.) Sage mir doch, lieber Gorgias, hat unser Kallikles hier Recht, daß du auf alle Fragen zu antworten versprichst, die man an dich richtet?

Gorgias. Ganz Recht, [p. 448] lieber Chairephon. Denn eben erst habe ich gerade dieß versprochen, und ich darf sagen, daß mich seit vielen Jahren noch Keiner etwas Neues gefragt hat.

Chairephon. Dann, lieber Gorgias, fällt dir wohl gewiß die Antwort recht leicht?

Gorgias. Du darfst einen Versuch machen, lieber Chairephon.

Polos. Das ist wahrhaftig wahr. Vielleicht ziehst du's aber vor, lieber Chairephon, ihn mit mir zu machen. Denn Gorgias dürfte wohl auch schon ermüdet sein. Denn er hat eben Vieles durchgesprochen.

Chairephon. Wie denn, Polos? Glaubst du besser zu antworten als Gorgias?

Polos. Thut das etwas zur Sache, wenn es nur genügend ist für dich?

Chairephon. Nein. Nun da du denn willst, so antworte.

Polos. Frage.

Chairephon. Ich frage also: wenn Gorgias die Kunst verstünde, die sein Bruder Herodikos treibt, wie würden wir ihn dann mit Recht nennen? Nicht so wie jenen?

Polos. Gewiß.

Chairephon. Wenn wir ihn also einen Arzt nennten, hätten wir ihn recht bezeichnet?

Polos. Ja.

Chairephon. Wenn er aber die Kunst verstünde, welche Aristophon, der Sohn des Aglaophon, oder dessen Bruder treibt, welcher Name gebührte ihm dann?

Polos. Offenbar der eines Malers.

Chairephon. Nun, da er ja auch eine Kunst versteht — welche ist das? und welchen Namen dürfen wir ihm mit Recht beilegen?

Polos. Mein Chairephon. Es gibt viele Künste in der Welt, die man aus Erfahrung erfahren gefunden hat. Denn Erfahrung bahnt unserem Leben einen Weg gemäß der Kunst; Unerfahrenheit gibt es dem Zufall Preis. Unter allen diesen Künsten nehmen die Einen an diesen, Andere an jenen, die Einen so, die Anderen anders Theil, an den besten aber die Besten. Dazu gehört auch unser Gorgias hier, und er hat an der schönsten der Künste Theil.

Kap. III. Sokrates. Polos scheint, lieber Gorgias, vortrefflich aufs Reden eingeübt zu sein. Indeß hält er dem Chairephon sein Versprechen nicht.

Gorgias. Wie so denn, lieber Sokrates?

Sokrates. Er antwortet, dünkt mich, gar nicht auf die Frage.

Gorgias. Nun, wenn du willst, frage du ihn doch.

Sokrates. Nicht doch, wenn dir selbst es gefällig ist zu antworten; vielmehr würde ich lieber dich fragen. Denn aus dem, was Polos gesagt hat, ist mir klar, daß er die sogenannte Redekunst mehr geübt hat als die Kunst der Unterredung.

Polos. Wie so denn, Sokrates?

Sokrates. Weil du, mein Polos, auf die Frage Chairephons, welche Kunst Gorgias verstehe, seine Kunst anpreisest, als ob ihn Jemand tadeln wollte, was sie aber ist, hast du nicht beantwortet.

Polos. Hab ich denn nicht gesagt, daß sie die schönste sei?

Sokrates. Ja wohl. Aber es fragt dich Niemand, wie die Kunst des Gorgias sei, sondern was sie sei und wie man den Gorgias nennen müsse. So wie dir also vorher Chairephon Beispiele vorlegte und du ihm eine treffende und [p. 449] kurzgefaßte Antwort gabst, so gib auch jetzt an, welches die Kunst ist und wie wir den Gorgias nennen sollen. Oder lieber gib du uns selber an, mein Gorgias, wie man dich nennen soll und welche Kunst es ist die du verstehst?

Gorgias. Die Rhetorik, lieber Sokrates.

Sokrates. Also einen Rhetor soll man dich nennen?

Gorgias Gut so, lieber Sokrates, wenn du mich ja so nennen willst, „wie ich zu heißen mich rühme“*), wie Homeros sagt.

*) Homerische Helden pflegten so ihren Namen und Ursprung anzugeben. Vgl. Od. I, 180. Il. XIV, 113 u. a. Hier bezeichnet es das Selbstgefühl des Gorgias, den seine Zeitgenossen mit dem Nestor verglichen.

Sokrates. Freilich will ich das.

Gorgias. Nun, schön.

Sokrates. Hast du denn wohl auch die Fähigkeit, Andere dazu auszubilden?

Gorgias. Ich verstehe ja das nicht bloß hier, sondern auch an andern Orten.

Sokrates. Wärest du nun wohl bereit, lieber Gorgias, so wie wir jetzt mit einander reden fortzufahren, theils fragend, theils antwortend, aber die Art der langen Reden, mit der auch Polos begann, für ein ander Mal aufzusparen? Aber laß dann auch das Versprechen nicht unerfüllt, sondern sei so gut, in kurzer Rede die Frage zu beantworten.

Gorgias. Einige Antworten, lieber Sokrates, erfordern nothwendig lang ausgedehnte Reden. Indeß will ich versuchen möglichst kurz zu sein. Denn auch das ist eines der Stücke deren ich mich rühme, daß Niemand dasselbe in kürzeren Worten sage als ich.

Sokrates. Gerade dessen bedarf es jetzt, lieber Gorgias. So gib mir denn einen Beweis gerade hiervon, von der kurzen Redeweise, ein ander Mal aber von der langen.

Gorgias. Das will ich thun, und du sollst sagen, daß du Keinen in kürzeren Sätzen hast reden hören.

Kap. IV. Sokrates. Nun wohlan! Du behauptest ja die Rhetorik (Redekunst) zu verstehen und auch einen Anderen zum Redner machen zu können — auf was für Dinge bezieht sich die Rhetorik? Wie die Weberei sich auf das Arbeiten der Kleider bezieht. Nicht wahr?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Nicht auch die Musik auf das Schaffen von Melodien?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Bei der Hera, lieber Gorgias, deine Antworten machen mir Freude, weil du in so kurzen Worten wie nur möglich antwortest.

Gorgias. Ja das mach ich, denk ich, ganz recht so.

Sokrates. Allerdings. Wohlan denn, antworte mir so auch in Bezug auf die Rhetorik, auf was für Gegenstände sich ihr Wissen bezieht?

Gorgias. Auf Reden.

Sokrates. Was für Reden denn, lieber Gorgias? Etwa auf die, deren Inhalt ist, wie die Kranken leben müssen um wieder gesund zu werden?

Gorgias. Nein.

Sokrates. Also geht die Rhetorik auch nicht auf alle Reden?

Gorgias. Nein.

Sokrates. Aber sie gibt doch die Fähigkeit zu reden?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Nicht auch zu denken über das worüber sie zu reden befähigt?

Gorgias. Natürlich.

Sokrates. Setzt nun auch die Heilkunde, die wir eben gerade erwähnten, in den Stand [p. 450] über die Kranken zu denken und zu reden?

Gorgias. Nothwendig.

Sokrates. Auch die Heilkunde bezieht sich also, wie es scheint, auf Reden?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Nämlich auf die über die Krankheiten?

Gorgias. Allerdings.

Sokrates. Bezieht sich nicht auch die Gymnastik auf Reden, nämlich über das Wohl- und Uebelbefinden des Leibes?

Gorgias. Ja wohl.

Sokrates. So steht es in der That auch, lieber Gorgias, mit den anderen Künsten. Jede hat es mit den Reden zu thun, welche sich eben auf diejenigen Objekte beziehen, mit welchen sich jede Kunst beschäftigt.

Gorgias. So scheint es.

Sokrates. Warum nennst du denn nun eigentlich die anderen Künste nicht Rhetoriken, da sie doch auf Reden sich beziehen, wenn du ja unter Rhetorik eben die Kunst verstehst, welche auf Reden geht?

Gorgias. Weil das ganze Wissen der anderen Künste so zu sagen auf Handarbeiten und dergleichen Thätigkeiten sich bezieht, die Rhetorik hat aber Nichts mit dergleichen Handarbeit zu schaffen, sondern all ihr Thun und Wirken vollzieht sich durch Reden. Deshalb glaub ich die Rhetorik auf Reden beziehen zu müssen, und das, wie ich denke, mit Recht.

Kap. V. Sokrates. Versteh ich nun, welche Bestimmung du von ihr geben willst? Gleich werd' ichs genauer wissen. Nun antworte. Es gibt Künste? Nicht wahr?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Unter allen Künsten haben, denk ich, einige meist eine Arbeit vor und bedürfen der Rede nur wenig, einige gar nicht, der Zweck der Kunst könnte vielmehr auch unter Schweigen erreicht werden, wie z. B. Malerei, Bildhauerei und viele andere. Solche Künste meinst du wohl, auf die sich, wie du sagst, die Rhetorik nicht beziehe? Oder nicht?

Gorgias. Da haſt es ganz richtig gefaßt, lieber Sokrates.

Sokrates. Es gibt aber auch andere Künſte, welche ihr Ziel ganz durch die Rede erreichen und eine Arbeit, ſo zu ſagen, entweder gar nicht oder doch ſehr wenig nöthig machen, z. B. Arithmetik (Zahlenlehre), Rechenkunſt, Geometrie, Brettſpiel und viele andere Künſte; bei einigen von ihnen halten ſich Reden und Thun ſo ziemlich das Gleichgewicht; bei den meiſten überwiegen jene und ihre ganze Thätigkeit und Kraft verwirklicht ſich durch Reden. Als eine Kunſt von dieſer Art ſcheinſt du mir die Rhetorik anzuſehen.

Gorgias. Da haſt du Recht.

Sokrates. Aber dennoch glaub ich nicht, daß du eine von dieſen als Rhetorik bezeichnen willſt, obgleich du dem Wortlaut nach ſo geſagt haſt, daß die durch Reden ſich verwirklichende Kunſt Rhetorik ſei, und Jemand dir entgegnen könnte, wenn er in der Unterſuchung Schwierigkeiten machen wollte: Alſo die Arithmetik, lieber Gorgias, erklärſt du für Rhetorik? Aber ich bin überzeugt, daß du weder die Arithmetik noch die Geometrie für Rhetorik erklären willſt.

[p. 451.] Gorgias. Da haſt du Recht, lieber Sokrates, und meine Meinung haſt du richtig erſchloſſen.

Kap. VI. Sokrates. Wohlan, gib mir nun auch deinerſeits die Antwort auf meine Frage vollſtändig. Denn da die Rhetorik eine der Künſte iſt, welche meiſt ſich der Rede bedienen, da es aber auch andere der Art gibt, ſo verſuche den Gegenſtand aufzugeben, auf welchen ſich die Verwirklichung in der Rede richten muß, wenn ſie Rhetorik ſein ſoll. Wie wenn mich z. B. Jemand über eine der Künſte fragte, die ich eben erſt nannte: Lieber Sokrates, welche Kunſt iſt die Arithmetik? ſo würde ich ihm ſagen, wie du ihm eben, daß ſie zu denen gehört welche durch Reden zur Verwirklichung gelangen; und wenn er mich weiter fragte: worauf beziehen ſich dieſe Reden? ſo würde ich ſagen: auf das Grade und Ungrade und die Größe die jedes von Beiden jedesmal haben mag. Wenn er nun weiter fragte, welche Kunſt nennſt du Rechenkunſt? ſo würde ich ihm antworten: auch dieſe gehört zu denen welche ganz und gar durch Reden ſich darſtellen; und wenn er wiederum fragte: worauf beziehen ſich dieſe? ſo würde ich ſagen wie die Antragſteller in den Volksverſammlungen:*) Im Uebrigen iſt es mit der Rechenkunſt wie mit der Arithmetik, denn ſie bezieht ſich auch auf daſſelbe, das Grade und Ungrade: der Unterſchied iſt aber der, daß die Rechenkunſt betrachtet, wie ſich das Grade und Ungrade nach der Größe zu ſich und zu einander verhält. Und wenn mich Jemand nach der Aſtronomie fragte in Folge meiner Behauptung, daß auch ſie Alles durch Rede zur Darſtellung bringt: worauf beziehen ſich aber, lieber Sokrates, die Reden der Aſtronomie? wenn er ſo ſagte würde ich antworten: auf die Bewegung der Sterne, der Sonne und des Mondes und das Verhältniß ihrer Schnelligkeit zu einander.

Gorgias. Ganz richtig gibſt du das an, mein Sokrates.

Sokrates. Nun wohlan thue es auch deinerſeits, lieber Gorgias. Denn die Rhetorik iſt ja offenbar eine von den Künſten, welche Alles durch Rede verwirklichen und darſtellen.

Gorgias. Ja wohl.

Sokrates. Gib nun an, auf was ſie ſich beziehen. Was iſt es unter den Dingen, auf das ſich die Reden beziehen, deren ſich die Rhetorik bedient?

---

*) Ein Antrag war in beſtimmter Form abgefaßt, und zwar ſtand ſtets der Name des Antragſtellers voraus. Wenn nun von ein und demſelben mehrere Anträge ausgiengen, oder wenn in derſelben Sache ſchon ein anderer Antrag vorlag, ſo kürzte man — wenigſtens der vorleſende Herold — ſich die Sache ab und ſagte: Im Uebrigen wie oben — und gab dann nur das Unterſcheidende.

Gorgias. Es sind die wichtigsten und edelsten menschlichen Verhältnisse, lieber Sokrates.

Kap. VII. Sokrates. Aber, lieber Gorgias, auch diese Bestimmung ist zweideutig und noch keineswegs deutlich. Du hast doch, wie ich glaube, bei Trinkgelagen auch schon Leute das Skolion singen hören, worin sie singend aufzählen: „Gesundheit ist das Beste, das zweite schön zu werden, das dritte, wie der Dichter des Skolion sagt, Reichthum ohne Betrug"?*)

Gorgias. Freilich; doch wozu führst du das an?

Sokrates. Weil auf der Stelle [p. 452] die Meister in den Fächern, welche der Skoliondichter gepriesen hat, vor dich treten könnten, ein Arzt, ein Turnlehrer und ein Handelsmann, und zuerst würde der Arzt sagen: Lieber Sokrates, Gorgias täuscht dich; denn nicht seine Kunst bezieht sich auf das für die Menschen wichtigste Gut, sondern die meinige. Wenn ich nun fragte: Wer bist du denn, der das sagt? so sagte er wohl: ein Arzt. Was meinst du also? Ist wirklich das Werk deiner Kunst das größte Gut? Ei freilich, würde er erwidern, lieber Sokrates: die Gesundheit. Gibt es ein größeres Gut für den Menschen als Gesundheit? — Wenn nun nach diesem der Turnlehrer ebenfalls sagte: Es sollte mich doch auch selber Wunder nehmen, lieber Sokrates, wenn Gorgias dir ein größeres Gut

*) Das Skolion bildet eine eigenthümliche Art der bei Tische gesungenen Lieder. Unter den Mitgliedern gieng nämlich ein Myrten- oder Lorbeerzweig oder eine Lyra umher. Sie hatte der jedesmalige Sänger, und wenn er geendigt konnte er sie reichen, wem er wollte. Der neue Empfänger hatte dann seinerseits ein kurzes Lied, das er selbst sowie die Melodie dazu improvisirte, vorzutragen. Diese Art der Dichtung war in Athen sehr beliebt, gute Skoliendichter berühmt. Das erwähnte stammt wahrscheinlich von Simonides.

aus seiner Kunst aufzuweisen hat, als ich aus der meinigen, so würde ich auch wieder zu ihm sagen: Wer bist du denn, lieber Mann? und was ist dein Werk? — Ein Turnlehrer, und mein Geschäft ist es die Menschen schön und kräftig zu machen am Leibe. Nach dem Turnlehrer nähme dann der Handelsmann das Wort und der würde — das kann ich mir denken — auf alle Andern gar verächtlich niederschauen. Bedenk es doch nur, lieber Sokrates, ob dir irgend ein Gut größer erscheint als der Reichthum, sei's in Gorgias' Besitz oder bei irgend sonst Einem. Wir würden nun zu ihm sagen: Wie so? Bist du dessen Meister? Ja wohl. Wer bist du? Ein Handelsmann. Wie? Also nach deiner Meinung ist der Reichthum das größte Gut für den Menschen? werden wir sagen. Natürlich, wird er erklären. Indeß unser Gorgias hier streitet ja dafür daß seine Kunst ein größeres Gut erzeuge als die deinige, würden wir sagen. Offenbar würde er hiernach fragen: Und was ist denn das für ein Gut? Das mag Gorgias beantworten. Wohlan denn sieh dich, lieber Gorgias, nicht bloß von jenen als gefragt an, sondern auch von mir, und beantworte, was nach deiner Meinung das größte Gut für die Menschen ist, dessen Meister du seist.

Gorgias. Das was, lieber Sokrates, in Wahrheit das größte Gut ist und zugleich die persönliche Freiheit für die Menschen erwirkt und die Herrschaft über Andere Jedem in seinem Staate.

Sokrates. Was meinst du denn da?

Gorgias. Die Fähigkeit durch Worte zu überreden, und zwar vor Gericht die Richter, im Senat die Senatoren, in der Volksversammlung die Bürger, und überhaupt in jeder beliebigen Versammlung, welche Versammlung von Bürgern es auch nur geben mag. Jedenfalls wird, wenn du in dieser Fähigkeit geübt bist, der Arzt dein Sklave sein und der Turnlehrer auch. Dieser Handelsmann aber, das wird sich offen zeigen, erwirbt für einen Anderen

und nicht für sich, sondern für dich, der du die Massen zu überreden verstehst.

Kap. VIII. Sokrates. Jetzt hast du, dünkt mich, lieber Gorgias, am allernächsten aufgezeigt was du dir unter der Rhetorik [p. 453] denkst, und wenn ich recht verstehe, meinst du die Rhetorik sei Meisterin in der Ueberredung und ihr ganzes Geschäft und Hauptthätigkeit gehe darauf hinaus. Oder weißt du sonst noch Etwas zu sagen, das die Rhetorik im Stande sei, als in der Seele der Hörenden Ueberzeugung zu wirken?

Gorgias. Keineswegs, lieber Sokrates, sondern mir scheint diese Bestimmung ausreichend. Denn das ist wirklich ihre Hauptaufgabe.

Sokrates. Höre denn, lieber Gorgias. Sei nämlich überzeugt, daß ich, wenn irgend sonst Jemand mit Anderen sich unterhält in der Absicht über den Gegenstand aufgeklärt zu werden, auf welchen sich die Unterredung bezieht, daß ich mich selbst zu diesen rechnen zu dürfen glaube; ich denke aber auch dich.

Gorgias. Was willst du damit, lieber Sokrates?

Sokrates. Ich will dir es eben erklären. Was eigentlich die von der Rhetorik zu leistende Ueberredung ist, von der du sprichst, und auf welche Dinge sich diese Ueberredung bezieht, das weiß ich nicht genau; indessen vermuthe ich was sie nach deiner Ansicht wohl sein und worauf sie sich beziehen mag. Nichtsdestoweniger will ich dich fragen. Was verstehst du eigentlich unter der Ueberredung, die von der Rhetorik ausgeht, und worauf soll sie sich beziehen? Warum will ich dich denn fragen, wenn ich es doch vermuthe und sage es nicht gleich selbst? Nicht um deinetwillen, sondern damit die Untersuchung so fortschreite, wie sie uns am besten über den Gegenstand unserer Unterhaltung aufklären könnte. Ueberlege dann, ob ich dich wohl mit Recht

weiter frage, z. B. wenn ich dich etwa fragte: was für ein Maler ist Zeuxis? und du hättest mir geantwortet, daß er Bilder male, würde ich dich dann nicht mit Recht fragen, was für Bilder er male, oder nicht?*)

Gorgias. Ja wohl.

Sokrates. Nicht eben deshalb, weil es auch andere Maler gibt, welche viele andere Bilder malen?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Wenn dagegen sonst Niemand als Zeuxis malte, so wäre deine Antwort ganz treffend gewesen?

Gorgias. Ei freilich.

Sokrates. Wohlan denn, sage mir auch in Betreff der Rhetorik, ob nach deiner Ansicht die Rhetorik allein Ueberredung erzeuge oder auch andere Künste? Das ist aber meine Meinung: wenn Jemand eine Sache lehrt, überredet er dann in Bezug auf den Gegenstand seiner Lehre, oder nicht?

Gorgias. Nein gewiß, lieber Sokrates, ganz entschieden überredet er.

Sokrates. Wenn wir nun wieder auf eben dieselben Künste unsere Aufmerksamkeit richten, von denen wir vorhin erst sprachen, lehrt uns nicht die Arithmetik und der Arithmetiker, wie vielfach sich die Verhältnisse der Zahl gliedern?

Gorgias. Ja wohl.

Sokrates. Ueberredet sie nicht auch?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Also ist auch die Arithmetik eine Meisterin der Ueberredung?

Gorgias. So scheint es.

*) Wir lesen ἢ οὔ;

Sokrates. Wenn uns also Jemand fragte, welcher Ueberredung und worauf bezieht sie sich? so werden wir ihm wohl antworten, sie gehöre zur Lehre über die Anzahl des Graden und Ungraden [p. 454]. So werden wir auch von allen andern Künsten, welche wir eben erst nannten, nicht bloß die Meisterschaft in der Ueberredung anzugeben wissen, sondern auch die Art derselben und ihr Object.

Gorgias. Ja.

Sokrates. Also ist nicht bloß die Rhetorik eine Meisterin in der Ueberredung?

Gorgias. Da hast du Recht.

Kap. IX. Sokrates. Da sie nun nicht allein diese Aufgabe erfüllt, sondern auch andere Künste es thun, so würden wir hiernach, wie über den Maler, mit Recht weiter fragen: was das für eine Ueberredung ist und auf welche Objecte sie sich bezieht, welche die Kunst der Rhetorik leistet? Oder scheint dir diese weitere Frage nicht berechtigt?

Gorgias. O ja wohl.

Sokrates. Antworte denn, mein Gorgias, da auch du so denkst.

Gorgias. Die Ueberredung also mein' ich welche vor Gericht und anderen Versammlungen stattfindet, wie ich sie auch eben nannte, und darauf bezieht sie sich, was Recht und Unrecht ist.

Sokrates. Ja das vermuthete ich auch daß du diese Ueberredung meintest, die sich auf diese Dinge bezöge. Aber — daß du dich nicht wundern, wenn ich bald nachher eine weitere Frage an dich richte, die auf der Hand zu liegen scheint, und ich frage dich doch noch. Denn, wie gesagt, ich frage um ordnungsmäßig die Untersuchung zum Ziele zu führen, nicht um deinetwillen; sondern damit wir uns nicht daran gewöhnen die Gedanken einander unterzuschieben und vorweg zu nehmen, sondern du die deinen nach deiner Grundansicht vollständig entwickelst, wie es dir gefällt.

Gorgias. Daran thust du, denk ich, ganz Recht, mein Sokrates.

Sokrates. Wohlan, laß uns auch dieß in Erwägung ziehen. Sprichst du wohl von Erkannthaben?

Gorgias. Ja wohl.

Sokrates. Ferner auch von Fürwahrhalten?

Gorgias. Gewiß.

Sokrates. Ist nun nach deiner Ansicht Erkannthaben und Fürwahrhalten oder Wissen und Glauben einerlei oder verschieden?

Gorgias. Ich denke, Sokrates, verschieden.

Sokrates. Da hast du ganz Recht. Das kannst du daran erkennen. Wenn dich Jemand fragte: Gorgias, gibt es denn einen falschen und wahren Glauben, so würdest du das, denk ich, bejahen?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Ferner: gibt es ein falsches und wahres Wissen?

Gorgias. Keineswegs.

Sokrates. So ergibt sich auch, daß beide nicht identisch sind.

Gorgias. Da hast du Recht.

Sokrates. Indeß beide, die Wissenden und die Glaubenden, halten sich doch für überzeugt?

Gorgias. Ja wohl.

Sokrates. Dürfen wir also wohl zwei Arten der Ueberredung aufstellen, von denen die eine zum Glauben führt ohne Wissen, die andere zur wirklichen Erkenntniß?

Gorgias. Ja wohl.

Sokrates. Welche Ueberzeugung bewirkt nun die Rhetorik über Recht und Unrecht vor Gericht und anderen Versammlungen? Woraus Glauben sich entwickelt ohne Wissen oder woraus das Wissen?

Gorgias. Offenbar doch, lieber Sokrates, woraus das Glauben kommt.

Sokrates. Also ist die Rhetorik, scheint es, [p. 455] Meisterin in einer auf Glauben, nicht auf Belehrung, sich gründenden Ueberredung über Recht und Unrecht.

Gorgias. Ja.

Sokrates. Der Redner versteht es also nicht etwa die Gerichte und andere Versammlungen zu belehren über Recht und Unrecht, sondern nur ihnen Glauben beizubringen. Denn eine so große Masse könnte er wohl auch schwerlich in so kurzer Zeit über so wichtige Dinge belehren.

Gorgias. Gewiß nicht.

Kap. X. Sokrates. Wohlan denn, laß uns zusehen was eigentlich unsere Behauptung über die Rhetorik ist. Denn ich vermag wirklich selbst noch nicht den Gehalt des von mir Gesagten zu durchschauen. Wenn die Stadt eine Versammlung hielte zur Wahl von Aerzten oder Schiffsbauern oder irgend einer anderen Classe von Handwerksmeistern — nicht wahr, dann wird der Redner nicht mitrathen? Denn offenbar muß man bei jeder Wahl die besten Sachverständigen wählen. Auch nicht wenn es sich um den Bau von Mauern oder Einrichtung von Häfen, oder Schiffswerften handelt, sondern die Bauverständigen; ferner auch nicht wenn sich die Berathung auf die Wahl von Feldherrn oder eine taktische Maßregel gegen die Feinde oder die Einnahme von festen Plätzen bezieht, sondern dann werden die strategisch, nicht die rhetorisch Gebildeten rathen. Oder wie denkst du, lieber Gorgias, über solche Fälle? Denn da du selbst Rhetor zu sein behauptest und Andere in der Rhetorik auszubilden versprichst, so ist es in der Ordnung von dir die Leistungsfähigkeit deiner Kunst zu erfragen. Sei aber überzeugt, daß auch ich jetzt nur dein eigenes Interesse vertrete. Denn vielleicht befindet sich unter den Anwesenden Einer, welcher gern dein Schüler werden möchte, wie ich auch wirklich deren, und zwar viele, hier sehe, welche vielleicht zu schüchtern sind um dich selbst zu fragen. Wenn ich dich also frage glaube auch in jener Namen gefragt zu sein. Was wird der Nutzen für uns sein, wenn wir uns dir anschließen? Worüber werden wir der Bürgerschaft zu rathen im Stande sein? Nur über Recht oder Unrecht oder auch über Dinge wie sie eben gerade Sokrates nannte? Versuche ihnen darauf zu antworten.

Gorgias. Gut; ich will dir, lieber Sokrates, die ganze Bedeutung der Rhetorik genau zu enthüllen versuchen. Denn du hast mir selbst gut den Weg gewiesen. Du weißt doch wohl, daß hier die Schiffswerfte und die Mauern der Athener und die Einrichtung der Häfen nach dem Rathe des Themistokles vor sich gegangen ist, zum Theil auch nach dem des Perikles, und nicht nach dem der Sachverständigen.*)

Sokrates. Man sagt das, lieber Gorgias, von Themistokles; den Perikles hab ich selbst gehört, als er uns über die mittlere Mauer einen Rath ertheilte.

Gorgias. Wenn es ferner die Wahl gilt von Leuten, die [p. 456] du eben nanntest, so sind es doch, wie du siehst, die Redner, welche den Vorschlag machen und mit ihrer Meinung darüber durchdringen.

Sokrates. Darüber wundere ich mich auch, lieber Gorgias, und frage schon längst, was eigentlich die Bedeutung der Rhetorik

*) Themistokles' Verdienst war es, daß die Athener nach den Perserkriegen gegen den Willen der Spartaner die Mauern um die Stadt wieder aufbauten. Derselbe hat Athen den zweckmäßigen Hafen Peiraieus eingerichtet für den unbequemen Phaleron. Die Verbindung des Peiraieus mit Athen durch die sog. langen Mauern kam durch Perikles zu Stande nach 460.

sei. Denn wenn ich es so überlege, scheint sie mir fast von recht übermenschlicher Größe.

Kap. XI. Gorgias. Wenn du gar erst Alles wüßtest, lieber Sokrates, daß sie so zu sagen die Kräfte aller anderen Künste in sich zusammenfaßt und sich unterwürfig macht! Einen entscheidenden Beweis dafür will ich dir mittheilen. Ich bin nämlich schon oft mit meinem Bruder und sonstigen Aerzten zu einem Patienten in's Zimmer getreten, der entweder keine Arznei nehmen oder sich nicht schneiden oder brennen (operiren) lassen wollte von dem Arzte, und der Arzt vermochte nicht ihn zu überreden; da hab ich ihn überredet mit keiner anderen Kunst als der Rhetorik. Ich behaupte aber auch, wenn in eine Stadt, wohin du willst, ein Redner und ein Arzt käme, und es sollte in der Volksversammlung oder vor einer anderen Versammlung im Kampfe der Rede ausgemacht werden, wer gewählt werden müsse, der Redner oder der Arzt, dann werde der Arzt durchaus zu keiner Geltung kommen, sondern der tüchtige Redner gewählt werden, wenn er es wollte. Und gelte es den Wettkampf gegen die Meister in irgend sonst einem Beruf, so werde der Redner es durchsetzen, daß man ihn wähle, eher als sonst irgend Einer. Denn es gibt Nichts worüber der Redner vor der Menge nicht mit größerer Ueberzeugungskraft reden könnte als irgend sonst ein Sachverständiger. So umfang- und inhaltreich ist die Bedeutung unserer Kunst. Man muß jedoch, lieber Sokrates, von der Rhetorik auch nur wie von jeder anderen Kampfart Gebrauch machen. Denn auch die andere Kampfkunst muß man nicht deswegen gegen alle Menschen anwenden, weil man Faustkampf und Pankration*) und Waffenkampf gelernt hat, so daß man

*) Eine aus Ring- und Faustkampf gemischte Art des Kampfes. Weil sie allseitige Thätigkeit des Körpers erforderte zeigte sich in ihr Kraft und Geschick des Athleten am meisten.

darin stärker ist als Freund und Feind. Deshalb darf man aber noch nicht den Freund schlagen, stechen und todtschlagen. Und beim Zeus, wenn Einer in die Palästra kommt der einen kräftigen Körper hat und ein tüchtiger Faustkämpfer geworden ist und schlägt nun seinen Vater und seine Mutter oder sonst einen Verwandten oder Freund, so darf man deshalb nicht die Turnlehrer und Fechtmeister hassen und aus den Städten jagen. Denn sie theilen diesen Menschen die Kunst mit, um sie nach Recht anzuwenden gegen die Feinde und Uebelthäter, um sich zu wehren, nicht um anzugreifen. Sie [p. 457] aber drehen die Sache um und machen von ihrer Stärke und Kunst nicht den rechten Gebrauch. Darum sind aber noch nicht die Lehrmeister schlecht, und die Kunst nicht schuld noch verwerflich, sondern, denk ich, die welche sie nicht in rechter Weise üben. Ebendasselbe läßt sich auch von der Rhetorik sagen. Denn der Redner versteht es freilich gegen Alle und über Alles zu reden. Daher kann er, um es kurz zu sagen, über was er immer will die Masse besser zu einer Ueberzeugung bringen als sonst Einer. Aber nichtsdestoweniger darf er deshalb nicht den Aerzten ihre Ehre rauben, weil er das zu bewirken im Stande wäre, noch auch den anderen Meistern, sondern nach dem Rechte muß man sich auch der Rhetorik bedienen, wie auch der Fechtkunst. Wenn aber, mein ich, Einer ein tüchtiger Redner geworden ist und dann mit dieser Fähigkeit und Kunst Unrecht thut, so darf man seinen Lehrer doch nicht mit Haß verfolgen und aus der Stadt jagen. Denn der hat sie ihm zu gerechtem Gebrauche übergeben, dieser aber macht den entgegengesetzten Gebrauch davon. Der also, der sie nicht richtig anwendet, verdient es, daß man ihn mit Haß, Verbannung und Tod verfolge, aber nicht sein Lehrer.

Kap. XII. Sokrates. Ich glaube, auch du, lieber Gorgias, hast über viele Unterredungen Erfahrungen gemacht und dabei auch

selten den Fall erlebt, daß die Leute leicht über den Gegenstand, den sie gerade sich vorgenommen haben, sich zu unterhalten verstehen und erst wenn sie die Sache unter einander zur Entscheidung gebracht und sich gegenseitig belehrt haben die Unterhaltung aufheben; vielmehr wenn sie sich über Etwas streiten und der Eine behauptet, der Andere habe nicht Recht oder drücke sich nicht deutlich aus, so werden sie unwillig und meinen, Andere sagten so aus persönlicher Mißgunst gegen sie, weil sie ihre eigene Ehre suchten und nicht die in der Untersuchung vorliegende Sache. Einige gehen zuletzt gar mit Unehren auseinander, indem sie sich schimpfen und über einander gegenseitig Dinge aussprechen, daß sich die Anwesenden um ihrer selbst willen ärgern, daß sie solcher Leute Zuhörer hatten werden wollen. Weshalb sag ich denn das? Weil du, wie mir dünkt, jetzt Dinge vorbringst die nicht in Uebereinstimmung und Einklang stehen mit deiner ersten Angabe über die Rhetorik. Ich fürchte nun dich zu widerlegen, und daß du etwa annehmest ich rede nicht aus Eifer für die Sache, um sie aufzuklären, sondern gegen dich persönlich. Wenn du nun zu den Leuten gehörst zu [p. 458] denen auch ich zähle, so möcht ich dich gerne weiter fragen, wo nicht, möcht ich es lassen. Zu welchen gehöre ich denn? Zu denen die sich gerne möchten widerlegen lassen, wenn ich nicht Recht habe, und auch gerne widerlegen, wenn sonst Jemand nicht Recht haben sollte, ja gewiß nicht minder gern sich selbst widerlegen lassen als selber widerlegen. Denn ich halte das für ein größeres Gut, um so mehr als es ein größeres Gut ist, selbst von dem größten Uebel frei zu werden, als einen Anderen davon frei zu machen. Denn ich glaube, es gibt für den Menschen kein so großes Uebel, als eine falsche Meinung über Dinge, denen unsere jetzige Untersuchung gilt. Wenn nun auch du dir diesen Sinn zusprichst, laß uns die Unterredung fortsetzen, wenn du aber meinst

man solle sie beruhen lassen — nun gut, so wollen wir die Untersuchung aufheben.

Gorgias. Nein, lieber Sokrates, ich rechne mich auch zu den Leuten wie du sie darstellst. Vielleicht sollte man jedoch auch auf die Meinung der Anwesenden Rücksicht nehmen. Denn schon lange, ehe ihr kamt, habe ich den Anwesenden Vieles vorgetragen, und vielleicht werden wir jetzt zu weit gehen, wenn wir die Unterredung fortsetzen. Drum muß man auch auf diese Rücksicht nehmen, damit wir Niemand abhalten, wenn er etwas Anderes vornehmen wollte.

Kap. XIII. Chairephon. Ihr selbst, lieber Gorgias und Sokrates, höret wie laut sich der Wunsch dieser Männer äußert, welche gern hören wollen, was ihr etwa zu sagen habt. Mich selbst möge fürwahr nie ein so dringendes Geschäft in Anspruch nehmen' daß ich solche Unterhaltung, die so fein geführt wird, aufgeben und es vorziehen könnte, etwas Anderes vorzunehmen.

Kallikles. Bei den Göttern, lieber Chairephon. Ich bin auch gewiß schon bei vielen Untersuchungen zugegen gewesen und wußte doch nicht, daß ich jemals solches Behagen empfunden hätte, wie jetzt. Mir werdet ihr daher einen Gefallen thun, wenn auch eure Unterhaltung den ganzen Tag dauern sollte.

Sokrates. Nun, lieber Kallikles, von meiner Seite steht Nichts im Wege, wenn Gorgias Lust hat.

Gorgias. Nunmehr, lieber Sokrates, wird es für mich zur Ehrensache, mich bereit zu zeigen, zumal ich selbst Jeden aufgefordert habe, zu fragen was er wolle. Wenn es denn diesen so lieb ist, so fahre fort und frage was du willst.

Sokrates. Höre denn, Gorgias, worüber ich mich in den von dir ausgesprochenen Behauptungen wundere. Vielleicht hast du nämlich doch Recht und ich gehe von einer unrichtigen Annahme aus.

Du behaupteſt alſo Jemanden zum Redner bilden zu können, wenn er die Kunſt von dir lernen will?

Gorgias. Ja.

Sokrates. So doch, daß er über alle Dinge vor dem großen Haufen überzeugend ſpricht, nicht belehrend, ſondern nur überredend?

[p. 459] Gorgias. Ja wohl.

Sokrates. Demgemäß ſagteſt du doch, daß der Redner auch über das Geſunde überzeugender ſein werde als der Arzt?

Gorgias. Ja wohl, vor der Menge heißt das.

Sokrates. Nicht wahr, vor der Menge heißt ſo viel als vor Unkundigen? Denn vor den Sachverſtändigen wird er doch nicht überzeugender reden als der Arzt.

Gorgias. Richtig.

Sokrates. Wenn er überzeugender reden wird als der Arzt, wird er doch überzeugender als der Sachverſtändige?

Gorgias. Ja wohl.

Sokrates. Ohne doch ein Arzt zu ſein. Nicht wahr?

Gorgias. Ja wohl.

Sokrates. Der Nichtarzt verſteht doch wohl nichts von den Dingen die der Arzt verſteht?

Gorgias. Offenbar.

Sokrates. Der Unkundige wird alſo vor Unkundigen überzeugender ſein als der Sachverſtändige, wenn es der Redner mehr als der Arzt ſein ſoll. Das iſt doch die Folge; oder nicht?

Gorgias. Ja das folgt daraus.

Sokrates. Auch im Verhältniß zu allen übrigen Künſten ſteht es mit dem Redner und der Rhetorik gerade ſo: die Dinge ſelbſt braucht ſie nicht zu kennen nach ihrem Weſen, aber ein Mittel der Ueberredung muß ſie gefunden haben, um den Unkundigen gegenüber

den Schein zu erwecken, als verſtehe man mehr davon als die Sachverſtändigen.

Kap. XIV. Gorgias. Iſt das nicht eine große Erleichterung, lieber Sokrates, daß man die übrigen Künſte nicht zu erlernen braucht, ſondern nur dieſe eine, um hinter den Sachverſtändigen nicht zurückzuſtehen?

Sokrates. Ob der Redner durch dieß Verhältniß hinter den Anderen zurückſteht oder nicht, wollen wir ſogleich in Erwägung ziehen, wenn es unſere Unterſuchung fördert. Nun aber laß uns erwägen, ob es mit dem rhetoriſch Gebildeten auch in Betreff von Recht und Unrecht, von Unſittlich und Sittlich, Gut und Böſe ebenſo ſteht wie in Bezug auf das Geſunde und die anderen Dinge, worauf ſich die übrigen Künſte beziehen, daß er nicht weiß, was gut oder böſe iſt, oder was ſittlich oder unſittlich, oder Recht oder Unrecht, wohl aber das Mittel der Ueberredung darüber beſitzt, ſo daß er, ohne ſie zu verſtehen, mehr davon zu verſtehen ſcheint vor Unkundigen als der Sachverſtändige? Oder muß er das verſtehen und muß der welcher dein Schüler in der Rhetorik werden will mit dieſer Vorbildung zu dir kommen? Wo nicht, wirſt du als Lehrer der Rhetorik ihn in dieſen Dingen nicht belehren. Denn das iſt nicht deine Aufgabe. Du wirſt ihn aber befähigen vor der Menge ſich den Schein zu geben als verſtehe er ſolche Dinge ohne ſie zu verſtehen, und als ſei er gut, ohne es zu ſein? Oder wirſt du durchaus nicht im Stande ſein ihn die Rhetorik zu lehren, wenn er nicht vorher darin die Wahrheit hat kennen gelernt? Oder wie ſteht es damit, lieber Gorgeas? [p. 460] Beim Zeus theile uns doch unverhüllt, wie du eben ſagteſt, das eigentliche Weſen der Rhetorik mit.

Gorgias. Ich denke, Sokrates, wenn er es etwa nicht verſtehen ſollte, wird er auch dieß bei mir lernen.

Sokrates. Halt, schon gut. Wenn du Jemanden zum Rhetor bildest, muß er sich auf Recht und Unrecht entweder schon vorher verstehen oder es später bei dir lernen?

Gorgias. Ja wohl.

Sokrates. Nun denn, wer in Bausachen unterrichtet ist, ist ein Bauverständiger, oder nicht?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Und in der Musik ein Musikverständiger?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Und in der Heilkunde ein Heilkundiger? Und auch in anderen Dingen nach dieser Analogie. Wer eine Sache gelernt hat, ist jedesmal das, was jedesmal die Wissenschaft aus ihm macht?

Gorgias. Ja wohl.

Sokrates. Hiernach ist gerecht wer das Recht erlernt hat?

Gorgias. Allerdings.

Sokrates. Der Gerechte übt doch das Rechte?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Also ist der Redner nothwendig gerecht und der Gerechte will das Rechte üben?

Gorgias. Offenbar.

Sokrates. Der Gerechte wird gewiß nie ungerecht handeln wollen?

Gorgias. Nothwendig.

Sokrates. Zufolge dieser Bestimmung muß der Redner nothwendig gerecht sein?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Der Redner wird also nie ungerecht sein wollen?

Gorgias. Offenbar nicht.

Kap. XV. Sokrates. Erinnerst du dich nun kurz vorher gesagt zu haben, daß man es den Turnlehrern nicht zum Vorwurf machen und sie nicht aus dem Staate jagen dürfe, wenn der Faustkämpfer in der Anwendung seiner Kunst Unrecht thue. In eben derselben Weise dürfe man auch, wenn der Redner die Rhetorik zum Unrecht gebrauche, nicht seinem Lehrer einen Vorwurf machen und ihn aus dem Staate treiben, sondern dem der das Unrecht begehe und von der Rhetorik nicht den rechten Gebrauch mache? Ist das gesagt worden, oder nicht?

Gorgias. Ja das wurde gesagt.

Sokrates. Jetzt aber zeigt sich, daß eben dieser Redekundige niemals könne Unrecht thun. Oder nicht?

Gorgias. Ja.

Sokrates. In den ersten Bestimmungen, lieber Gorgias, hieß es ferner, daß die Rhetorik sich auf Reden beziehe, und zwar nicht über das Grade und Ungrade, sondern über Recht und Unrecht. Nicht wahr?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Damals, als du dieses sagtest, nahm ich an, die Rhetorik könne niemals etwas Ungerechtes sein, da sich ja ihre Reden auf Gerechtigkeit bezögen. Als du aber bald darauf sagtest, daß der Redner auch einen unrechten Gebrauch von der Rhetorik machen könne, [p. 461] so wunderte ich mich, und in der Meinung, die aufgestellten Behauptungen stimmten nicht zusammen, sagte ich die Worte, wenn du es, wie ich, für einen Gewinn erachtest widerlegt zu werden, so müsse man die Untersuchung fortsetzen, wo nicht, die Sache auf sich beruhen lassen. Als wir sie nun später in Betracht zogen, da wird wieder, das siehst du doch auch selbst, zugestanden der Redekundige könne unmöglich einen schlechten Gebrauch von der Rhetorik machen und unmöglich Unrecht thun wollen. Wie es nun eigentlich damit stehen mag, das genau zu durchforschen erfordert, beim Hunde, lieber Gorgias, eine lange Untersuchung.

Kap. XVI. Polos. Wie denn, Sokrates? Ist das wirklich dein Urtheil über die Rhetorik, wie du da jetzt angibst? Oder glaubst du, weil Gorgias sich gescheut hat in Abrede zu stellen, daß der redekundige Mann auch das Recht kenne und das Edle und Gute, und wenn er zu ihm komme ohne es zu wissen, werde er selbst es ihn lehren, daß dann vielleicht aus diesem Zugeständniß irgend ein Widerspruch in seinen Reden folge? Hast du ihn doch, worin du dir bekanntlich gefällst, selbst auf solche Fragen geführt. Denn wer sollte wohl es in Abrede stellen, daß er selbst das Rechte kenne und Andere lehren könne? Aber auf derartige Fragen die Untersuchung bringen zeigt einen großen Mangel an Bildung.

Sokrates. Freilich, mein allerschönster Polos, suchen wir uns ja darum gerade geflissentlich Freunde zu erwerben und Söhne, damit ihr, wenn wir selbst älter und unsere Schritte unsicher werden, uns zur Seite stehet, ihr Jüngeren, und unser Leben in That und Wort auf die rechte Bahn bringet. Wenn nun jetzt ich und Gorgias in der Untersuchung einen Fehler machen, so bist du da, um ihn wieder gut zu machen. Das gebührt dir. Ich bin gern bereit von den Zugeständnissen, wenn dir eines nicht in der Ordnung scheint, jedes zurück zu nehmen, was du willst, wenn du mir nur auf einen Punkt achten willst.

Polos. Was meinst du da?

Sokrates. Wenn du die langen Reden fern halten willst, die du zuerst vorzubringen versuchtest.

Polos. Ei wie? Soll mir es nicht frei stehen zu reden so viel ich will?

Sokrates. Da wärest du freilich schlimm dran, mein Bester, wenn du nach Athen gekommen wärest, wo in ganz Griechenland am meisten Redefreiheit herrscht, und solltest hier allein der Freiheit verlustig werden. Aber stelle doch dagegen: Wenn du lange Reden

hältst und auf die Frage nicht antworten willst, sollte denn nicht ich meinerseits schlimm daran sein, wenn es mir nicht freistehen soll wegzugehen und d ich nicht anzuhören? [p. 462.] Wenn du jedoch für die vorgetragene Sache ein Interesse hast und sie in Ordnung bringen willst, so nimm, wie ich eben sagte, zurück was dir beliebt, und suche durch Fragen und Antworten, wie ich und Gorgias, zu widerlegen und laß dich widerlegen. Denn du behauptest doch auch dasselbe zu verstehen wie Gorgias, oder nicht?

Polos. O ja.

Sokrates. Forderst du nicht auch Jeden auf, dich zu fragen, was Jeder will, im Bewußtsein daß du dich aufs Antworten verstehest?

Polos. Allerdings.

Sokrates. So thue denn auch jetzt was du lieber willst, frage oder antworte.

Kap. XVII. Polos. Gut; ich werde das thun. Antworte mir, Sokrates. Da Gorgias nach deiner Ansicht wegen der Rhetorik in Verlegenheit gerathen ist, so sprich, wofür erklärst du sie?

Sokrates. Fragst du, was für eine Kunst sie nach meiner Ansicht sei?

Polos. Ja wohl.

Sokrates. Gar keine, lieber Polos, um vor dir die Wahrheit zu sagen.

Polos. Aber für was hältst du die Rhetorik?

Sokrates. Etwas was die Kunst*) hervorbringt, wie du behauptest in der Schrift, die ich kürzlich gelesen habe.

*) Bezieht sich auf die in der Einleitung erwähnte Schrift des Polos. Den von Sokrates daraus angeführten Gedanken, daß die Kunst aus Erfahrung hervorgehe, hatte übrigens Polos oben p. 448 C selbst ausgesprochen.

Polos. Was meinst du denn?

Sokrates. Eine Fertigkeit.

Polos. Also eine Fertigkeit scheint dir die Rhetorik zu sein?

Sokrates. Ja, wenn du nicht anders meinst.

Polos. Worin denn eine Fertigkeit?

Sokrates. In der Erzeugung von Wohlgefallen und Lust.

Polos. Also ist doch, nach deiner Meinung, die Rhetorik etwas Schönes, nämlich den Menschen wohlgefällig sein zu können?

Sokrates. Wie, lieber Polos? Hast du schon von mir erfahren wofür ich sie halte, daß du darnach fragst, ob sie mir nicht schön zu sein dünke?

Polos. Hab ich denn nicht erfahren, daß du sie für eine Fertigkeit erklärst?

Sokrates. Da du auf das Gefälligsein Gewicht legst, willst du mir einen kleinen Gefallen thun?

Polos. Gewiß.

Sokrates. Frage mich was für eine Kunst mir das Kochen zu sein scheine.

Polos. Gut denn, was für eine Kunst ist das Kochen?

Sokrates. Gar keine, lieber Polos.

Polos. Sondern? sprich.

Sokrates. Gut, eine Fertigkeit.

Polos. Worin? sprich.

Sokrates. Gut, in der Erzeugung von Wohlgefallen und Lust, lieber Polos.

Polos. Ist also Kochen ein und dasselbe mit der Rhetorik?

Sokrates. Keineswegs; sondern ein Theil derselben Beschäftigung.

Polos. Welche meinst du da?

Sokrates. Daß es nur nicht gar zu großen Mangel an Bildung verräth die Wahrheit zu sagen. Ich scheue mich es zu sagen wegen des Gorgias, daß er etwa glaube, ich wolle sein Geschäft lächerlich machen. Ich weiß aber nicht, ob das diejenige Rhetorik ist womit sich [p. 463] Gorgias beschäftigt. Denn aus der Untersuchung eben ward uns nicht klar, was er eigentlich dafür hält. Was ich aber die Rhetorik nenne, ist ein Theil einer Sache, die nicht zu dem Schönen gehört.

Gorgias. Welcher, lieber Sokrates? Sags nur und scheue dich nicht vor mir.

Kap. XVIII. Sokrates. Sie ist, wie mir scheint, lieber Gorgias, eine Beschäftigung, die zwar nicht kunstmäßig ist, aber eine gewandte, muthige und von Natur zum Umgang mit Menschen befähigte Seele erfordert. Ihre Hauptthätigkeit nenne ich Schmeichelei. Diese Beschäftigung enthält nach meiner Ansicht viele andere Theile; einer davon ist auch das Kochen. Dieses hält man zwar für eine Kunst, aber nach meiner Ansicht ist es keine Kunst, sondern eine durch Uebung gewonnene Fertigkeit. Als Theile dieser Beschäftigung bezeichne ich auch die Rhetorik, die Putzkunst und Sophistik, diese vier Theile für vier Objekte. Wenn nun Polos nachfragen will, so mag er nachfragen. Denn er hat noch nicht erfahren, welchen Theil der Schmeichelei ich unter der Rhetorik verstehe; vielmehr ist es ihm entgangen, daß ich darauf noch nicht geantwortet habe, er aber fragt zu, ob ich sie nicht für etwas Schönes erkläre. Ich will ihm aber nicht eher beantworten, ob ich die Rhetorik für etwas Schönes oder Häßliches halte, ehe ich ihm erst beantwortet habe, was sie ist. Denn das gebührt sich nicht, mein Polos. Wenn du es nun erfahren willst so frage, was für einen Theil der Schmeichelei ich unter Rhetorik verstehe.

Polos. So frag ich denn und du antworte, was für ein Theil sie ist.

Sokrates. Ob du wohl meine Antwort verstehst? Die Rhetorik ist nämlich nach meiner Ansicht ein Schattenbild eines Theiles der Politik.

Polos. Wie nun? Erklärst du sie für etwas Schönes oder Häßliches?

Sokrates. Ich für etwas Häßliches. Denn das Schlechte nenne ich häßlich; wenn ich dir denn antworten soll, als hättest du schon verstanden was ich meine.

Gorgias. Beim Zeus, mein Sokrates, ich selbst verstehe nicht einmal was du meinst.

Sokrates. Natürlich, lieber Gorgias, denn ich spreche mich noch nicht bestimmt aus. Unser Polos hier aber ist jung und rasch. *)

Gorgias. Nun laß ihn und sage mir, wie so die Rhetorik ein Schattenbild eines Theiles der Politik sein soll?

Sokrates. Nun ich will dir meine Ansicht über die Rhetorik mittheilen. Wenn sie das nicht ist, so wird mich Polos hier widerlegen. Du unterscheidest doch Leib und Seele?

[p. 464.] Gorgias. Natürlich.

Sokrates. Nicht wahr, es gibt doch auch ein Wohlbefinden dieser beiden?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Ferner auch ein scheinbares Wohlbefinden, das in Wahrheit nichtig ist? Ich meine zum Beispiel so Etwas. Viele scheinen sich leiblich wohl zu befinden und doch könnte nicht leicht Jemand bemerken, daß es nicht so mit ihnen steht, als ein Arzt und ein Lehrer der Gymnastik.

Gorgias. Sehr wahr.

*) In den griechischen Worten liegt ein Wortspiel. Der Name Polos bedeutet das Füllen.

Sokrates. So Etwas ist, mein ich, im Leib und in der Seele, was den Schein des Wohlbefindens in Leib und Seele erweckt, während sie sich um Nichts weniger wohlbefinden.

Gorgias. So ists.

Kap. XIX. Sokrates. Wohlan denn; ich will dir, wenn es möglich ist, meine Meinung deutlicher auseinander setzen. Wie der Objekte zwei sind, nehme ich zwei Künste an. Diejenige, welche sich auf die Seele bezieht, nenne ich Politik, die auf den Leib bezügliche vermag ich dir nicht so mit einem Namen zu nennen, aber ich unterscheide an dieser einen Pflege des Leibes zwei Theile, die Gymnastik und die Heilkunde. In der Politik bezeichne ich als Gegenstück der Gymnastik die Kunst der Gesetzgebung, und als Gegenstück der Heilkunde die Gerechtigkeitspflege. Natürlich haben jedesmal zwei von ihnen wegen ihrer Beziehung auf dasselbe Objekt Einiges mit einander gemein, die Heilkunde mit der Gymnastik und die Gerechtigkeitspflege mit der Kunst der Gesetzgebung. Aber sie unterscheiden sich dennoch von einander. Indem es nun diese vier Theile gibt, und diese immer auf das Beste ihre Pflege richten, die einen von dem Leibe, die anderen von der Seele, so nimmt die Schmeichelei dieß wahr, ich sage nicht erkennt es, sondern muthmaßt es, theilt sich vierfach, hüllt sich unter jeden der Theile, und gibt vor das zu sein unter was sie sich versteckt und kümmert sich durchaus nicht um das Beste, sondern macht je mit dem Angenehmsten Jagd auf den Unverstand und täuscht ihn, so daß sie einen sehr hohen Werth zu haben scheint. Unter die Heilkunde hat sich das Kochen versteckt und gibt vor die besten Speisen für den Leib zu wissen. Wenn daher ein Koch und ein Arzt unter Kindern oder vor Männern, die unverständig sind, wie die Kinder, mit einander streiten sollten, wer sich am besten auf die guten und schlechten Speisen versteht, der Arzt oder der Koch, so

müßte der Arzt Hungers sterben. Das aber nenne ich Schmeichelei, und so Etwas halte ich für häßlich, [p. 465] lieber Polos — denn das sage ich zu dir — weil sie nach dem Angenehmen strebt mit Ausschluß des Besten. Als Kunst bezeichne ich sie aber nicht, sondern als Fertigkeit, weil sie keine Rechenschaft über die natürliche Beschaffenheit der Mittel zu geben weiß, welche sie anwendet, so daß sie die Ursache zu jedem Einzelnen nicht anzugeben weiß. Ich aber nenne Etwas, was ohne Bewußtsein des Grundes ist, nicht eine Kunst. Wenn du hierüber anderer Meinung bist, so bin ich bereit dir darüber Rede zu stehen.

Kap. XX. Der Heilkunde also schiebt sich, wie ich sage, die kochkundige Schmeichelei unter; der Gymnastik nach derselben Norm die Putzkunde mit ihrem boshaften, trugvollen, unedlen und unwürdigen Wesen, und täuscht in Formen und Farben mit Politur und Gewandung, so daß sie die Leute dazu verlockt eine geborgte Schönheit sich anzulegen und die durch die Gymnastik erzeugte echte zu vernachläßigen. Um nun nicht weitschweifig zu werden, will ich dir es deutlich machen nach Art der Mathematiker — denn vielleicht magst du schon folgen. Wie sich die Putzkunde zur Gymnastik verhält, so das Kochen zur Heilkunst, oder besser so, wie die Putzkunde zur Gymnastik, so die Sophistik zur Gesetzgebungskunst, und wie das Kochen zur Heilkunst, so die Rhetorik zur Rechtspflege. Was ich meine ist nämlich: so groß ist nach ihrem Wesen ihr Abstand von einander; weil sie aber äußerlich nahe stehen, so vermengen sich Sophisten und Rhetoren in demselben Gebiet und in Bezug auf dieselben Objekte und wissen weder selbst wie sie sich stellen sollen, noch wissen die anderen Menschen Etwas mit ihnen anzufangen. Denn wenn nicht die Seele über den Leib herrschte, sondern er selbst über sich, und das Kochen und die Heilkunst nicht von jener gesichtet und geschieden würde, sondern der Leib selbst nach dem Maßstab seines eigenen Wohlgefallens entschiede, dann hätte, mein lieber Polos, der Satz des Anaxagoras — denn du kennst das ja — eine weite Geltung: *) Alle Dinge mengten sich dann zusammen in demselben Gebiete, und wäre kein Unterschied zwischen Dingen der Heilkunde, Gesundheit und der Kochkunde. Was ich nun unter der Rhetorik verstehe, hast du gehört, ein Gegenstück der Kochkunst für die Seele, wie jene für den Leib ist. Vielleicht nun hab ich darin ungeschickt gehandelt, daß ich dich keine langen Vorträge halten ließ und doch selbst meine Rede weit ausgedehnt habe. Man muß mir das nachsehen, denn als ich kurz sprach, verstandst du mich nicht und warst nicht im Stande mit der Antwort die ich dir gab Etwas anzufangen, sondern bedurftest einer weiteren Auseinandersetzung. Wenn ich nun auch mit deiner Antwort Nichts anzufangen weiß, [p. 466] dann dehne auch deinen Vortrag aus, wenn ich es aber weiß, so laß mich gewähren. Denn so gebührt es sich. Und wenn du jetzt mit dieser Antwort Etwas anzufangen weißt, so thue es.

Kap. XXI. Polos. Was meinst du also? Du hältst die Rhetorik für Schmeichelei?

Sokrates. Ich sagte, für einen Theil der Schmeichelei. Du

*) Anaxagoras, der Freund des Perikles, setzte zur Erklärung der sichtbaren Welt und der Erscheidungsdinge eine Masse individuell georteter Urstoffe voraus. Alle diese waren ursprünglich in so kleinen Theilen gemischt daß ihre Verschiedenheit unerkennbar war, also eine scheinbar gleichartige chaotische Masse vorhanden war. Sokrates bezieht sich auf diesen Satz ὁμοῦ τὰ πάντα φύρεται Alles ist zusammen gemengt, mit Anwendung auf die Schwierigkeit Rhetoren und Sophisten, obwohl sie verschieden sind, als verschieden zu erkennen.

aber entsinnst dich dessen nicht, obwohl du noch so jung bist, mein Polos? Was soll daraus werden?

Polos. Scheinen dir etwa die guten Redner in dem Staat wie Schmeichler für schlecht zu gelten?

Sokrates. Richtest du da eine Frage an mich, oder sprichst du den Anfang eines Vortrags?

Polos. Ich frage dich.

Sokrates. Wie mir dünkt, gelten sie gar nicht einmal Etwas.

Polos. Wie so gelten nicht? Haben sie nicht die größte Macht im Staate?

Sokrates. Nein, wenn du das Machthaben für etwas Gutes hältst für den der sie hat.

Polos. Ja freilich mein ich das.

Sokrates. Unter den Machthabern im Staate also scheinen mir die Rhetoren die geringste zu besitzen.

Polos. Wie, tödten sie nicht, wie die Tyrannen, wen sie wollen, nehmen Vermögen weg und vertreiben aus dem Staate wie ihnen gut dünkt?

Sokrates. Beim Hunde. Ich weiß doch bei jedem Satz, lieber Polos, den du sprichst, nicht ob du das selbst sagst und deine eigene Meinung darstellen willst, oder ob du mich fragst.

Polos. Ja freilich frage ich dich.

Sokrates. Nun gut, mein Lieber. Dann thust du zwei Fragen zugleich an mich.

Polos. Wie so zwei?

Sokrates. Sagtest du nicht eben ungefähr, daß die Redner tödten wen sie wollen, wie die Tyrannen, und Vermögen wegnehmen und aus dem Staate vertreiben wen ihnen gut dünkt?

Polos. Ja wohl.

Kap. XXII. Sokrates. Ich sage dir also, daß das zwei Fragen sind und werde dir auf beide antworten. Ich meine nämlich, lieber Polos, die Redner und die Tyrannen haben in dem Staate höchst geringe Macht, wie ich eben erst sagte. Denn sie thun nicht so zu sagen was sie wollen; sie thun jedoch was ihnen am Besten zu sein scheint.

Polos. Heißt das nicht große Macht haben?

Sokrates. Nein, wie Polos behauptet.

Polos. Ich leugnete das? Ich behaupte es ja gerade.

Sokrates. Beim — du nicht, da du große Macht für ein Gut erklärtest für den der sie hat.

Polos. Ja das mein' ich.

Sokrates. Erklärst du sie für ein Gut, wenn Jemand das thut was ihm am besten zu sein dünkt, ohne daß er Verstand hat? Nennst du das große Macht haben?

Polos. Nein doch.

Sokrates. Wirst du mich nun widerlegen und beweisen daß die Redner Verstand haben und die Rhetorik eine Kunst ist und keine [p. 467] Schmeichelei? Wenn du mich aber unwiderlegt lassen wirst, so werden die Redner, welche in dem Staate thun was ihnen gut dünkt, und die Tyrannen darin kein Gut besitzen, wenn ja die Macht, wie du sagst, ein Gut ist, während du doch auch zugibst, daß das Thun ohne Verstand ein Uebel sei. Oder nicht?

Polos. Ja.

Sokrates. Wie könnten nun die Redner oder Tyrannen in dem Staate große Macht besitzen, wenn nicht dem Sokrates von Polos nachgewiesen wird daß sie thun was sie wollen?

Polos. Dieser Mann —

Sokrates. Sie thun, wie ich sage, nicht was sie wollen. Widerlege mich doch.

Polos. Gestandst du nicht eben zu, sie thäten was ihnen da Beste zu sein dünke?

Sokrates. Auch jetzt geb ich es zu.

Polos. Thun sie also nicht was sie wollen?

Sokrates. Nein.

Polos. Und thun doch was ihnen gut dünkt?

Sokrates. Ja.

Polos. Das sind schreckliche unbegreifliche Reden, mein Sokrates.

Sokrates. Geh nicht so hart mit mir um, o hochgelobter Polos, um dich nach deiner Weise anzureden,*) sondern wenn du mich zu fragen weißt, so zeige daß ich im Irrthum bin, wo nicht, antworte selbst.

Polos. Gut, ich will antworten, um doch auch zu erfahren was du meinst.

Kap. XXIII. Sokrates. Wollen also nach deiner Meinung die Menschen jedesmal das was sie gerade thun oder das um deswillen sie die Thätigkeit üben? Z. B. wollen diejenigen welche Arzneien einnehmen nach dem Gebote des Arztes, wollen sie das was sie thun, nämlich Arznei einnehmen und Schmerzen haben, oder das um deswillen sie einnehmen, die Gesundheit?

Polos. Offenbar die Gesundheit, um deswillen sie einnehmen.

Sokrates. So ist auch bei den Seefahrern und denen die sonst einem Erwerbe nachgehen nicht das der Gegenstand des Wollens was sie gerade thun, denn wer will auf der See fahren, Gefahren

*) Polos spricht gern in Paronomasien, d. h. in Worten die gleich klingen. Dieß tritt in den drei ω des griechischen ὦ λῶστε Πῶλε besonders charakteristisch hervor. Die Uebersetzung sucht es nachzubilden.

ausstehn und in Noth sich befinden, sondern das, denk ich, wollen sie um deswillen sie die See befahren, reich werden. Denn um des Reichthums willen machen sie Seereisen.

Polos. Ja wohl.

Sokrates. Nicht wahr, so ists auch in allen Stücken? Wenn Jemand Etwas um eines Zweckes willen thut, so will er nicht die Thätigkeit, sondern den Zweck um deswillen er thätig ist?

Polos. Ja.

Sokrates. Gibt es nun irgend Etwas was nicht entweder gut ist oder böse, oder ein Mittleres zwischen beiden, weder gut noch böse?

Polos. Ganz nothwendig muß einer der Fälle stattfinden, lieber Sokrates.

Sokrates. Nicht wahr für ein Gut erklärst du Weisheit, Gesundheit, Reichthum und Anderes der Art, für Uebel aber ihr Gegentheil?

Polos. Ja.

Sokrates. Unter dem Mittleren zwischen Gut und Böse verstehst du doch solche Dinge welche [p. 468] bisweilen am Guten Theil haben, bisweilen am Bösen, bisweilen an Keinem von Beiden, z. B. sitzen, gehen, laufen, eine Seefahrt machen, und andererseits z. B. auch Steine, Holz und Anderes der Art? Meinst du das nicht? Oder verstehst du etwas Anderes unter dem Mittleren zwischen Gut und Böse?

Polos. Nein, sondern das.

Sokrates. Thut man nun dieß Mittlere, wenn man es thut, wegen des Guten oder das Gute um des Mittleren willen?

Polos. Natürlich das Mittlere um des Guten willen.

Sokrates. Im Streben nach dem Guten also gehen wir, wenn wir gehen, weil wir meinen es sei so gut, und bleiben anderer-

seits stehen, wenn wir stehen bleiben, um desselben willen, nämlich um des Guten willen, oder nicht?

Polos. Ja.

Sokrates. Nicht wahr, wenn wir Einen tödten, tödten wir ihn auch, vertreiben ihn, nehmen ihm sein Vermögen, in der Meinung es sei vortheilhafter für uns dieß zu thun als es zu unterlassen?

Polos. Ja wohl.

Sokrates. Wer also diese Dinge thut, thut sie um des Guten willen?

Polos. Ja.

Kap. XXIV. Sokrates. Wir haben also zugestanden, daß wir nicht das wollen was wir um irgend eines Zweckes willen thun, sondern das Ziel um deswillen wir es thun.

Polos. Allerdings.

Sokrates. Also wollen wir nicht so schlechthin tödten und nicht aus dem Staate vertreiben, noch Vermögen wegnehmen, sondern, wenn es nützlich ist, dann wollen wir es thun, wenn es aber schädlich ist, dann nicht. Denn das Gute wollen wir, wie du sagst, aber nicht das was weder gut noch böse ist, noch auch das Böse. Nicht wahr? Hab ich Recht, lieber Polos, oder nicht? [Warum antwortest du nicht?]

Polos. Du hast Recht.

Sokrates. Wenn wir also das zugeben — wenn Jemand Einen tödtet oder aus dem Staate vertreibt oder ihm seine Habe nimmt, sei's ein Tyrann sei's ein Redner, in der Meinung so sei's gut für ihn, während es gerade schlecht ist, der thut doch wohl was ihm gut scheint? Nicht wahr?

Polos. Ja.

Sokrates. Auch was er will, wenn das gerade schlecht ist? Warum antwortest du nicht?

Polos. Nun, er thut wohl nicht was er will.

Sokrates. Hat so ein Mensch wirklich eine große Macht in dem Staate da, wenn ja der Besitz großer Macht nach deinem eigenen Zugeständniß ein Gut ist?

Polos. Nein.

Sokrates. Halt' ich also Recht, wenn ich sagte, ein Mensch könne in einem Staate thun was ihm gut dünke und habe doch keine große Macht und thue auch nicht was er wolle?

Polos. So würdest du also, lieber Sokrates, die Freiheit im Staate thun zu können was dir gut dünkt nicht lieber nehmen als sie missen, und auch den nicht beneiden den du Einen tödten sähest nach eigenem Gutdünken, oder Vermögen wegnehmen oder Einen ins Gefängniß werfen?

Sokrates. Mit Recht oder Unrecht, wie meinst du?

Polos. Wie dem auch [p. 469] sei, ist er nicht in beiden Fällen zu beneiden?

Sokrates. Rede nicht gottlos, lieber Polos.

Polos. Warum gar?

Sokrates. Weil man die nicht beneiden soll die nicht zu beneiden und elend sind, sondern bemitleiden soll man sie.

Polos. Wie? So steht es nach deiner Meinung mit den Menschen von denen ich rede?

Sokrates. Allerdings.

Polos. Wer also Einen tödtet nach Gutdünken und mit Recht tödtet, der soll elend sein und bemitleidenswerth?

Sokrates. O nein; aber auch nicht beneidenswerth.

Polos. Nanntest du ihn nicht eben elend?

Sokrates. Den der mit Unrecht tödtet, mein Freund, und noch bemitleidenswerth obendrein; wer es mit Recht thut, den nannte ich nicht beneidenswerth.

Polos. Ist denn wohl nicht viel eher der welcher mit Unrecht umkommt bemitleidenswerth und elend?

Sokrates. Weniger als der ihn tödtete, lieber Polos, und weniger als der mit Recht tödtete.

Polos. Wie so denn, Sokrates.

Sokrates. So wie nämlich der Uebel größtes das Unrechtthun ist.

Polos. Ist denn das wirklich das größte? Ist nicht das Unrechtleiden größer?

Sokrates. Durchaus nicht.

Polos. Du wolltest also lieber Unrecht leiden als thun?

Sokrates. Ich wollte keines von Beiden. Wenn ich aber nothwendig Unrecht thun oder leiden müßte, so würde ich das Leiden dem Thun vorziehen.

Polos. Du möchtest also nicht Tyrann sein?

Sokrates. Nein, wenn du unter Tyrannsein dasselbe verstehst wie ich.

Polos. Nein, ich meine das was ich eben sagte, Freiheit in dem Staate zu thun was Einem gut dünkt, tödten, verbannen, und Alles zu thun nach eigenem Ermessen.

Kap. XXV. Sokrates. Mein Trefflicher, laß mich nun reden und greife mich mit Gründen an. Wenn ich nämlich auf dem Markte, wenn er gedrängt voll ist, einen Dolch unter den Arm nähme und sagte zu dir: Lieber Polos, mir ist kürzlich eine merkwürdige Macht und Herrschaft wie eines Tyrannen zu Theil geworden. Wenn mir es nämlich gut dünkt irgend Einen von den Menschen die du da siehst gleich auf der Stelle zu tödten, so wird er fallen nach meinem Belieben. Und wenn mir es beliebt Einem den Kopf zu spalten, wird er gleich auf der Stelle gespalten sein und wenn mir es gefällt das Kleid aufzuschlitzen, sofort wird es,

aufgeschlitzt sein. So groß ist meine Macht in dem Staate hier. Wenn du's nun nicht glauben wolltest und ich zeigte dir den Dolch, so würdest du dann vielleicht sagen: Lieber Sokrates, so könnten Alle eine große Macht haben, denn auf diese Weise kann auch ein Haus nach deinem Gutdünken niedergebrannt werden und die Schiffswerften der Athener, ihre Dreirudrer und alle Lastschiffe des Staates und der Privatleute. Aber das ist nicht der Besitz großer Macht, zu thun was Einem gut dünkt. Oder meinst du?

Polos. Nein — so natürlich nicht.

[p. 470]. Sokrates. Weißt du anzugeben, warum dir eine solche Macht nicht behagt?

Polos. O ja.

Sokrates. Warum denn? sprich.

Polos. Weil nothwendig wer so handelt Strafe leiden muß.

Sokrates. Ist aber das Strafeleiden nicht ein Uebel?

Polos. Ja wohl.

Sokrates. Also stellt sich auch wieder für dich, du Wunderlicher, heraus daß nur dann, wenn Jemand thut was ihm gut dünkt und es folgt für ihn ein Vortheil, daß nur dann die große Macht ein Gut ist, und das heißt, wie's scheint, allein große Macht. Wo nicht, ist das ein Uebel und in Wahrheit eine geringe Macht. Laß uns aber auch das erwägen. Nicht wahr, wir gestehen zu, daß es bisweilen besser ist das zu thun wovon wir eben erst redeten, Menschen tödten, verjagen und ihres Gutes berauben, bisweilen aber nicht?

Polos. Ja wohl.

Sokrates. Das wird also, scheint es, von dir und mir zugestanden.

Polos. Ja.

Sokrates. Wann ist es nun, nach deiner Ansicht, besser es zu thun? Sage, welche Grenzen bestimmst du?

Polos. Beantworte doch du, lieber Sokrates, eben diesen Punkt.

Sokrates. Also ich meine, lieber Polos, wenn du es lieber von mir hören willst, besser ist es wenn es mit Recht, schlechter wenn es mit Unrecht geschieht.

Kap. XXVI. Polos. Da ists freilich schwer dich zu widerlegen! Aber könnte dich nicht schon ein Kind des Irrthums überführen?

Sokrates. Ich werd es dann dem Kinde großen Dank wissen, und gleichen dir, wenn du mich widerlegst und von der Thorheit befreist. Werde ja nicht müde einem befreundeten Manne Wohlthaten zu erweisen und widerlege mich.

Polos. Wahrlich, lieber Sokrates, ich brauche dich gar nicht mit alten Thatsachen zu widerlegen. Denn Ereignisse von gestern und ehegestern genügen zur Widerlegung und zum Beweise, daß viele Menschen Unrecht thun und doch glücklich sind.

Sokrates. Welche wären denn das?

Polos. Du siehst doch den Archelaos da,*) den Sohn des Perdikkas, den Herrscher von Makedonien.

Sokrates. Wenn auch das nicht gerade, so höre ich doch von ihm.

Polos. Ist er glücklich nach deiner Meinung, oder unglücklich?

*) Archelaos, dessen Frevel, durch die er sich den Thron erwarb und erhielt, Polos weiter unten aufzählt, gehört zu den bedeutendsten makedonischen Königen, um deßwillen weil er zuerst in größerem Maße hellenische Cultur nach Makedonien zu verpflanzen begann. Er regierte 413—399 v. Chr.

Sokrates. Ich weiß es nicht, mein Polos, denn ich habe noch keinen Umgang gehabt mit dem Manne.

Polos. Wie? Nur im Umgange kannst du es erkennen, sonst aber von hier aus erkennst du nicht daß er glücklich ist?

Sokrates. Beim Zeus, nein wirklich nicht!

Polos. Natürlich, Sokrates, wirst du auch behaupten nicht zu erkennen daß der Großkönig glücklich ist?

Sokrates. Daran hab ich auch Recht. Denn ich weiß ja nicht, wie es mit seiner inneren Bildung und Gerechtigkeit steht.

Polos. Ei? Besteht darin der Inbegriff der Glückseligkeit?

Sokrates. Wie ich meine, ja, lieber Polos. Denn den tugendlichen Mann und das tugendliche Weib nenne ich glücklich, den ungerechten und schlechten unglücklich.

[p. 471.] Polos. Also nach deiner Ansicht ist der Archelaos unglücklich?

Sokrates. Wenn er nämlich ungerecht ist, mein Lieber.

Polos. Freilich erst recht ungerecht. Hatte er doch auf die Herrschaft, die er jetzt besitzt, gar kein Recht, da er von einer Mutter stammt welche Sklavin des Alketas, des Bruders des Perdikkas, war, und dem Rechte nach wäre er Sklave des Alketas, und wenn er Recht thun wollte so bliebe er Sklave des Alketas und wäre glücklich nach deiner Ansicht. Nun ist er aber ganz erstaunlich unglücklich geworden, da er das größte Unrecht begangen hat; hat er doch erstlich diesen seinen Herrn und Oheim kommen lassen unter dem Vorwande ihm den Thron übergeben zu wollen, den Perdikkas ihm entrissen hatte, hat ihn bewirthet, trunken gemacht, mit seinem Vetter und fast Altersgenossen Alexandros auf einen Wagen gesetzt, beide bei Nacht hinausgeschafft, todtgeschlagen und bei Seite gebracht, und bei alle diesem Unrecht hat er es selbst nicht gemerkt daß er höchst

unglücklich geworden ist und hat die That nicht bereut. Ja, bald darauf hat er sein Glück wieder nicht gründen wollen, indem er seinen echten Bruder, den Sohn des Perdikkas, ein Kind von ungefähr sieben Jahren, dem der Thron dem Rechte nach gehörte, in Gerechtigkeit auferzogen und ihm den Thron zurückgegeben hätte, sondern in einen Brunnen hat er ihn gestürzt und ersäuft und zu seiner Mutter Kleopatra gesagt, er sei bei Verfolgung einer Gans hinein gestürzt und umgekommen. Weil er also das größte Unrecht unter den Leuten in Makedonien begangen hat, ist er der Unglückseligste unter allen Makedoniern und nicht der Glücklichste, und vielleicht gibt es manchen Athener, du an der Spitze, der lieber irgend ein anderer Makedonier sein möchte als Archelaos.

Kap. XXVII. Sokrates. Ja, zu Anfang unserer Unterredung, lieber Polos, mußte ich dich loben, weil du mir trefflich auf die Rhetorik eingeübt zu sein schienest, während du auf die Dialektik keinen Werth gelegt hättest. Doch jetzt, nicht wahr, das soll der Beweis sein durch den mich auch ein Kind widerlegen könnte, und ich bin jetzt von dir, wie du meinst, durch diesen Beweis widerlegt, meine Behauptung nämlich daß glücklich nicht sei wer Unrecht thue? Woher denn, mein Guter? Wahrlich gar Nichts von dem was du vorbringst gesteh ich dir zu.

Polos. Ja du willst nicht, denn es dünkt dir doch so wie ich es sage.

Sokrates. Mein Trefflicher, nach Rhetorenweise suchst du mich zu widerlegen, wie die welche vor Gericht zu widerlegen glauben. Denn auch dort meinen die Einen die Anderen zu widerlegen, wenn sie viele angesehene Zeugen für ihre Behauptungen aufstellen, während der Gegner nur Einen oder gar Keinen vorbringt. Diese Art von Widerlegung ist gar Nichts werth im Vergleich zur [p. 472] Wahrheit. Denn bisweilen kann man auch von vielen in Geltung stehenden Leuten durch falsches Zeugniß hintergangen werden. In dem was du eben vortrugst werden dir fast alle Athener und Fremden beistimmen. Wenn du Zeugen gegen mich aufstellen willst, daß ich Unrecht habe, werden für dich Zeugniß ablegen, wenn du willst, Nikias*) der Sohn des Nikeratos und seine Brüder mit ihm, von denen die in einer Reihe aufgestellten Dreifüße im Dionysostempel**) stammen, ferner, wenn du willst, Aristokrates***) der Sohn des Skellias, von dem auch das schöne Weihgeschenk in Pytho stammt, und wenn du's wünschest das ganze Haus des Perikles†), oder eine andere Sippschaft, die du dir aus den hiesigen Geschlechtern auslesen magst. Aber ich allein stimme dir nicht bei. Denn du zwingst mich nicht, sondern stellst viele falsche Zeugen gegen mich auf und suchst mich dadurch vom Boden der wirklichen Wahrheit zu verdrängen.

*) Der athenische Feldherr welcher durch die Expedition gegen Syrakus 413 seinen Tod fand. Er war Führer der gemäßigten aristokratischen Partei und galt für ebenso ehrenwerth und fromm als er reich und berühmt war.

**) Durch diese Weihgeschenke — sie waren wegen ihrer prächtigen Ausstattung berühmt — wurde nach der Meinung der Athener seine fromme Gesinnung bestätigt. Sie ist aber eben, wie Sokrates nachweist, nur eine äußerliche. Im Dionysostempel stellte Nikias die Dreifüße auf, nachdem er an den Dionysien als Chorage fungirt hatte.

***) Vermuthlich Führer der extremen aristokratischen Partei welche die Demokratie zu stürzen suchte. Wenigstens gehörte er zu den 400. Sein Geschlecht gehörte zu den vornehmsten in Athen.

†) Das Haus des Perikles wird noch erwähnt als Vertreter der demokratischen Richtung unter den Staatsmännern. So verschieden sie in ihrer politischen Meinung sind, sittlich stehen sie auf gleicher Stufe der Anschauung.

Wenn ich aber nicht dich selbst allein als Zeugen aufstelle, der meiner Behauptung zustimmt, so will ich nicht glauben irgend etwas der Rede Werthes in der Untersuchung, die wir führen, vor mich gebracht zu haben. Ich glaube aber auch du hast es nicht, wenn nicht ich Einziger allein für dich zeuge, während du die Anderen alle bei Seite lässest. Es gibt nämlich diese Art der Widerlegung, die du mit vielen Anderen für eine hältst; es gibt aber auch eine andere, die ich meinerseits für die rechte halte. Laß sie uns also mit einander vergleichen und erwägen, ob sie sich in der Güte von einander unterscheiden. Denn der Gegenstand unseres Streites ist ja nichts so gar Unbedeutendes, sondern gerade das worin klares Wissen besonders zu loben, Nichtwissen zu tadeln ist. Denn der Hauptsache nach handelt es sich darum, zu erkennen oder nicht, wer glücklich ist und wer nicht. Gleich von vorn herein — um was es sich jetzt handelt, so meinst du ein Mensch könne glücklich sein, wenn er Unrecht thue und ungerecht sei, wenn du nämlich den Archelaos für ungerecht hältst, aber doch für glücklich. Nicht wahr, so sollen wir doch deine Ansicht annehmen?

Polos. Ja wohl.

Kap. XXVIII. Sokrates. Ich aber halte es für unmöglich. In diesem einen Stück sind wir verschiedener Meinung. Nun gut. Soll er auch dann für glücklich gelten, wenn er für sein Unrecht die gebührende Strafe erhält?

Polos. Keineswegs, denn in dem Falle würde er ja höchst unglücklich.

Sokrates. Wenn also der Uebelthäter keine Strafe erhält, soll er nach deiner Ansicht für glücklich gelten?

Polos. Ja.

Sokrates. Nach meiner Ansicht aber, lieber Polos, ist der Uebelthäter und Ungerechte in jedem Falle unglücklich, unglücklicher

jedoch wenn er dem Rechte nicht genügt und der Strafe nicht verfällt für sein Vergehen, weniger unglücklich aber, wenn er dem Rechte genügt und der Strafe verfällt vor Göttern und Menschen.

[p. 473]. Polos. Du suchst ja, Sokrates, lauter ungereimte Behauptungen aufzustellen.

Sokrates. Ich will ja auch dich, lieber Freund, zur Uebereinstimmung mit mir zu bringen suchen. Denn ich halte dich für meinen Freund. Jetzt ist also der Gegenstand unserer Meinungsverschiedenheit dieser. Ueberlege auch du es. Ich sagte doch vorher, das Unrechtthun sei schlimmer als Unrechtleiden?

Polos. Ja wohl.

Sokrates. Du meintest das Unrechtleiden sei es.

Polos. Ja.

Sokrates. Und die welche Unrecht thun bezeichnete ich als unglücklich und wurde von dir widerlegt.

Polos. Ja beim Zeus!

Sokrates. Wie du nämlich meinst, lieber Polos.

Polos. Und darin hab ich doch wohl recht.

Sokrates. Du erklärtest aber auch die Unrechtthuenden für glücklich, wenn sie keine Strafe zu erleiden hätten.

Polos. Ja wohl.

Sokrates. Ich aber erkläre sie für höchst unglücklich, weniger die welche Strafe leiden. Willst du auch das widerlegen?

Polos. Ja, das ist noch schwerer als jenes erste zu widerlegen, lieber Sokrates.

Sokrates. O nein, mein Polos, es ist ganz unmöglich. Denn die Wahrheit wird niemals widerlegt.

Polos. Wie meinst du? Wenn ein Mensch der widerrechtlich nach der Tyrannenherrschaft strebt ergriffen wird und dann gefoltert, verschnitten, die Augen werden ihm ausgebrannt, und

viele schwere Mißhandlungen mannigfaltiger Art werden ihm selbst angethan und seinen Kindern und seinem Weibe, und zuletzt wird er ans Kreuz geschlagen oder in Pech gesotten, der soll glücklicher sein als wenn er glücklich durchkommt, Tyrann wird und als Herrscher in dem Staate bis zu seinem Ende lebt und thut was er will, beneidet und glücklich gepriesen von seinen Mitbürgern und von den Ausländern? Das soll unmöglich sein zu widerlegen?

Kap. XXIX. Sokrates. Du willst mir jetzt bange machen, mein trefflicher Polos, ohne mich zu widerlegen, wie du vorhin Zeugen aufriefst. Doch komm meinem Gedächtniß ein wenig zu Hülfe. Wenn er widerrechtlich nach der Tyrannenherrschaft strebt, sagtest du?

Polos. Ja.

Sokrates. Glücklicher also wird niemals einer sein als der andere, weder der welcher die Herrschaft widerrechtlich sich erworben hat, noch der welcher Strafe leidet. Denn von zwei Unglücklichen kann Keiner glücklicher sein. Unglücklich ist jedoch der welcher glücklich durchkommt und die Herrschaft erlangt. Was soll das heißen, Polos? Du lachst? Ist das wieder eine andere Art Widerlegung, wenn Jemand seine Meinung ausspricht, ihn auszulachen, aber nicht zu widerlegen?

Polos. Hältst du dich nicht schon für widerlegt, lieber Sokrates, wenn du solche Dinge vorbringst die kein Mensch vertreten möchte? Frage doch Einen von diesen.

Sokrates. Lieber Polos. Ich bin kein Staatsmann, und als ich vor einem Jahre in den Rath gewählt war und unsere Phyle die Prytanie hatte*) und ich abstimmen lassen mußte, machte

*) Die Anspielung bezieht sich auf die Apolog. p. 32 B mitgetheilte Thatsache. Sokrates war 406 während des Prozesses gegen die Feldherrn welche in der Schlacht bei den

ich mich lächerlich [p. 474] und wußte nicht abstimmen zu lassen. Heiße mich also auch jetzt nicht die Anwesenden abstimmen lassen, sondern wenn du keinen bessern Beweis hast als diesen, so gib mir einmal, wie ich eben erst sagte, meinerseits Gelegenheit und versuch es einmal an einem Beweise wie er nach meiner Ansicht sein muß. Denn ich weiß für das was ich sage nur einen einzigen Zeugen aufzustellen, meinen Gegner selbst, mit dem ich die Unterredung führe, die große Masse aber lasse ich laufen, und Einen verstehe ich zur Abstimmung zu bringen, mit der großen Masse aber unterrede ich mich gar nicht. Sieh also, ob du mir der Reihe nach Gelegenheit zum Beweise geben und meine Fragen beantworten willst. Denn ich glaube ja daß nicht bloß ich, sondern auch du und die anderen Menschen das Unrechtthun für ein größeres Uebel hältst als das Unrechtleiden, und nicht Strafe zu leiden als das Erleiden der Strafe.

Polos. Nach meiner Ansicht aber denke weder ich so noch sonst irgend ein anderer Mensch. Du also zögest es vor lieber Unrecht zu leiden als zu thun?

Sokrates. Auch du und die Anderen alle.

Polos. Weit gefehlt, weder ich noch du, noch sonst Jemand.

Sokrates. Willst du also antworten?

Polos. Ja wohl. Denn ich bin begierig zu erfahren was du eigentlich vorbringen wirst.

Sokrates. Sage mir denn, damit du es erfahrest, wie

Arginusen gesiegt, aber nicht vermocht hatten die Leichname aufzusammeln, Prytane und eines Tages Eristates in der Volksversammlung. Da diese jene Feldherrn widerrechtlich verurtheilen wollte, widersetzte sich Sokrates standhaft der Abstimmung, so daß sie aufgeschoben werden mußte. Dieß nennt er hier scherzhaft ein Unvermögen abstimmen zu lassen, während er gerade seine Willensstärke und Weisheit damals glänzend bewährt hatte.

wenn ich von vornherein dich fragte: Hältst du, mein Polos, das Unrechtthun oder das Unrechtleiden für ein größeres Uebel?

Polos. Ich das Unrechtleiden.

Sokrates. Was denn aber für häßlicher? Das Unrechtthun oder das Unrechtleiden? Antworte.

Polos. Das Unrechtthun.

Kap. XXX. Sokrates. Nicht auch für schlechter, wenn für häßlicher?

Polos. Keineswegs.

Sokrates. Ich verstehe. Schön und Gut und Schlecht und Häßlich hältst du, scheint es, nicht für identisch.

Polos. Nein.

Sokrates. Wie aber das? Nennst du alles Schöne, z. B. Körper, Farben, Gestalten, Stimmen, Beschäftigungen, schön, ohne auf Etwas Rücksicht zu nehmen? Z. B. zunächst die schönen Körper: nennst du sie nicht schön entweder nach dem Nutzen, darnach wozu jeder dienstlich ist, oder nach einer Lust, wenn das Anschauen davon den Anschauenden Freude erweckt? Weißt du außerdem noch Etwas über die Schönheit eines Körpers zu sagen?

Polos. Nein.

Sokrates. Nennst du nicht auch alles Uebrige ebenso, Gestalten, und Farben, entweder wegen einer Lust oder eines Nutzens oder um Beider willen, schön?

Polos. Ja.

Sokrates. Nicht ebenso auch die Stimmen und Alles was sich auf Musik bezieht?

Polos. Ja.

Sokrates. Ferner das Schöne was sich auf Gesetze und Berufsarten bezieht fällt doch nicht jenseits dieser Bestimmung, daß es entweder nützlich sei oder angenehm oder beides?

Polos. Ich denke nicht.

Sokrates. Steht's nicht [p. 475] ebenso auch mit der Schönheit der Wissenschaften?

Polos. Ja wohl. Ganz treffend bestimmst du jetzt, lieber Sokrates, das Schöne nach der Lust und dem Guten.

Sokrates. Nicht auch das Häßliche nach dem Gegentheil, dem Schmerz und dem Bösen?

Polos. Nothwendig.

Sokrates. Wenn also unter zwei schönen Dingen das eine schöner ist, so ist es das weil entweder eines von Beiden, oder Beide überwiegen, entweder Annehmlichkeit oder Nutzen oder Beides?

Polos. Ja wohl.

Sokrates. Und wenn denn unter zwei häßlichen Dingen das eine häßlicher ist, so wird es das sein weil entweder ein Schmerz oder ein Uebel bei ihm überwiegt. Oder ist das nicht nothwendig?

Polos. Ja.

Sokrates. Wohlan, wie sagten wir eben doch in Betreff des Unrechtthuns und Unrechtleidens? Meintest du nicht, das Unrechtleiden sei ein größeres Uebel, das Unrechtthun aber häßlicher?

Polos. Ja wohl.

Sokrates. Nicht wahr, wenn das Unrechtthun häßlicher ist als das Unrechtleiden, so ist es entweder schmerzvoller, und der Schmerz überwiegt bei ihm, oder es ist es durch ein Uebel, oder Beides? Ist das nicht auch nothwendig?

Polos. Allerdings.

Kap. XXXI. Sokrates. Laß uns denn zuerst überlegen, ob mit dem Unrechtthun mehr Schmerz sich verknüpft als mit dem Unrechtleiden und die Unrechtthuenden größere Schmerzen haben als die Unrechtleidenden.

Polos. Das keineswegs, mein Sokrates.

Sokrates. Also der Schmerz überwiegt nicht?

Polos. Nein.

Sokrates. Wenn der Schmerz nicht überwiegt, so doch auch nicht mehr Beide.

Polos. Offenbar nicht.

Sokrates. Also bleibt nur das Andere noch übrig.

Polos. Ja.

Sokrates. Das Uebel?

Polos. So scheint es.

Sokrates. Wenn nun beim Unrechtthun das Uebel überwiegt, so möchte es doch ein größeres Uebel sein als das Unrechtleiden?

Polos. Offenbar.

Sokrates. Nicht wahr, von den meisten Menschen und von dir wurde uns vorhin zugestanden daß das Unrechtthun häßlicher sei als das Unrechtleiden?

Polos. Ja.

Sokrates. Jetzt stellt es sich daher als ein größeres Uebel dar.

Polos. So scheints.

Sokrates. Würdest du nun das größere Uebel und das Häßlichere dem geringeren vorziehen? Antworte unbedenklich, mein Polos — denn es wird dir nichts schaden — sondern gib dich der Untersuchung hin wie einem Arzte und antworte mit Ja oder Nein auf meine Frage.

Polos. Nein denn, Sokrates.

Sokrates. Oder sonst wohl ein Mensch?

Polos. Ich glaube nicht; nach dieser Untersuchung wenigstens.

Sokrates. Also hatte ich Recht zu behaupten daß weder ich noch du noch sonst ein Mensch das Unrechtthun dem Unrechtleiden vorziehen würde. Denn es ist ja ein größeres Uebel.

Polos. Offenbar.

Sokrates. Du siehst nun, lieber Polos, wenn man den einen Beweis mit dem anderen vergleicht, daß sie nicht ähnlich sind, sondern dir stimmen Alle bei außer mir, mir aber genügt einzig und allein dein Zugeständniß und Zeugniß, [p. 476] und ich lasse dich allein abstimmen, um die Anderen aber kümmere ich mich nicht. Nun, dieser Punkt mag denn abgethan sein. Hiernach laß uns den zweiten Punkt unseres Streites betrachten, ob das größte Uebel ist wenn man für das Unrecht das man thut Strafe erleidet, wie du meintest, oder ob es ein größeres ist keine Strafe zu erhalten, wie ich meinte. Laß uns das so bedenken. Verstehst du dasselbe unter Strafe erleiden und mit Recht gezüchtigt werden, wenn man Unrecht thut?

Polos. Ja.

Sokrates. Kannst du nun behaupten daß nicht alles Gerechte schön ist, so fern es gerecht ist? Ueberlege es genau und sprich dann.

Polos. Ja, ich denke, lieber Sokrates.

Kap. XXXII. Sokrates. Ueberlege denn auch Folgendes. Wenn Jemand Etwas thut, muß dann nicht auch ein Gegenstand da sein, der von der thätigen Person Etwas erleidet?

Polos. Ich denke wohl.

Sokrates. Nämlich das erleidet was das thätige Subject thut, und in der Weise wie es die Thätigkeit übt? Ich meine z. B. Wenn Jemand schlägt muß doch Etwas geschlagen werden?

Polos. Nothwendig.

Sokrates. Und wenn der Schlagende hart schlägt oder

schnell, so muß auch das geschlagene Object in dieser Weise geschlagen werden.

Polos. Ja.

Sokrates. Das Leiden ist für den Geschlagenen also der Art wie es das schlagende Subject macht?

Polos. Ja wohl.

Sokrates. Nicht wahr, wenn Jemand brennt muß auch gebrannt werden?

Polos. Natürlich.

Sokrates. Und wenn er stark brennt oder schmerzhaft, muß auch der gebrannte Gegenstand so gebrannt werden wie das brennende Subject brennt?

Polos. Ja wohl.

Sokrates. Und wenn Jemand schneidet gilt dasselbe? Denn es wird Etwas geschnitten?

Polos. Ja.

Sokrates. Und wenn der Schnitt groß oder tief oder schmerzhaft ist, so trifft ein so bestimmter Schnitt den geschnittenen Gegenstand wie ihn das Schneidende vornimmt?

Polos. Offenbar.

Sokrates. Sieh denn, ob du im Allgemeinen einräumest was ich eben über Alles sagte. Wie das thuende Subject Etwas thut, so muß es das leidende Object leiden.

Polos. Ja, das geb ich zu.

Sokrates. Nach diesen Zugeständnissen gib an, ob das Strafebüßen Etwas leiden heißt oder thun?

Polos. Offenbar, lieber Sokrates, leiden.

Sokrates. Nicht wahr, es setzt einen Thuenden voraus?

Polos. Natürlich. Nämlich den Züchtiger.

Sokrates. Wer aber richtig züchtigt züchtigt gerecht?

Polos. Ja.

Sokrates. Und thut Recht, oder nicht?

Polos. Ja, Recht.

Sokrates. Wenn nun der Gezüchtigte Strafe büßt*) so leidet er also gerecht?

Polos. Offenbar.

Sokrates. Nach unserem Zugeständniß ist doch das Gerechte schön?

Polos. Ja wohl.

Sokrates. Von ihnen thut also der Eine Schönes, der Andere leidet es, der Gezüchtigte nämlich?

Polos. Ja.

Kap. XXXIII. Sokrates. Nicht wahr, wenn Schönes, auch Gutes? [p. 477] Denn entweder ists angenehm oder nützlich.

Polos. Nothwendig.

Sokrates. Also erleidet der welcher eine Strafe büßt Gutes?

Polos. So scheint es.

Sokrates. Er hat also Nutzen davon?

Polos. Ja.

Sokrates. Den Nutzen etwa den ich im Sinne habe? Wird die Seele besser, wenn sie nach Recht gezüchtigt wird?

Polos. Wahrscheinlich.

Sokrates. Wer Strafe büßt wird also von einer Schlechtigkeit der Seele befreit?

Polos. Ja.

Sokrates. Etwa von dem größten Uebel frei? Erwäge das

*) Im griechischen δίκην διδους tritt stärker als im deutschen „Strafe büßen", hervor daß dabei ein Recht erfüllt, dem Rechte genügt wird.

so. Siehst du im Vermögenszustand eines Menschen eine andere Schlechtigkeit als Armuth?

Polos. Nein, nur Armuth.

Sokrates. Ferner im Leibeszustand: Würdest du als Schlechtigkeit bezeichnen Schwäche, Krankheit, Häßlichkeit und dergleichen?

Polos. Ja wohl.

Sokrates. Gibt es wohl nicht auch in der Seele eine Schlechtigkeit?

Polos. Ei freilich.

Sokrates. Verstehst du nicht darunter Ungerechtigkeit, Unwissenheit, Feigheit und Aehnliches?

Polos. Ja wohl.

Sokrates. Also für drei, Vermögen, Leib und Seele, hast du dreierlei Schlechtigkeiten, Armuth, Krankheit, Ungerechtigkeit, angeführt?

Polos. Ja.

Sokrates. Welche dieser Schlechtigkeiten ist die häßlichste? Nicht die Ungerechtigkeit und überhaupt die Schlechtigkeit der Seele?

Polos. Ja wohl.

Sokrates. Wenn nun die häßlichste, dann auch die schlechteste.

Polos. Wie meinst du das, lieber Sokrates?

Sokrates. So. Immer hat das Häßlichste den größten Schmerz oder Schaden oder beides im Gefolge und ist darum nach den früheren Zugeständnissen das Häßlichste.

Polos. Allerdings.

Sokrates. Das Häßlichste ist doch nach unserem jetzigen Zugeständniß Ungerechtigkeit und jede Art der Schlechtigkeit der Seele.

Polos. Ja wohl.

Sokrates. So ist sie also am schmerzlichsten und am meisten mit Schmerz verbunden oder mit Schaden oder beides und darum das Häßlichste?

Polos. Nothwendig.

Sokrates. Ist nun ungerecht, zügellos, feige und unwissend sein schmerzlicher als Armut und Krankheit?

Polos. Ich denke hiernach nicht, lieber Sokrates.

Sokrates. Also durch einen ungemein großen Schaden und erstaunlich großes Uebel übertrifft die Schlechtigkeit der Seele das Uebrige und ist das Allerhäßlichste, da sie durch Schmerzhaftigkeit nach deinem Urteil nicht hervorragt.

Polos. Offenbar.

Sokrates. In der That, was mit dem höchsten Schaden verbunden ist mag doch wol das größte Uebel auf der Welt sein.

Polos. Ja.

Sokrates. Die Ungerechtigkeit also und Zügellosigkeit und die sonstige Schlechtigkeit der Seele ist das größte Uebel der Welt?

Polos. Offenbar.

Kap. XXXIV. Sokrates. Welche Kunst macht nun frei von Armut? Nicht die des Gelderwerbs?

Polos. Ja.

Sokrates. Welche von Krankheit? Nicht die Heilkunst?

Polos. Nothwendig.

Sokrates. Welche von Schlechtigkeit und [p. 478] Ungerechtigkeit? Wenn du es sogleich nicht recht weißt, so erwäge es so. Wohin bringen wir und zu wem die leiblich Kranken?

Polos. Zu den Aerzten, lieber Sokrates.

Sokrates. Wohin die Unrecht Thuenden und zügellos Lebenden?

Polos. Zu den Richtern meinst du.

Sokrates. Nicht um Strafe zu erleiden?

Polos. Ja.

Sokrates. Nach dem Maß der Gerechtigkeit züchtigen doch die rechten Züchtiger?

Polos. Offenbar.

Sokrates. Die Erwerbskunst also macht frei von Armut, die Heilkunst von Krankheit, die Rechtspflege von Zügellosigkeit und Ungerechtigkeit.

Polos. Offenbar.

Sokrates. Was ist darunter nun am schönsten?

Polos. Unter was meinst du?

Sokrates. Erwerbskunst, Heilkunst, Rechtspflege.

Polos. Weit voran steht, lieber Sokrates, die Rechtspflege.

Sokrates. Bewirkt sie nun ihrerseits nicht entweder am meisten Lust oder Nutzen, oder Beides, wenn sie doch am schönsten ist?

Polos. Ja.

Sokrates. Ist das Geheiltwerden angenehm und haben die Patienten Freude daran?

Polos. Ich denke nicht.

Sokrates. Aber es ist nützlich. Nicht wahr?

Polos. Ja.

Sokrates. Denn man wird von einem großen Uebel befreit. Daher nützt es sich dem Schmerz zu unterziehen und gesund zu werden.

Polos. Natürlich.

Sokrates. Wäre das nun in Rücksicht auf den Leib der glücklichste Mensch der geheilt wird, oder der von vorneherein nicht krank ist?

Polos. Offenbar wer gar nicht krank ist.

Sokrates. Das ist nämlich, wie es scheint, kein rechtes Glück,

die Befreiung von einem Uebel, sondern von vorn herein gar keines zu haben.

Polos. So ist's.

Sokrates. Ferner. Wer von zweien mit einem Uebel sei es am Leibe oder der Seele Behafteten ist elender: wer geheilt und von dem Uebel frei wird, oder wer gar nicht geheilt wird, während er es doch hat?

Polos. Mir scheint, wer nicht geheilt wird.

Sokrates. War nicht das Strafeleiden Befreiung vom größten Uebel, der Schlechtigkeit?

Polos. Ja wohl.

Sokrates. Denn sie macht ja besonnen und gerechter, und das Recht ist eine Heilkunst für die Schlechtigkeit.

Polos. Ja.

Sokrates. Am glücklichsten ist also wer keine Schlechtigkeit in der Seele hat, denn das ist offenbar das größte Uebel.

Polos. Offenbar.

Sokrates. Dann folgt doch der welcher davon befreit wird?

Polos. So scheint es.

Sokrates. Das ist aber der welcher mit Wort und That gezüchtigt wird und Strafe leidet.

Polos. Ja.

Sokrates. Am schlechtesten also lebt wer mit Ungerechtigkeit behaftet davon nicht frei wird.

Polos. Offenbar.

Sokrates. Ist das nicht eben der welcher das größte Unrecht begeht und mit der größten Ungerechtigkeit behaftet ist, es aber dahin gebracht hat daß er [p. 479] weder mit Wort noch That gezüchtigt wird noch Strafe erleidet, ein Zustand wie du ihn dem

Archelaos und den anderen Tyrannen, Rhetoren und Gewalthabern zuschreibst?

Polos. So scheints.

Kap. XXXV. Sokrates. Diese haben es ja, mein Bester, ungefähr eben so weit gebracht wie wenn Jemand, mit den schwersten Krankheiten behaftet, es dahin bringt daß er für die Fehler an seinem Leibe nicht Strafe erhält und nicht geheilt wird, weil er sich wie ein Kind fürchtet vor dem Brennen und Schneiden, weil es weh thut. Oder denkst du nicht auch so?

Polos. Ja.

Sokrates. Er weiß wahrscheinlich nicht was Gesundheit heißt und Tüchtigkeit des Leibes. So Etwas thun denn auch, scheint es nach unseren jetzigen Zugeständnissen, diejenigen welche der Strafe ausweichen wollen, lieber Polos; sie sehen auch ihre Schmerzhaftigkeit, für ihren Nutzen aber sind sie blind und wissen nicht, wie viel elender es ist mit einer ungesunden, ja innerlich faulen, ungerechten und ruchlosen Seele behaftet sein als mit einem ungesunden Leibe. Darum bieten sie Alles auf um nur nicht Strafe zu leiden und frei zu werden von dem größten Uebel, schaffen sich Vermögen, Freunde und suchen die Kraft der Ueberredung so sehr als möglich sich anzueignen. Wenn aber unsere Zugeständnisse wahrhaft begründet sind, lieber Polos, merkst du wol die Ergebnisse unserer Untersuchung? Oder sollen wir sie zusammenstellen?

Polos. Wenn du meinst.

Sokrates. Es ergibt sich doch also daß die Ungerechtigkeit und das Unrechtthun das größte Uebel sind.

Polos. Offenbar.

Sokrates. Als Befreiungsmittel von diesem Uebel ergab sich jedoch die Strafe?

Polos. Wol.

Sokrates. Straflos bleiben aber als Beharren in dem Uebel.

Polos. Ja.

Sokrates. An Größe das zweite der Uebel ist also das Unrechtthun. Unrechtthun und Straflosbleiben ist aber das allergrößte und erste der Uebel.

Polos. Offenbar.

Sokrates. War nicht dieß der Gegenstand unseres Streites, mein Lieber, da du den Archelaos glücklich priesest, weil er trotz der größten Verbrechen straflos bleibe; ich aber meinte im Gegentheil, wenn Archelaos oder irgend sonst ein Mensch Unrecht thue und straflos bleibe, so sei dieser weitaus vor den übrigen Menschen unglücklich, und immer sei der Unrechtthäter unglücklicher als der Unrechtleidende, und der Nichtbestrafte als der Bestrafte. War das nicht meine Ansicht?

Polos. Ja.

Sokrates. Hat sich nicht die Richtigkeit derselben herausgestellt?

Polos. Wohl.

[p. 480.] Kap. XXXVI. Sokrates. Gut. Wenn demnach das wahr ist, worin besteht dann der große Nutzen der Rhetorik? Denn nach den eben zugestandenen Sätzen muß man sich selbst vor Allem hüten daß man nicht Unrecht thue, weil man sonst Uebel genug davon tragen würde. Nicht wahr?

Polos. Ja wohl.

Sokrates. Wenn man aber gar selbst oder ein Anderer Unrecht thut, den man von Herzen liebt, so muß man selbst freiwillig dahin gehen wo er so rasch als möglich seine Strafe empfangen wird, nämlich zum Richter, wie sonst zum Arzte, und muß eilen, daß die Krankheit der Ungerechtigkeit nicht durch die Länge der Zeit in die

Seele sich einfresse und sie unheilbar mache. Oder was meinen wir dazu, mein Polos, wenn wir ja an den früher gegebenen Zugeständnissen festhalten? Muß das nicht so mit jenen zusammen stimmen, anders aber geht es nicht?

Polos. Ja was sollen wir sagen, lieber Sokrates?

Sokrates. Also zur Verteidigung für die Ungerechtigkeit, sei es die eigene oder der der Eltern oder Freunde oder Kinder oder das Unrecht des Vaterlandes, ist uns die Rhetorik nichts nütze, mein Polos, es sei denn daß man im Gegenteil annähme, man müsse gerade sich zumeist anklagen, dann aber auch seine Verwandten und alle anderen Freunde, wer von ihnen gerade Unrecht thut und dürfe das nicht bemänteln, sondern müsse das Unrecht an das Tageslicht bringen, damit man Strafe erleide und gesund werde. Und man müsse auch sich selbst und die Anderen nötigen nicht verzagt zu sein, sondern mit geschlossenen Augen, wie zum Schneiden und Brennen an den Arzt, tapfer sich hingeben im Streben nach dem sittlich Guten, ohne Rücksicht auf den Schmerz, und wenn man ein Unrecht begangen hat was Schläge verdient, müsse man sich zum Schlagen darbieten, wenn Gefängnis, dazu, wenn eine Geldstrafe, zahlen, wenn Verbannung, in Verbannung gehen, wenn der Tod, sterben, indem man zuerst sein eigener Ankläger sei und der übrigen Verwandten, und dazu die Rhetorik gebraucht daß die ungerechten Handlungen offenbar werden und sie von dem größten Uebel frei werden, nämlich von der Ungerechtigkeit. Sollen wir das bejahen oder nicht, mein Polos?

Polos. Das scheint mir allerdings albern, mein Sokrates, aber für dich stimmt es freilich vielleicht mit den früher aufgestellten Sätzen.

Sokrates. Nicht wahr, entweder muß man auch jene für ungültig erklären oder — dieß sind notwendige Folgen?

Polos. Ja, so steht es damit.

Sokrates. Wenn man aber im Gegenteil umgekehrt Einem Schaden zufügen muß, sei es einem Feinde oder wem sonst, wenn man nur nicht selbst Unrecht erleidet von dem Feinde — denn davor muß man sich hüten — wenn aber der Feind einem Anderen Unrecht thut, muß man auf jede Weise, durch Wort und That, darauf hinarbeiten [p. 481] daß er keine Strafe erleide und nicht vor den Richter komme. Kommt er aber vor Gericht, so muß man es dahin bringen daß der Feind glücklich durchkommt und keine Strafe erhält, sondern wenn er viel Gold geraubt hat, daß er das nicht zurückgibt, sondern es behalte und für sich und die Seinigen widerrechtlich und gottlos verbrauche, und hat er todeswürdige Verbrechen begangen, daß er nicht den Tod finde, wo möglich niemals, sondern unsterblich bleibe in seiner Schändlichkeit, wo nicht, daß er möglichst lange in dieser Weise fortlebe. Zu solchen Zwecken, lieber Polos, scheint mir die Rhetorik brauchbar. Denn für den der kein Unrecht begehen will ist meiner Meinung nach ihr Nutzen nicht groß, wenn sie ja einen Nutzen hat. In der früheren Untersuchung hat sich jedoch keiner herausgestellt.

Kap. XXXVII. Kallikles. Sage mir, mein Chairephon, meint das Sokrates im Ernst oder Scherz?

Chairephon Ich denke wol, lieber Kallikles, in tiefem Ernst. Doch das Beste ist ihn selbst zu fragen.

Kallikles. Bei den Göttern, ich bin sehr begierig. Sage mir, Sokrates, ob du jetzt wol im Ernste sprichst, oder scherzest? Denn wenn du es ernstlich meinst, und was du sagst wahr ist, nicht wahr, dann wäre unser menschliches Leben ganz verkehrt, und wir thun, scheint es, ganz das Gegenteil von dem was wir thun sollten?

Sokrates. Lieber Kallikles. Wenn nicht die Menschen einen Zustand gemein hätten, der sich nur bei dem Einen so, bei dem Andern

anders äußert, wenn vielmehr Jemand von uns einen ganz eigentümlichen, von dem der Anderen ganz verschiedenen Zustand hätte, so wäre es nicht leicht dem Anderen den seinigen klar zu machen. Dabei denk ich daran daß du und ich jetzt ungefähr in demselben Zustand sind, da wir Beide verliebt sind, und jeder zwiefach, ich in des Kleinias Sohn Alkibiades und die Philosophie, du aber in das Volk der Athener und den Sohn des Pyrilampes.*) Nun bemerk ich jedesmal, ein so tüchtiger Redner du auch sonst bist, daß du auf Alles was dein Liebling sagt und wie es nach dessen Meinung sein soll, Nichts zu entgegnen vermagst, sondern dich geradezu umkehren lässest. Wenn du in der Volksversammlung redest und das Volk der Athener spricht eine andere Meinung aus, so wendest du dich und sprichst was jenes will, und in ähnlicher Weise geht es dir auch dem jungen Sohn des Pyrilampes da gegenüber. Denn den Plänen und Reden deiner Lieblinge vermagst du nicht entgegenzutreten. Wenn sich daher Jemand über deine Reden wundern sollte, die du immer von diesen veranlaßt vorbringst, weil sie ungereimt sind, so würdest du vielleicht sagen, wenn du die Wahrheit sagen wolltest: wenn man nicht [p. 482] deinen Liebling von diesen Reden abbringe, werdest du auch nie von ihnen ablassen. Denke denn auch von mir in anderer Weise so Etwas

*) Der Sohn des Pyrilampes, welcher Liebling des Kallikles war, hieß Demos. Er war wegen seiner Schönheit berühmt. Hier wird aber die Ironie des Sokrates durch das Wortspiel besonders scharf, da Kallikles gleichsam doppelt in einen Demos verliebt und seinen Launen Preis gegeben ist. Die Hingabe an die Philosophie als persönlichen Eros darzustellen ist bekanntlich für Platon ein geläufiges, auch zu ernsten Zwecken verwandtes Bild. Hier dient es zur Charakteristik der Verschiedenheit in dem Verhältniß des Kallikles und des Sokrates zur Wahrheit.

hören zu müssen und wundere dich nicht über meine Reden, sondern bringe meinen Liebling, die Philosophie, davon ab. Denn, mein lieber Freund, sie spricht immer was du jetzt von mir hörest und ist viel weniger wankelmütig als die anderen Lieblinge. Denn der Sohn des Klinias hier spricht bald so, bald so, die Philosophie aber immer dasselbe. Sie spricht aber das was dich jetzt befremdet, und warst doch selbst auch bei der Untersuchung zugegen. Entweder überzeuge nun jene, wie ich eben sagte, daß nicht das Unrechtthun und Strafloſigkeit für das Unrechtthun das allerschlimmste Uebel ist, oder, wenn du das unwiderlegt lassen willst, beim Hunde, dem Gotte der Aegyptier, so wird Kallikles nicht mit dir übereinstimmen, lieber Kallikles, sondern in deinem ganzen Leben mit dir im Zwiespalt sein. Und doch, denk ich, mein Bester, ist es besser meine Leier ist verstimmt und gibt Mistöne, und ein Chor den ich anführe, und die meisten Menschen stimmten nicht mit mir, sondern widersprächen mir, als daß ich einzig und allein mit mir selbst nicht in Harmonie wäre und widerspräche mir.

Kap. XXXVIII. Kallikles. Lieber Sokrates, du treibst doch rechten Mutwillen, gerade wie ein Volksredner. Auch jetzt machst du es so, indem dem Polos gerade dasselbe widerfuhr dessen er den Gorgias dir gegenüber anklagte. Denn er sagte doch, als du Gorgias gefragt hättest, wenn Jemand zu ihm käme um die Rhetorik zu erlernen, ohne das Recht zu verstehen, ob ihn Gorgias das lehren werde, da habe jener sich geschämt und es bejaht, wegen der Gewohnheit der Menschen, es übel aufzunehmen, wenn man das verneint. Durch dies Zugeständnis sei er gezwungen worden sich selbst zu widersprechen. Du aber habest gerade daran deine Freude. Und damals machte er, wie mir dünkte, dich mit Recht lächerlich. Jetzt aber ist es ihm gerade so ergangen, und ich bin eben darin nicht zufrieden mit Polos daß er dir zugestanden hat, das Unrechtthun sei

häßlicher als das Unrechtleiden. Denn in Folge dieses Zugeständnisses wurde er selbst von dir in seinen Worten festgesetzt und zum Schweigen gebracht, weil er sich schente seine eigentliche Meinung heraus zu sagen. Denn unter dem Verwande der Wahrheit nachzugehen bringst du in der That die Dinge auf solche verfängliche, auf das Volk berechnete Fragen, was nämlich der Natur nach nicht schön ist, wol aber dem Gesetze nach. Meistenteils jedoch steht das mit einander in Widerspruch, Natur und Gesetz. Wenn nun Jemand schüchtern ist und nicht den Mut hat [p. 483] seine Herzensmeinung auszusprechen, so wird er in Widerspruch mit sich hinein genötigt. Dieß Kunststück hast auch du abgemerkt und weißt damit in der Unterredung zu schaden, indem du unvermerkt deine Frage nach der Natur richtest, wenn Jemand nach dem Gesetze meint, und bringt er die Sätze der Natur vor, so fragst du nach denen des Gesetzes. So gleich in diesen Fragen über Unrechtthun und Unrechtleiden beliebtest du das Gesetz nach der Natur zu verfolgen, während Polos das dem Gesetze nach Häßlichere meinte. Denn nach der Natur ist Alles häßlicher was auch schlechter ist, nämlich das Unrechtleiden, nach dem Gesetze aber das Unrechtthun. Denn das Unrechtleiden ist nicht der eines Mannes würdige Zustand, sondern eines Sklaven, für den der Tod besser ist als das Leben, weil er nicht im Stande ist, wenn er beleidigt oder gemishandelt wird, sich selbst zu helfen, oder Jemand sonst den er gern hat. Die Gesetzgeber aber sind, denk ich, die schwächlichen Menschen und die große Masse. In Rücksicht auf sich und ihren eigenen Vorteil geben sie die Gesetze, sprechen sie Lob und Tadel aus. Sie wollen die stärkeren Menschen, welche die Kraft haben sich Vorteil anzumaßen, einschüchtern, damit sie es nicht ihnen gegenüber thun, und sagen deshalb, es sei häßlich und ungerecht sich Vorteile anzumaßen, und das versteht man unter Unrechtthun, sich

Vorteile vor dem Andern anzumaßen suchen. Denn sie sind, denk ich, zufrieden, weil sie schwächer sind, wenn sie nur den gleichen Theil behalten.

Kap. XXXIX. Daher also wird dieß durch das Gesetz als ungerecht und häßlich bezeichnet, das Streben mehr zu haben als die Meisten, und dieses nennt man Unrechtthun. Die Natur selbst aber beweist daß es gerecht ist daß der Stärkere mehr habe als der Schwächere und der Fähige als der Unfähige. Unter vielen anderen Beweisen hierfür zeigt sie unter den Thieren überhaupt und unter den Menschen in ganzen Staaten und Geschlechtern, daß das anerkanntes Recht ist daß der Stärkere über den Schwächeren herrsche und mehr habe als jener. Denn mit welchem Rechte ist denn Xerres gegen Hellas zu Feld gezogen? oder sein Vater gegen die Skythen? oder tausend andere Thatsachen der Art könnte man anführen. Aber ich denke, diese handeln nach der Natur und beim Zeus nach dem Gesetz der Natur, freilich nicht nach dem das wir wirklich aufstellen. Die Besten und Stärksten aus unserer Mitte nehmen wir von Jugend an her und suchen sie wie Löwen durch Sprüche und Zaubermittel untertänig zu machen [p. 484] und sagen ihnen, Gleichberechtigung müsse sein und darin bestehe das Schöne und Gerechte. Wenn aber, glaub ich, ein Mann kommt mit einer hinreichend starken Natur, der schüttelt das Alles ab, durchbricht die Fesseln mit Erfolg, tritt unsere Satzungen, Zaubersprüche und Formeln und alle die widernatürlichen Gesetze zu Boden, und er der unser Sklave war tritt offen als unser Herr auf, und da zeigt sich das Recht der Natur in glänzendem Lichte. Was ich da sage scheint mir auch Pindaros*) in dem Liede anzudeuten in welchem er sagt:

*) Die Berufung auf Dichterstellen, die aus dem Zusammenhang

Das Gesetz, das König ist Aller,
Der Menschen und Götter zugleich.

und eben davon sagt er:

Es führt herbei heiligend alle Gewalt
Mit mächtiger Hand; redend bezeuget es
Was Herakles that, denn . . .
. . . ungekauft.

So ungefähr sagt er, denn ich weiß das Lied nicht wörtlich. Er sagt, er habe die Rinder des Geryones weggetrieben, ohne sie zu kaufen und ohne daß dieser sie ihm schenkte, weil das Recht von Natur sei, und Rinder und aller Besitz der Schlechteren und Schwächeren gehöre dem Besseren und Stärkeren.

Kap. XL. So steht es in der Wahrheit, und das wirst du erkennen, wenn du der Philosophie jetzt absagen willst und dich höheren Dingen zuwendest. Die Philosophie, lieber Sokrates, ist ja ganz nett, wenn man sie mit Maß treibt in jungen Jahren. Wenn man aber weiter sich hinein vertieft als nötig ist, ist sie das Verderben der Menschen. Denn wenn Jemand eine edle Natur hat und philosophirt noch über die rechte Altersstufe hinaus, so muß er nothwendig mit Allem unbekannt bleiben was der zukünftige tüchtige und angesehene Mann kennen muß. Denn sie bleiben unbekannt mit den Staatsverhältnissen, mit den Mitteln der Rede die man im öffentlichen und Privatverkehr mit Menschen anwenden muß, mit den

gerissen sind, ist ganz sophistisch. Pindaros selbst spricht in jenen Versen keineswegs seine Weltanschauung aus. Das Gesetz (νόμος) von dem er hier redet ist ohnehin nur die Sitte einer bestimmten Zeit, in der, wie wir sagen, noch das Faustrecht, jenes Recht von Natur, oder das Recht des Stärkeren, von dem Kallikles redet, thatsächlich gilt und insofern die Gewalt heiligt. Uebrigens sind jene Verse Fragment aus einer sonst unbekannten Ode.

menschlichen Neigungen und Leidenschaften, und überhaupt durchaus unbekannt mit der Denk- und Lebensweise der Menschen. Wenn sie nun ein eigenes oder ein Staatsgeschäft vornehmen sollen, machen sie sich lächerlich, wie, denk ich, andererseits auch die Staatsmänner, wenn sie sich euren Beschäftigungen und Unterhaltungen zuwenden, sich auch lächerlich machen. Denn da trifft das Wort des Euripides ein:*) Jeder leuchtet darin hervor

Und lenkt sein Streben nur darauf
Und müht sich ab des Tages größten Theil darum
Daß er der Allerbeste sei in seinem Fach.

[p. 485.] Worin er aber schlecht ist, das meidet er und schmäht er, das Andere lobt er aus Selbstliebe, weil er darin sich selbst zu loben glaubt. Das Beste aber ist wol, an beiden seinen Theil zu haben. Der Philosophie soweit mächtig zu sein als zur Bildung gehört ist schön, und einem jungen Menschen steht das Philosophiren nicht schlecht. Wenn aber der Mensch schon älter ist und noch philosophirt, so wird, mein Sokrates, die Sache lächerlich, und mir geht es den Philosophirenden gegenüber ganz ähnlich wie mit den Stammelnden und Possentreibenden. Denn wenn ich ein Kind sehe, für das es noch schicklich ist so zu reden, zu stammeln und Possen zu machen, so hab ich es gern, und es scheint mir nett, natürlich und dem Alter des Kindes angemessen. Wenn ich aber ein kleines Kind alle Silben deutlich aussprechen höre, so kommt mir die Sache anstößig vor, es beleidigt meine Ohren und kommt mir vor wie etwas Knechtisches. Wenn man aber gar einen Mann stammeln hört oder Possen treiben sieht, so sieht das lächerlich und unmännlich aus und

*) Die folgenden Verse sind, wie auch die späteren, der Antiope des Euripides entnommen, welche erst nach dem Jahre 410 zur Aufführung gekommen sein kann.

verdiente Schläge. Gerade so geht es mir den Philosophirenden gegenüber. Wenn ich bei einem heranwachsenden Jüngling Neigung zur Philosophie sehe, so hab ich es gern und halt es für passend und den Menschen halt ich für edeldenkend, ja wer gar keine Philosophie treibt, der gilt mir für unedel und für Einen der sich selbst weder je eines schönen noch edlen Zieles würdig halten werde. Wenn ich aber gar einen älteren Menschen noch philosophiren sehe, der sich gar nicht losreißen kann, der Mensch verdient, lieber Sokrates, nach meiner Ansicht Schläge. Denn, wie ich eben sagte, die Folge ist daß dieser Mensch, wenn er auch gute Anlagen hat, unmännlich wird, die Sammelplätze des Staatslebens und die Märkte meidet, wo, wie der Dichter*) sagt, die Männer trefflich sich erweisen, er aber verkriecht sich und muß seine ganze Zukunft mit drei oder vier halbwüchsigen Jünglingen in einem Winkeln flüsternd verleben, ein freies, lautes und eindringendes Wort kann er nie von sich geben.

Kap. XLI. Ich aber, mein Sokrates, mein es mit dir in hohem Grade freundlich. Nun aber geht es mir etwa gerade wie dem Euripideischen**) Zethos gegenüber dem Amphion, an den ich gerade dachte. Denn mich drängt es ungefähr Aehnliches zu dir zu sagen wie jener zu seinem Bruder sagte. Du gibst dir keine Mühe, lieber

*) Gemeint ist Homeros Ilias IX, 441

οὔπω εἰδὼθ' ὁμοίου πολέμοιο
οὐδ' ἀγορέων, ἵνα τ' ἄνδρες ἀριπρεπέες τελέθουσιν.
. . . noch nicht kundig des gleichhinstreckenden Krieges,
Noch der Reden im Rat, wo Manneskraft sich hervorthut.

**) In der Antiope des Euripides bildet der thatensuchende Zethos einen Gegensatz gegen den der Musik ergebenen Amphion. Natürlich ist die Uebertragung auf Rechtsstreite, so wie das πιθανόν, Zuthat des Kallikles. Vgl. Bonitz Zeitschr. f. östreich. Gymnasien 1857. 5tes Heft S. 403 und 404. Nach Bonitz Vorschlag λάκοις ist oben auch übersetzt.

Sokrates, um das was du eifrig treiben solltest, und willst der Seele so hochedler Natur durch ein knabenhaft Gebahren Anseh'n geben, [p. 486] und du vermöchtest weder in des Rechtes Rat die Rede richtig vorzubringen noch treffend und glaubhaft dich auszusprechen, noch für einen Anderen einen ritterlichen Entschluß zu fassen. Und doch, lieber Sokrates, — werde mir nicht böse; denn ich sage es nur aus Wolmeinen zu dir — ist es wol nicht schimpflich, wenn es so steht, wie mit dir nach meiner Meinung und mit den Anderen, die immer die Philosophie zu weit treiben? Denn wenn dich jetzt einer faßte, oder irgend einen Anderen deiner Art, und dich vor Gericht schleppte und behauptete du seist schuldig, ohne daß du es bist, weißt du daß du Nichts anzufangen wüßtest, sondern würdest schwindlig und sperrtest den Mund auf, ohne Etwas sagen zu können, und wenn du vor Gericht dich stelltest und hättest einen recht schlimmen und durchtriebenen Ankläger, so müßtest du sterben, wenn er dich des Todes schuldig erklären wollte. Und wie doch? heißt das weise, mein Sokrates, „wenn einen Kunst zum schlechtren Manne machte, den sie wohlbegabt empfieng*), so daß er sich nicht zu helfen vermag und weder sich noch sonst Jemand aus den größten Gefahren zu erretten, vielmehr von seinen Feinden all sein Vermögen plündern lassen und durchaus ungeehrt in dem Staate leben muß? So einen Menschen kann man, wenn der Ausdruck auch etwas plump klingt, straflos auf den Backen schlagen. Nein, mein Guter, folge mir, laß ab von dem Widerlegen, betritt der Staatsgeschäfte Ehrenbahn und übe wodurch der Klugheit Ruhm dir wird und laß den Andern dieß gelehrte, soll ich sagen Geplapper

*) Auch diese Worte sind dem Euripideischen Drama entnommen. Ebenso die folgenden, gesperrt gedruckten Worte.

oder Narrenzeug, „wovon ins Haus Nichts kommen wird das du bewohnest“, und eifre nicht den Männern nach die diese Kleinigkeiten zu widerlegen trachten, sondern denen welche das Leben recht, Ehre und viele andre Güter genießen.

Kap. XLII. Sokrates. Wenn ich etwa eine goldne Seele hätte, lieber Kallikles, sollt ich mich nicht freuen wenn ich einen von den Steinen fände womit man das Gold prüft, und zwar den besten, an den ich sie nur zu bringen brauchte, um genau zu erfahren daß es richtig mit mir steht und daß ich keines anderen Prüfsteins bedarf, wenn jener mich versicherte daß meine Seele richtig gebildet sei?

Kallikles. Wozu denn diese Frage, Sokrates?

Sokrates. Das will ich dir eben sagen. Ich denke nämlich in dir einen solchen Fund gemacht zu haben.

Kallikles. Wie so?

Sokrates. Ich bin überzeugt, wenn du den Ansichten beistimmst die meine Seele hegt, daß sie dann die Wahrheit selbst sind. Denn ich denke, wer ordentlich [p. 487] prüfen soll, ob die Seele richtig lebt oder nicht, der muß dreierlei Vorzüge in sich vereinigen, die du alle hast, Einsicht, Wolwollen und Freimut. Denn ich treffe auf Viele die nicht im Stande sind mich zu prüfen, weil sie nicht weise sind wie du. Andere sind wol weise, aber sie wollen mir die Wahrheit nicht sagen, weil sie kein Interesse für mich haben, wie du. Diese beiden Fremden aber, Gorgias und Polos, sind weise und mir befreundet, es fehlt ihnen aber an Freimut und sie sind zu verschämt, mehr als sich gebührt.*) Ich dachte wenigstens; haben sie doch das Schämen so weit getrieben daß aus Scham jeder von ihnen in Gegen-

*) Mit Bezug auf den Vorwurf des Polos gegen Gorgias und des Kallikles gegen Polos gesagt, daß sie nur aus über-

wart vieler Menschen sich selber geradezu zu widersprechen wagt, und zwar in höchst wichtigen Lebensfragen. Du aber hast das Alles, was die Anderen nicht haben. Denn du besitzest hinlängliche Bildung, wie viele Athener sagen würden, und bist wohlwollend gegen mich gesinnt. Auf welchen Beweis stütze ich mich dabei? Das will ich dir sagen. Ich weiß, lieber Kallikles, daß ihr Viere, du, Tisandros aus Aphidnä, Andron der Sohn des Androtion und Nausikydes aus Cholargeis*), in dem Streben nach Weisheit euch verbündet habt. Einmal habe ich zugehört, wie ihr euch beriethet, bis zu welchem Punkte man die Weisheit üben müsse, und weiß daß unter euch ungefähr diese Meinung durchdrang, man dürfe in dem Philosophiren nicht bis auf den Grund kommen wollen, sondern ihr riethet einander Acht zu haben, daß ihr nicht über das Maß weise würdet und darüber unvermerkt zu Grunde gienget. Da ich nun denselben Rath von dir höre, den du deinen liebsten Freunden gabst, so ist mir das hinlänglich Beweis, daß du es in Wahrheit gut mit mir meinst. Und daß du der Mann bist, freimüthig zu reden ohne Scheu, sagst du selbst, und deine Rede, was du kurz vorher sprachst, stimmt damit. So steht es jetzt offenbar hiermit. Wenn du nun in der Untersuchung in einem Punkte mit mir übereinstimmst, so wird der schon hinlänglich von dir und mir geprüft sein und man braucht ihn nicht mehr an einen anderen Prüfstein heranzubringen. Denn du wirst weder aus Mangel an Weisheit noch aus übergroßer Schüchternheit ein Zugeständniß machen. Andererseits würdest du es auch nicht thun um

großer Scheu und Blödigkeit, nichts sittlich Verletzendes sagen zu wollen, die sie widerlegenden Zugeständnisse an Sokrates gemacht hätten.

*) Diese Freunde des Kallikles sind weiter nicht bekannt. Cholargeis ist ein athenischer Demos.

mich zu täuschen. Denn du bist mein Freund, wie du auch selbst sagst. In Wahrheit also wird deine und meine Uebereinstimmung die volle Wahrheit erreichen. Ganz vortrefflich aber, lieber Kallikles, ist die Untersuchung über die Punkte, die du eben mir zum Vorwurf machtest, wie der Mensch sein und was er treiben muß und [p. 488] wie weit im Alter und in der Jugend. Denn wenn ich in meiner Lebensweise Etwas nicht recht mache, so wisse daß ich nicht mit Absicht fehle, sondern aus Unwissenheit. Wie du nun anfiengst mich zu warnen, so lasse nun nicht ab, sondern zeige mir ordentlich was ich eigentlich treiben muß, und auf welche Weise ich es erlangen könne. Wenn du nun findest, daß ich jetzt mit dir übereinstimme und in späterer Zeit nicht nach dem thue was ich zugestanden habe, so halte mich nur für einen Tropf und warne mich nie mehr in der Zukunft, als dessen unwürdig. Wiederhole mir aber die Sache von vorne. Wie soll es um das Recht nach der Natur stehn nach deiner und des Pindaros Meinung? Daß der Stärkere mit Gewalt den Besitz der Schwächeren an sich reiße und der Bessere über die Schlechteren herrsche und der Edlere im Vortheil sei vor dem Gemeineren? Soll das nicht das Recht sein? Oder habe ich es richtig wiedergegeben?

Kap. XLIII. Kallikles. Ja, das sagte ich damals und sage es auch jetzt.

Sokrates. Nennst du denselben besser und stärker? Denn damals war ich nicht im Stande deine eigentliche Meinung zu erkennen. Nennst du die Mächtigeren stärker und müssen die Schwächeren dem Stärkeren gehorchen? So Etwas, denk ich, deutetest du auch damals an, als du sagtest, die großen Staaten giengen gegen die kleinen nach dem Rechte der Natur, weil sie stärker seien und mächtiger, in der Voraussetzung daß stärker, mächtiger und besser identisch sind. Oder kann man besser sein und doch schwächer und

ohnmächtiger, und stärker aber schlechter? Oder haben besser und stärker dieselben Grenzen? Eben darüber gib eine genaue Bestimmung, ob stärker, besser und mächtiger identisch sind oder verschieden?

Kallikles. Nun ich sage dir entschieden, sie sind identisch.

Sokrates. Ist nicht die Menge von Natur stärker als der Einzelne? Und sie geben ja gerade die Gesetze für den Einzelnen, wie du eben auch behauptetest.

Kallikles. Natürlich.

Sokrates. Bestimmungen der Menge sind also Bestimmungen der Stärkeren?

Kallikles. Ja wohl.

Sokrates. Nicht auch der Besseren? Denn die Stärkeren sind bei weitem besser nach deiner Behauptung.

Kallikles. Ja.

Sokrates. Sind also nicht die Gesetze dieser von Natur schön, da sie ja die Stärkeren sind?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Ist nun das die Annahme der Menge, wie du eben auch sagtest, Recht sei die Gleichheit, und das Unrechtthun häßlicher als das [p. 489] Unrechtleiden? Ja oder Nein? Laß dich hierbei ja nicht verschämt erfinden. Meint die Menge die Gleichheit des Besitzes und nicht die Bevorzugung Einzelner sei gerecht, und das Unrechtthun häßlicher als das Unrechtleiden, oder nicht? Mißgönne mir die Antwort nicht, Kallikles, damit ich mit deiner Zustimmung von dir jetzt dessen sicher werde, weil mir dann ein Mann zugestimmt hat der zum entscheidenden Urtheil befähigt ist.

Kallikles. Ja, das ist die Ansicht der Menge.

Sokrates. Also ist das Unrechtthun nicht nur nach dem Gesetze häßlicher als das Unrechtleiden, noch die Gleichheit des Be-

sitzes nach dem Gesetze gerecht, sondern auch von Natur. Daher ist, scheint es, in deiner frühern Behauptung unwahr und machst du mir mit Unrecht einen Vorwurf, wenn du behauptest Gesetz und Natur bildeten einen Gegensatz, und das wüßte ich auch recht gut, suchte aber damit in der Unterredung dem Gegner zu schaden, indem ich ihn auf das Gesetz verweise, wenn er nach der Natur meine, und wenn er nach dem Gesetz, auf die Natur.

Kap. XLIV. **Kallikles.** Dieser Mann will seine Narrheiten nicht lassen. Sage mir, Sokrates, schämst du dich nicht, so alt du bist auf Worte Jagd zu machen und wenn Jemand im Ausdruck fehl greift einen großen Fund daraus zu machen? Meinst du denn ich halte stärker sein für etwas Anderes als besser? Sage ich dir nicht schon lange, daß ich besser und stärker für identisch halte? Oder meinst du ich halte eben das für Gesetze, wenn sich ein Haufe von Sklaven zusammenthut und von allerlei nichtswürdigem Volk, die nur körperliche Kraft besitzen, und diese machen eine Bestimmung?

Sokrates. Gut, mein hochweiser Kallikles, so meinst du?

Kallikles. Ja wohl.

Sokrates. Nun, mein Trefflicher, ich vermuthe selbst schon längst daß du Stärker ungefähr so bestimmst, und frage dich darum wieder, weil ich deine Meinung gern genau erfahren möchte. Denn natürlich hältst du nicht Zwei für besser als Einen, noch deine Sklaven für besser als dich selbst, weil sie mehr Kraft haben als du. Nun sage mir von Neuem, wie bestimmst du die Besseren, da du sie nicht als die körperlich Kräftigen gelten läßt? Doch behandle mich sanfter, du Bewundernswürdiger, damit ich dir nicht aus der Schule laufe.

Kallikles. Du hast mich zum Besten, lieber Sokrates.

Sokrates. Nein, beim Zethos, lieber Kallikles, auf den

du dich beriefst, als du mich eben stark zum Besten hieltest. Nun wohlan sage, was verstehst du unter den Besseren?

Kallikles. Die Edleren.

Sokrates. Siehst du, nun machst du selbst nur Worte, ohne eine Erklärung zu geben. Willst du nicht sagen, ob du die Verständigeren darunter verstehst, oder Andere?

Kallikles. Ja beim Zeus, gerade die meine ich ja.

Sokrates. Oft ist also ein Verständiger nach deiner Annahme stärker als Tausende [p. 490] von Unverständigen, und der muß herrschen, jene unterthänig sein, und der Herrscher muß vor dem Beherrschten Etwas voraus haben. Dieß scheinst du mir sagen zu wollen — ich mache keine Jagd auf Worte — wenn der Eine stärker ist als Tausende.

Kallikles. Ja das ist meine Meinung. Denn das ist, denk ich, das Recht von Natur, daß der Bessere und Verständigere über die Schlechteren herrsche und vor ihnen im Vortheil sei.

Kap. XLV. **Sokrates.** Nun halt einmal. Wie meinst du es eigentlich jetzt wieder? Wenn sich, wie jetzt, an Einem Orte unser Viele zusammen befänden, und es wären für uns gemeinschaftlich viele Speisen und Getränke da, wir aber wären von verschiedener Art, die einen kräftig von Körper, andere schwach, Einer aber unter uns verstände sich darauf als Arzt am besten, wäre aber, wie es so kommt, kräftiger als die Einen, schwächer als die Anderen, nicht wahr dann wird dieser in Bezug hierauf besser und stärker sein als wir, weil er mehr davon versteht?

Kallikles. Ja wohl.

Sokrates. Soll er nun von diesen Speisen mehr bekommen als wir, weil er besser ist, oder soll er, weil er hier zu herrschen hat, Alles austheilen, im Verwenden aber der Speisen und Verbrauche für den eigenen Leib nichts voraus haben, wenn es ihm

nicht übel bekommen soll, sondern mehr als Einige, weniger als Andere? Wäre er aber zufällig der Allerschwächste, so gebührt ihm, dem Besten, am wenigsten, lieber Kallikles. Nicht so, mein Guter?

Kallikles. Von Speisen sprichst du, Getränken, Aerzten und dummem Zeug. Davon rede ich nicht.

Sokrates. Erklärst du denn den Verständigeren für besser? Ja oder nein.

Kallikles. Ja.

Sokrates. Aber soll nicht der Bessere mehr bekommen?

Kallikles. Von Speisen und Getränken freilich nein.

Sokrates. Ich verstehe; aber vielleicht von Gewanden, und der beste Weber muß den größten Mantel bekommen und in den meisten und schönsten Kleidern einhergehen.

Kallikles. Ach was Gewande!

Sokrates. Oder an Schuhen muß der Etwas voraus haben der sich darauf am besten versteht und der Beste ist. Der Schuhmacher muß wohl in den größten und meisten Schuhen herum wandeln.

Kallikles. Ach was Schuhe! Lauter Unsinn sprichst du!

Sokrates. Nun, wenn du so Etwas nicht meinst, so vielleicht so Etwas. Ein Landwirth z. B. der sich auf das Land versteht und in diesem Fach tüchtig ist muß vielleicht mehr Samen haben und für sein Land den meisten Samen verbrauchen.

Kallikles. Wie du doch immer dasselbe wiederholst, Sokrates!

Sokrates. Nicht nur das, lieber Kallikles, sondern auch in Bezug auf dieselbe Sache.

Kallikles. Bei [p. 491] den Göttern. Du redest immer in einem fort von Schustern, Walkern, Köchen und Aerzten, als ob davon die Rede wäre.

Sokrates. Willst du nicht angeben, wovon der Stärkere und Verständigere mehr bekommen soll um es mit Recht zu haben? Oder wirst du weder mich es vorschlagen lassen, noch es selbst angeben?

Kallikles. Nun, ich sage es schon lange. Unter den Stärkeren zunächst verstehe ich nicht Schuster und Köche, sondern die welche sich auf die Leitung des Staats verstehen, und wissen wie er am besten verwaltet wird, und die nicht nur verständig sind, sondern auch tapfer und im Stande den Gedanken auszuführen den sie gefaßt haben, und die nicht aus Weichlichkeit der Seele ermatten.

Kap. XLVI. Sokrates. Siehst du, mein bester Kallikles, daß du mir nicht dieselben Vorwürfe machst die ich dir zu machen habe. Denn du behauptest, ich wiederhole immer ein und dasselbe und machst mir das zum Vorwurf; ich aber dir gerade umgekehrt, daß du nie dasselbe über dieselben Dinge vorbringst, sondern die Besten und Stärksten zuerst als die körperlich Kräftigsten bestimmtest, ein ander Mal aber als die Verständigsten, jetzt aber wieder mit einer anderen Meinung kommst. Tapferer sollen nach dir die Stärkeren und Besseren sein. Aber, mein Guter, mache daß du es endgültig sagst, wen du eigentlich unter den Besseren und Stärkeren verstehst und in welcher Hinsicht.

Kallikles. Nun ich hab es ja gesagt, die welche sich auf die Leitung des Staates verstehen und tapfer sind. Denn diesen kommt es zu über den Staat zu herrschen, und das heißt Recht, daß sie mehr haben als die Anderen, nämlich die Herrschenden mehr als die Beherrschten.

Sokrates. Wie aber ists mit ihnen selbst, mein Freund: herrschen sie oder werden sie beherrscht?

Kallikles. Wie meinst du?

Sokrates. Ich meine, jeder Einzelne herrsche über sich

selbst. Oder ist das nicht nöthig, Herrschaft über sich selbst, sondern nur über Andere.

Kallikles. Wie meinst du Herrschaft über sich selbst?

Sokrates. Nichts Merkwürdiges, sondern wie man es gewöhnlich nimmt, einen der besonnen ist und sich selbst im Zaume hält und die Lüste und Begierden in sich beherrscht.

Kallikles. Wie lieb du bist! Die Einfältigen nennst du die Besonnenen!

Sokrates. Wie so? Das kann Jeder einsehen, daß ich das nicht meine.

Kallikles. O gewiß, mein Sokrates. Wie könnte denn ein Mensch glücklich werden, wenn er irgend Jemands Sklave ist? Nein, das ist das Schöne und Rechte von Natur, das ich dir jetzt frei und offen bekenne, daß derjenige welcher richtig leben will seine eigenen Begierden so groß als möglich werden lassen muß, ohne sie im Zaum zu halten, wenn sie aber recht groß sind, dann muß er im Stande [p. 492] sein ihnen zu fröhnen durch Tapferkeit und Einsicht und die Begierde zu befriedigen, worauf sie sich auch jedesmal richten mag. Aber das können, denk ich, die Meisten nicht. Daher tadeln sie Männer dieser Art aus Aerger, um ihre eigene Ohnmacht zu verbergen, und bezeichnen die Zügellosigkeit als häßlich. Was ich in meiner früheren Auseinandersetzung sagte, sie knechten die von Natur besseren Menschen, und weil sie ihren Lüsten keine Befriedigung schaffen können, so loben sie die Besonnenheit und Gerechtigkeit um ihrer eigenen Feigheit willen. Denn was wäre für Diejenigen welche etwa von vornherein so glücklich sind Königssöhne zu sein oder die im Stande sind sich eine Herrschaft, Tyrannis oder einen Königsthron zu verschaffen, in Wahrheit häßlicher und schlimmer als deine Besonnenheit? Während sie ja alles Gute genießen könnten, ohne daß ihnen Jemand in den Weg träte, würden sie sich

selbst das Gesetz, Gerede und Geschimpfe der Masse zum Herrn erküren? Oder würden sie nicht elend geworden sein von der Ehre der Gerechtigkeit und Besonnenheit, wenn sie ihren eigenen Freunden nicht mehr zutheilen könnten als ihren Feinden, und zwar als Herrscher im eigenen Staate? Nun, Sokrates, so stehts in der Wahrheit, der du ja nachzutrachten behauptest. Wohlleben, Zügellosigkeit, Freiheit, wenn sie festen Rückhalt hat, das ist Tugend und Glückseligkeit. Das Andere all ist Flitterstaat, widernatürliche Satzungen, menschlicher Aberwitz und taugt Nichts.

Kap. XLVII. Sokrates. Recht ritterlich, lieber Kallikles, gehst voll Freimuth du mit der Rede heraus. Denn du sprichst jetzt offen aus, was die Anderen denken, aber nicht sagen wollen. Ich bitte dich nun in keiner Weise nachzulassen, damit in Wirklichkeit klar werde, wie man leben muß. Nun sage mir: die Begierden, meinst du, soll man nicht zügeln, wenn man ein Mann sein will wie er sein soll, muß sie so mächtig als möglich werden lassen und ihnen, woher auch immer, Befriedigung bereiten, und das sei die Tugend?

Kallikles. Ja das mein ich.

Sokrates. Also gelten die welche Nichts bedürfen mit Unrecht für glücklich?

Kallikles. So wären ja die Steine und die Todten am glücklichsten.

Sokrates. Indeß ist das Leben auch wie du es haben willst mißlich. Denn es sollte mich nicht wundern wenn Euripides Recht hat, wenn er sagt:

> Wer weiß ob nicht das Leben nur ein Sterben ist,
> Das Sterben aber Leben.

Und vielleicht sind wir in Wirklichkeit todt. Das habe [p. 493] ich auch schon von einem weisen Manne gehört, daß wir jetzt todt

seien und daß der Leib unser Leichenmal*) (Grab) sei, der Theil unserer Seele aber in welchem sich die Begierden befinden sei so daß er sich leicht bereden lasse und von der einen nach der anderen Seite umschlage. Das hat denn auch ein geistreicher Mann, vielleicht ein Sikelier oder Italer**), in der Namensableitung in mythischer Bekleidung dargestellt, wenn er ihn wegen seiner leicht zu überredenden Art und Faßbarkeit ein Faß***) genannt hat und die Uneinsichtigen Uneingeweihte. Der Theil der Seele aber in den Uneingeweihten dem die Begierden angehören, der so zügellos ist und bodenlos, sei einem durchlöcherten Fasse vergleichbar, indem er von der Unausfüllbarkeit das Bild hernahm. Dieser also beweist gerade das Gegentheil von deiner Meinung, lieber Kallikles, daß nämlich unter den Bewohnern der Unterwelt — dabei meinte er natürlich das Unsichtbare†) — diese Uneingeweihten am unglücklichsten seien, welche in das durchlöcherte Faß Wasser trügen mit einem ebenfalls durchlöcherten Siebe.††) Unter dem Siebe verstand er, wie mein

*) Das Wortspiel zwischen σῶμα und σῆμα scheint von dem Pythagoräer Philolaos herzustammen. Platon benutzt es, um den Gegensatz des unsichtbaren reinen Seelenlebens gegen das sinnliche, stets vergehende Leibesleben hervorzuheben. Daher wird später der Hades mit ἀειδές (unsichtbar) identificirt.

**) Gemeint ist der Pythagoräer Philolaos. Vgl. Susemihl, Genet. Entwicklung d. Pl. Ph. Bd. I, S. 107 ff.

***) Der griech. Ausdruck πίθος bildet ein Wortspiel mit πιθανόν und πιστικόν. Hierdurch wird die Eigenschaft der Seele oder des Seelentheiles ausgedrückt sich leicht überreden zu lassen, zu glauben statt zu wissen, zu begehren statt zu wollen. Die Uneingeweihten sind auch Leute welche ein Geheimniß nicht halten, in sich verschließen können.

†) Vgl. Kratylos p. 403 A.

††) Natürlich wird an die Strafe der Danaiden in der Unterwelt gedacht. In einem ihrer Strafe ähnlichen Zustand befinden sich die Menschen welche keine Herrschaft über ihre Begierden haben.

Gewährsmann sagte, die Seele. Die Seele der Unverständigen aber verglich er mit einem gleichsam durchlöcherten Siebe, weil sie Nichts festfassen kann aus Unfaßlichkeit und Vergeßlichkeit. Das klingt nun allerdings ziemlich sonderbar; doch veranschaulicht es die Ansicht die ich dir darstelle, zu der ich dich, wenn es möglich wäre, überzutreten überreden wollte, statt des unbefriedigenden und zügellosen Lebens das sittsame und mit dem jedesmal vorhandenen Gute sich begnügende und zufriedene Leben zu wählen. Doch überrede ich dich wohl und trittst du zu der Meinung über daß die Sittsamen glücklicher seien als die Zügellosen, oder nicht, oder wirst du dich keineswegs bekehren, wenn ich auch noch so viel Mythen vortrage?

Kallikles. Darin hast du eher Recht, lieber Sokrates.

Kap. XLVIII. Sokrates. Wohlan denn, laß mich dir noch ein anderes Bild aus derselben Schule*) mittheilen wie eben. Bedenke denn, ob du etwa folgende Ansicht über beide Lebensweisen, die besonnene und die zügellose, theilen magst. Wenn z. B. von zwei Menschen jeder viele Gefäße besäße, und die des Einen wären in gutem Zustand und voll, das eine voll Weines, ein anderes voll Honigs, ein drittes voll Milch, und viele andere mit vielen Dingen angefüllt, die Flüssigkeiten aber wären selten und für jedes schwer und nur mit großer Mühe und Beschwerde zu beschaffen. Wenn nun

*) Mit einer gewissen Ironie gesagt; wie denn überhaupt die oben schon angeführten Bilder, wenn auch als thatsächlich richtig und die Sache veranschaulichend, doch keineswegs als zweckfördernd und die richtige Methode dialektischer Widerlegung entbehrlich machend gelten sollen.

der Eine sie einmal angefüllt hätte, so würde er weder Etwas weiter zugießen noch sich überhaupt darum bekümmern müssen, sondern könnte deßwegen in aller Ruhe leben. Für den Anderen wäre es nun allerdings auch, wie für Jenen, möglich die Flüssigkeiten herbeizuschaffen, aber schwierig, und seine Gefäße wären durchlöchert und faul und er hätte Tag und Nacht seine Noth sie [p. 494] anzufüllen, oder er müßte die herbsten Schmerzen empfinden. Wenn nun jede der beiden Lebensweisen diese Beschaffenheit hat, soll dann die des Zügellosen glücklicher sein als die des Enthaltsamen? Bringe ich dich wohl mit diesen Reden zu dem Geständniß daß das geordnete Leben besser sei als das zügellose, oder nicht?

Kallikles. Dazu bringst du mich nicht, lieber Sokrates. Denn der welcher ein für allemal vollgegossen hat hat gar kein Vergnügen mehr, sondern das heißt, wie ich eben erst sagte, ein Leben führen wie ein Stein, wenn er befriedigt ist, und weder Freude noch Schmerz empfindet. Denn gerade darin besteht die Annehmlichkeit des Lebens, daß möglichst viel zufließt.

Sokrates. Muß nicht nothwendig, wenn viel Zufluß da ist, auch viel Abfluß da sein und müssen die Löcher für die Abflüsse gar groß sein?

Kallikles. Allerdings.

Sokrates. Das ist das Leben einer rechten Ente,*) nicht eines Todten oder Steines, von dem du deinerseits redest. Nun

*) Die Ente entspricht wegen ihrer Gefräßigkeit und Raschheit im Verdauen und Absondern des Gefressenen am meisten dem griechischen καταδρικός, dessen eigentliche Bedeutung ohnedieß nicht festzustellen ist. Die eine Seite des Bildes, das rasche und viele Aufnehmen, des Lebens für das Fressen, könnte durch unsere „Stopfgans" veranschaulicht werden.

sage mir, meinst du so Etwas, daß man z. B. hungere und im Hungern esse?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Und dürste und durstig trinke?

Kallikles. Ich meine daß man auch alle anderen Begierden besitze und weil man sie befriedigen kann, darum eben ein glückliches Leben in Freuden führe.

Kap. XLIX. Sokrates. Schön, mein Bester. Fahre nur fort wie du begonnen hast und laß dich ja nicht einschüchtern. Ich scheint es, darf aber auch nicht schüchtern sein. Nun sage mir zunächst, wenn Jemand die Krätze hat und es juckt ihn und er kann sich in Fülle jucken und sein ganzes Leben mit Jucken zubringen, heißt das auch glücklich leben?

Kallikles. Wie bist du doch so ungeschliffen, lieber Sokrates, und so recht wie ein Schwätzer aus dem Volke!

Sokrates. Eben darum, mein Kallikles, gelang es mir auch den Polos und Gorgias zu verblüffen und einzuschüchtern. Denn du bist ja ein tapferer Held. Aber antworte nur.

Kallikles. Nun denn, ich meine, auch wer sich juckt werde angenehm leben.

Sokrates. Nicht wahr, wenn angenehm, so auch glücklich?

Kallikles. Ja wohl.

Sokrates. Wenn er den Kopf allein juckt, oder was soll ich doch noch fragen? Bedenke, lieber Kallikles, was du antworten willst, wenn dich Einer nach allen folgenden Theilen der Reihe nach fragte. Und ist nicht, um gleich die Hauptsache unter Dingen dieser Art zu nennen, das Leben der Wüstlinge schmählich, häßlich und jammervoll? Oder wirst du den Muth haben auch diese für glücklich zu erklären, wenn sie in Fülle haben wornach sie gelüstet?

Kallikles. Schämst du dich nicht, Sokrates, die Rede auf solche Dinge zu bringen?

Sokrates. Bringe denn ich sie darauf, mein Edler, oder der welcher so ohne Einschränkung behauptet, diejenigen welche Freude hätten, welcher Art sie auch sein möge, seien glücklich, [p. 495] und gar nicht näher bestimmt, welche Lust gut und welche böse ist? Doch sage mir auch jetzt noch, ob du angenehm und gut für identisch hältst, oder ob es unter dem Angenehmen Etwas geben kann was nicht gut ist?

Kallikles. Damit meine Behauptung nicht mit sich in Widerspruch gerathe, wenn ich es als verschieden bestimme, so erkläre ich es für identisch.

Sokrates. Da verdirbst du ja, mein Kallikles, die Grundlage unserer Untersuchung und würdest nicht mehr mit mir die Wahrheit erforschen können, wenn du gegen deine Ueberzeugung redest.

Kallikles. Du machst es ja auch so, Sokrates.

Sokrates. Dann thue ich ebenso wenig Recht als du, wenn ich es nämlich thue. Doch, mein Trefflicher, sieh doch zu ob wirklich das Gute in jeglicher Art von Freude bestehen soll. Denn es ergeben sich daraus offenbar viele häßliche Folgesätze, wie sie eben nur angedeutet wurden, und noch viele andere, wenn dem so ist.

Kallikles. Das meinst du nur, Sokrates.

Sokrates. Du hältst also, lieber Kallikles, in Wahrheit daran fest?

Kallikles. Ja wohl.

Kap. L. Sokrates. Sollen wir also den Satz behandeln, als ob es dir Ernst damit sei?

Kallikles. Es ist mir voller Ernst damit.

Sokrates. Wohlan denn, da dir es so beliebt, so bestimme mir Folgendes. Nennst du Etwas Erkenntniß?

Kallikles. Ja wohl.

Sokrates. Sprachst du nicht eben auch von einer Tapferkeit neben der Erkenntniß?

Kallikles. Ja wohl.

Sokrates Nicht wahr, zwei Ausdrücke gebrauchtest du, weil die Tapferkeit von der Erkenntniß verschieden sei?

Kallikles. Allerdings.

Sokrates. Ferner, ist Lust und Erkenntniß identisch oder verschieden?

Kallikles. Verschieden natürlich, du hochweiser Mann.

Sokrates. Ist auch die Tapferkeit von der Lust verschieden?

Kallikles. Natürlich.

Sokrates. Wohlan denn, daß wir das ja im Gedächtniß behalten, daß Kallikles aus Acharnä gesagt hat: angenehm und gut seien identisch, Erkenntniß aber und Tapferkeit seien unter einander und von dem Guten verschieden.

Kallikles. Sokrates aber aus Alopeke gibt uns das nicht zu. Oder doch?

Sokrates. Nein. Ich denke aber auch Kallikles nicht, wenn er sich selbst richtig ins Auge faßt. Sage mir denn, ist es nicht der entgegengesetzte Zustand, wenn es Jemand gut geht und wenn schlecht?

Kallikles. Gewiß.

Sokrates. Wenn also diese Zustände einander entgegengesetzt sind, muß es dann nicht mit ihnen gerade so stehen wie mit Gesundheit und Krankheit? Denn der Mensch ist doch nicht zugleich gesund und krank und wird auch nicht zugleich frei von Gesundheit und von Krankheit.

Kallikles. Wie meinst du das?

Sokrates. Nimm dir also ein Beispiel von einem beliebigen Theile des Leibes ab und betrachte es daran. [p. 496] Irgend Einer ist doch krank an den Augen und dieß führt den Namen Augenkrankheit?

Kallikles. Allerdings.

Sokrates. Nun ist er doch nicht auch zugleich an denselben gesund?

Kallikles. Nein, keineswegs.

Sokrates. Ferner, wenn er von der Augenkrankheit befreit wird, wird er dann auch von der Gesundheit der Augen frei und ist er zuletzt beide zugleich los geworden?

Kallikles. Durchaus nicht.

Sokrates. Das ist ja, denk ich, unnatürlich und undenkbar. Nicht wahr?

Kallikles. Ganz gewiß.

Sokrates. Vielmehr abwechselnd, denk ich, empfängt und verliert er beide?

Kallikles. Das mein ich.

Sokrates. Nicht wahr, so ists auch gerade mit Kraft und Schwäche?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Und Schnelligkeit und Langsamkeit?

Kallikles. Ja wohl.

Sokrates. Steht es auch so mit dem Guten und der Glückseligkeit und ihren Gegensätzen, dem Schlechten und Elend, daß man beide abwechselnd empfängt und abwechselnd wieder verliert?

Kallikles. Ganz natürlich.

Sokrates. Wenn wir also Etwas finden was der Mensch zugleich verliert und besitzt, so würde das offenbar nicht das Gute

und Schlechte sein. Sind wir darin einverstanden? Ueberlege dir es recht ordentlich ehe du antwortest.

Kallikles. Nein, das ist über allen Zweifel erhaben.

Kap. LI. Sokrates. Nun laß uns auf die früheren Zugeständnisse zurückkommen. Sollte das Hungern für angenehm gelten oder unangenehm? Ich meine das Hungern an sich.

Kallikles. Für unangenehm. Jedoch Essen, wenn man Hunger hat, ist angenehm.

Sokrates. O ja, ich verstehe. Nun also das Hungern an sich ist unangenehm. Oder nicht?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Nicht auch das Dürsten?

Kallikles. Sehr unangenehm.

Sokrates. Soll ich dich noch über mehr Einzelnes befragen oder gibst du zu daß alles Bedürfniß und jede Begierde unangenehm sei?

Kallikles. Ja; frage nur nicht.

Sokrates. Schön. Wenn man also Durst hat und trinkt, nicht wahr, das bezeichnest du als angenehm?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Nicht wahr unter den Worten die du sprachst bezeichnet doch das „wenn man Durst hat" ein Erleiden von Unlust?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Das Trinken aber ist die Befriedigung eines Bedürfnisses und eine Lust?

Kallikles. Ja.

Sokrates. In so fern man trinkt hat man doch Freude?

Kallikles. Ganz sicher.

Sokrates. Wenn man nämlich Durst hat?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Also Unluſt empfindet?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Merkſt du nun die Conſequenz, daß man, wie du ſagſt, zugleich Unluſt und Freude empfindet, wenn man dürſtend trinken ſoll? Oder geſchieht das nicht zugleich, nach Einheit des Ortes und der Zeit, ſei es an der Seele oder dem Leibe, wie du nun willſt? Denn das macht wohl keinen Unterſchied. Iſt es ſo oder nicht?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Doch bezeichneteſt du es als unmöglich daß man zugleich ſich wohl und übel befinde.

Kallikles. Freilich mein ich das.

[p. 497.] Sokrates. Das gabſt du ja aber als möglich zu daß man Freude empfinde in Schmerzen.

Kallikles. Allerdings.

Sokrates. Alſo iſt Freude empfinden nicht ſo viel als ſich wolbefinden, und Schmerz empfinden als ſich übelfinden, und folglich ergibt ſich daß das Angenehme von dem Guten verſchieden iſt.

Kallikles. Ich verſtehe die feine Weisheit nicht, die du da vorbringſt, Sokrates.

Sokrates. Du verſtehſt ſie wohl, aber du ſtellſt dich abſichtlich dumm, lieber Kallikles. Gehe denn auch noch einige Schritte weiter vor, damit du erkennſt, was das für eine Weisheit iſt mit der du mir Vorhalt machſt. Wird nicht Jeder von uns durch das Trinken zugleich vom Durſte und von der Luſt befreit?

Kallikles. Ich verſtehe dich nicht; du ſpielſt nur mit Worten.

Gorgias. Nicht doch, lieber Kallikles; antworte doch auch uns zu Gefallen, damit die Unterſuchung ſich vollende.

Kallikles. Nein, Sokrates macht es immer ſo, lieber Gorgias. Er fragt nur nach geringfügigen und werthloſen Dingen und will damit widerlegen.

Gorgias. Was verſchlägt das dir? Das kommt ja keinenfalls auf deine Rechnung, lieber Kallikles. Laß dich nur von Sokrates widerlegen, wie er eben will.

Kallikles. Nun ſo thu du nur deine kleinen und engherzigen Fragen da, weil es einmal Gorgias ſo recht findet.

Kap. LII. Sokrates. Du biſt doch glücklich dran, lieber Kallikles, daß du die großen Weihen eher empfangen haſt als die kleinen. Ich dachte das wäre nicht erlaubt.*) Doch wo du ſtehen bliebſt — antworte, ob nicht bei Jedem von uns zugleich mit dem Durſt die Luſt aufhört?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Auch mit dem Hunger, und allen übrigen Begierden, hörte zugleich die Luſt auf?

Kallikles. So iſts.

Sokrates. Alſo hören Unluſt und Luſt zu gleicher Zeit auf?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Indeß hört nach deinem Zugeſtändniß Gutes und Böſes nicht zugleich auf. Oder geſtehſt du es jetzt nicht zu?

Kallikles. O doch. Was thuts denn?

Sokrates. Daß, mein Lieber, das Gute nicht identiſch ſein kann mit dem Angenehmen, noch das Böſe mit dem Unangenehmen. Denn dieſe hören zuſammen auf, jene nicht [weil ſie eben verſchieden ſein mögen]. Wie könnte nun das Angenehme mit dem Guten und

*) Man unterſchied die großen und kleinen Myſterien. Jeder mußte zuerſt in die letzteren eingeweiht ſein, ehe ihm die erſten zugänglich wurden.

das Böse mit dem Schmerzhaften einerlei sein? Wenn du willst überleg es auch in der Weise. Denn, ich denke, auch so wird es nicht stimmen. Sieh denn zu. Gut nennst du doch die Guten nur durch die Anwesenheit von Gutem, sowie man unter Schönen die versteht an welchen Schönheit sich vorfindet?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Ferner. Verstehst du unter guten Männern die Unvernünftigen und Feigen? Eben freilich nicht, denn da nanntest du die Tapferen und Vernünftigen. Oder nennst du die nicht gut?

Kallikles. Allerdings.

Sokrates. Nun weiter: hast du schon ein unvernünftiges Kind sich freuen sehen?

Kallikles. O ja.

Sokrates. Einen unvernünftigen Mann aber sahst du noch nie sich freuen?

Kallikles. Ich denke doch. Doch was soll das?

Sokrates. Nichts; antworte nur.

Kallikles. Nun ja.

[p. 498.] Sokrates. Ferner einen Verständigen Unlust und Freude empfinden?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Wer hat mehr Freude und Unlust, die Vernünftigen oder die Unvernünftigen?

Kallikles. Ich denke, da ist kein großer Unterschied.

Sokrates. Nun auch das genügt. Hast du schon einen Feigling im Kriege gesehen?

Kallikles. Natürlich.

Sokrates. Nun? Wer freute sich beim Abzug der Feinde nach deiner Meinung mehr, die Feigen oder die Tapferen?

Kallikles. Beide thaten es mehr, wo nicht, in gleichem Grade.

Sokrates. Macht Nichts. Jedenfalls freuen sich auch die Feigen?

Kallikles. Gewiß.

Sokrates. Freuen sie sich nicht beim Abzug mehr?

Kallikles. Vielleicht.

Sokrates. Empfinden also hiernach nicht die Unvernünftigen und Vernünftigen, die Feigen und die Tapferen eine fast gleiche Unlust und Freude, eine größere aber die Feigen als die Tapferen?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Die Vernünftigen und Tapferen sind jedoch gut, die Feigen und Unvernünftigen schlecht?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Die Guten und Schlechten haben also gleiche Freude und Unlust?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Sind also nicht die Guten und Schlechten fast gleich gut und schlecht? Oder sind nicht die Schlechten noch mehr gut und schlecht?

Kap. LIII. Kallikles. Beim Zeus, ich verstehe dich nicht.

Sokrates. Weißt du nicht daß nach deiner Annahme die Guten durch die Anwesenheit von Gutem gut sind, die Schlechten durch die von Schlechtem? Die Genüsse aber seien das Gute, die Schmerzen das Schlechte?

Kallikles. Ja.

Sokrates. In der Empfindung der Freude liegt doch das Gute, die Lust nämlich, wenn man sich freut?

Kallikles. Natürlich.

Sokrates. Sind also nicht die welche sich freuen gut, weil das Gute bei ihnen ist?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Ferner. Ist nicht im Gefühl der Unlust das Schlechte gegeben, die Schmerzen?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Die Schlechten sind ja aber schlecht durch die Anwesenheit des Schlechten. Oder meinst du nicht mehr?

Kallikles. O ja.

Sokrates. Gut sind also die welche Freude und schlecht die welche Unlust empfinden?

Kallikles. Ja wohl.

Sokrates. Je mehr, desto mehr, je weniger um so weniger, oder thun sie's gleichmäßig, so sind sie es auch in gleichem Grade?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Haben nun nicht die Verständigen und Unverständigen, die Feigen und Tapferen in gleichem Grade die Empfindung der Freude und der Unlust? oder sogar noch mehr die Feigen?

Kallikles. Ja wohl.

Sokrates. Ueberlege denn mit mir zusammen was sich als Folge unserer Voraussetzungen ergibt. Denn zweimal, dreimal, sagt man, das Schöne sagen und [p. 499] überdenken sei schön. Der Vernünftige und Tapfere ist gut. Nicht wahr?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Schlecht ist der Unvernünftige und Feige?

Kallikles. Ja wohl.

Sokrates. Gut dagegen der Fröhliche?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Schlecht der mit Unlust Erfüllte?

Kallikles. Nothwendig.

Sokrates. Der Gute aber und Schlechte, beide empfinden in gleicher Weise Freude und Unlust, ja der Schlechte noch in höherem Grade?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Also wird der Schlechte gleich schlecht und gut oder sogar noch besser als der Gute? Ist das nicht die Folge, so wie jenes früher Erwähnte, wenn man Angenehmes und Gutes identisch macht? Ist das nicht nothwendig so, mein Kallikles?

Kap. LIV. Kallikles. Ich höre dir ja schon lange nur zu und stimme bei, weil ich merke daß du voller Freude, wie die kleinen Kinder, dich an jede Kleinigkeit anklammerst die man dir im Scherze hinreicht. Denn du meinst natürlich, ich oder sonst Jemand stellte wirklich in Abrede daß die Genüsse nicht zum Theil gut, zum Theil schlecht seien.

Sokrates. Ei ei, mein Kallikles, was für ein Schalk bist du, daß du mich wie ein Kind behandelst und sagst bald so bald so, um mich zu täuschen. Gleichwohl hätte ich von vornherein nicht gedacht daß ich von dir absichtlich getäuscht werden würde, da du mein Freund seist. Nun aber hab' ich mich geirrt, wie's scheint, und muß mich halt nach dem alten Spruch nach der Decke strecken*) und nehmen was du mir bietest. Was du nun sagst ist also wohl das, daß einige Genüsse gut seien, andere schlecht. Nicht wahr?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Gut sind die nützlichen, schlecht die schädlichen?

*) τὸ παρὸν εὖ ποιεῖν. Der Spruch soll von Pittakos herrühren. Der Sinn ist: man muß zufrieden sein mit dem was da ist, so lange man nichts Besseres haben kann, und muß sich darum so gut wie es geht nach den Umständen einrichten.

Kallikles. Ja wohl.

Sokrates. Nützlich sind die welche ein Gut, schlecht die welche ein Uebel bewirken?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Meinst du nun solche Genüsse wie wir sie z. B. in Bezug auf den Leib eben erst anführten im Essen und Trinken? Wenn also einige davon im Leibe Gesundheit oder Stärke oder irgend einen Vorzug des Leibes wirken, so sind diese gut, schlecht aber sind die entgegengesetzten?

Kallikles. Ja wohl.

Sokrates. Sind nicht auch die Schmerzen ebenso zum Theil gut, zum Theil schlecht?

Kallikles. Natürlich.

Sokrates. Nicht wahr, die guten Genüsse und Schmerzen muß man aufsuchen und üben?

Kallikles. Ja wohl.

Sokrates. Die schlechten nicht?

Kallikles. Das versteht sich.

Sokrates. Denn wegen des Guten müsse ja Alles geschehen, so schien es mir und Polos, wenn du dich dessen erinnerst. Bist du auch derselben Meinung, das Ziel alles Handelns sei das Gute und um seinetwillen müsse alles Andere geschehen, nicht es [p. 500] um des Anderen willen? Stimmst du auch als Dritter bei?

Kallikles. Ja wohl.

Sokrates. Also um des Guten willen muß insbesondere auch das Angenehme geschehen, nicht um des Angenehmen willen das Gute?

Kallikles. Ja wohl.

Sokrates. Besitzt nun jeder Mensch die Fähigkeit auszu-

wählen, was unter dem Angenehmen gut ist und was schlecht, oder bedarf es eines Sachverständigen dazu?

Kallikles. Gewiß.

Kap. LV. Sokrates. Laß uns denn nochmals wiederholen was ich eben Polos und Gorgias gegenüber aussprach. Ich sagte nämlich, wenn du dich dessen erinnerst, es gebe verschiedene Geschäfte, von denen die einen nur die Lust bezweckten und eben dieß allein zu schaffen suchten, ohne Bewußtsein von Gut und Schlecht, die anderen aber besäßen Erkenntniß vom Guten und Schlechten. Zu den auf die Lust ausgehenden rechnete ich das Kochen, und zwar als Fertigkeit, nicht als Kunst — unter diejenigen aber deren Ziel das Gute ist die Heilkunst. Nun bitte ich dich denn beim Gott der Freundschaft, lieber Kallikles, denke ja nicht selbst mit mir Scherz treiben zu dürfen und antworte mir nicht das Erste Beste wider deine Ueberzeugung, noch nimm andrerseits meine Behauptungen als Scherz auf. Denn du siehst unsere Untersuchung bezieht sich auf einen Gegenstand den jeder Mensch, der nur einigen Verstand besitzt, mit größerem Ernste behandeln müßte als sonst irgend einen, das ist die Frage, auf welche Weise man leben muß, ob nach dem Grundsatz den du empfiehlst, daß man ja die gepriesenen Mannesthaten vollbringe, vor dem Volke als Redner auftrete, die Redekunst übe und ein Staatsmann sei nach Eurer Art, oder ob man sich dem Leben zuwenden muß das in der Philosophie sein Heil sucht, und welcher Unterschied zwischen diesem und jenem stattfindet? Das Beste ist nun wohl, wie ich es eben versuchte, den Unterschied festzustellen, und dann, wenn wir mit einander übereingekommen sind, ob diese beiden Lebensweisen wirklich möglich sind, zu untersuchen, welcher Werth ihnen im Unterschiede von einander zukomme und welches Leben man erwählen muß. Vielleicht weißt du noch nicht was ich meine.

Kallikles. Nein.

Sokrates. Nun so will ich es dir deutlicher sagen. Da wir zugestanden haben, ich und du, es gebe ein Gutes und gebe ein Angenehmes, das Angenehme aber sei vom Guten verschieden, ferner gebe es eine Uebung und ein Geschäft zum Erwerbe von jedem von beiden, einestheils die Jagd auf das Angenehme, andererseits auf das Gute — eben dieß bejahe oder verneine mir zunächst. Gibst du das zu?

Kallikles. O ja.

Kap. LVI. Sokrates. Wohlan denn, entscheide dich auch darüber, ob ich nach deiner Meinung auch in den damals weiter gegen diese Männer vorgetragenen Ansichten Recht hatte. Meine Ansicht war doch, daß das Kochen keine Kunst sei, sondern eine Fertigkeit, wohl aber die Heilkunde. Ich begründete es damit [p. 501] daß die eine die Natur des Objectes mit dem sie sich beschäftigt erforscht hat und den Grund ihres Handelns kennt und über alles Einzelne Rechenschaft zu geben vermag, nämlich die Heilkunst, die andere aber geht auf die Lust, auf welche sich all ihre Thätigkeit bezieht, ganz kunstlos aus und hat weder die Natur noch den Grund der Lust untersucht, vielmehr ganz unbewußt hat sie so zu sagen Nichts berechnet, und ist nur eine erfahrungsmäßige Fertigkeit, welche bloß die Erinnerung an das was öfter zu geschehen pflegt aufbewahrt und demnach die Lust zu schaffen sucht. Nun überlege zunächst, ob das seine Richtigkeit hat, und ob es auch in Bezug auf die Seele Beschäftigungen der Art gibt, von denen die einen kunstmäßig sind, im Voraus eine Einsicht in das Beste der Seele besitzen, während andere dieß hintansetzen, dagegen nur in Betracht ziehen, so wie dort auch (in Bezug auf den Leib), auf welche Weise man die Lust der Seele errege, ohne zu bedenken, welche Lust gut oder schlecht ist, ja es liegt ihnen an weiter nichts Etwas als an dem Gefallen den sie erregen, sei das gut oder schlecht. Nach meiner Ueberzeugung, lieber Kallikles, gibt es solche Beschäftigungen, und ich nenne so Etwas Schmeichelei, gehe sie auf Leib, Seele oder sonst ein Object, indem Jemand die Lust zu erwecken sucht ohne Rücksicht auf Gut und Schlecht. Nimmst du denn nun mit uns dieselbe Meinung an, oder hast du Etwas dagegen einzuwenden?

Kallikles. Nein, ich geb es zu, damit nur dein Beweis zu Ende komme und ich dem Gorgias hier mich gefällig erweise.

Sokrates. Findet das nur in Bezug auf eine Seele Statt, in Bezug auf zwei aber und viele nicht?

Kallikles. Nein, auch in Bezug auf zwei und viele.

Sokrates. Also kann man auch einer Masse zugleich einen Gefallen thun ohne Rücksicht auf das Beste?

Kallikles. Ich denke wohl.

Kap. LVII. Sokrates. Kannst du mir nun die Beschäftigungen angeben welche das thun? Oder, wenn dir das Recht ist, laß mich lieber fragen und bezeichne dann die welche dir darunter zu gehören scheint und welche nicht. Zunächst laß uns das Flötenspiel in Betracht ziehen. Ist es nicht ganz der Art, lieber Kallikles, und hat nur unser Vergnügen im Auge, ohne sich um sonst Etwas zu kümmern?

Kallikles. Ja wohl.

Sokrates. Nicht auch alle Thätigkeiten der Art, wie z. B. das Citherspiel bei den Wettkämpfen?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Ferner die Einübung der Chöre und die Dithyrambendichtung.*) Gehört sie nicht offenbar zu dieser Art?

*) Unter jenen Chören sind nicht tragische, sondern die sog. kyklischen gemeint, wie sie zur Aufführung der Dithyramben an den großen Dionysien und Lenäen aufgestellt wurden, gewöhn-

Oder meinst du, Kinesias der Sohn des Meles,*) kümmere sich irgend darum, Etwas so darzustellen daß dadurch die Zuhörer besser werden? oder nur um das was ihn [p. 502] bei der Masse der Versammelten beliebt machen muß?

Kallikles. Ja, das ist offenbar, mein Sokrates, soweit es wenigstens den Kinesias betrifft.

Sokrates. Nun und sein Vater Meles? Oder hat er nach deiner Meinung seinen Gesang zur Cither mit Rücksicht auf das Beste bestimmt? oder sogar nicht einmal mit Rücksicht auf das Angenehmste? Denn er langweilte mit seinem Gesange die Versammlung. Nun überlege denn. Ist nicht die ganze Kitharodik und Dithyrambendichtung des Vergnügens wegen erfunden?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Ferner die erhabene und wundervolle Tragödiendichtung, worauf hat die es angelegt? Geht ihre Thätigkeit und ihr Streben nach deiner Meinung nur auf Gefallen bei den Zuschauern, oder gewinnt sie es über sich Etwas zu verschweigen, wenn es auch jenen angenehm und beliebt ist, aber schlecht, dagegen das vorzutragen und zu besingen was wahr**) und nützlich ist, gleichviel ob sie es gerne haben oder nicht? In welcher Weise scheint dir die Tragödiendichtung sich gestaltet zu haben?

Kallikles. Offenbar hat sie es ja, lieber Sokrates, mehr auf das Vergnügen und das Wohlgefallen der Zuhörer abgesehen.

lich in der Stärke von 50 Mann. Die ursprüngliche Einfachheit der Dithyrambendichtung war längst verloren.

*) Kinesias, ein Zeitgenosse des Aristophanes, hat vorzüglich zur Verschlechterung der Dithyrambendichtung und der dazu gehörigen Musik durch Künstelei beigetragen. Er bildete daher häufig einen Gegenstand des Spottes der Komiker. Sein Vater Meles war jedenfalls viel unbedeutender als er.

**) Wir lesen ἀληθὲς καὶ ὠφέλιμον.

Sokrates. Nannten wir so Etwas nicht eben erst Schmeichelei?

Kallikles. Ja wohl.

Sokrates. Nun wohlan, wenn man von der ganzen Dichtung Melodie, Rhythmus und Versmaß abzöge, nicht wahr, so bleibt nichts weiter übrig als Reden?

Kallikles. Nothwendig.

Sokrates. Und diese Reden werden vor einer großen Masse und dem Volke gehalten?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Die Dichtkunst ist also eine Art Volksansprache?

Kallikles. So scheint es.

Sokrates. Also wäre sie eine rednerische Volksansprache. Oder treten die Dichter in den Theatern nicht als Redner auf?

Kallikles. O ja.

Sokrates. So haben wir denn eine Art von Redekunst vor dem Volke gefunden, vor Kindern zugleich und Weibern und Männern, Sklaven und Freien, welche wir eben nicht hochstellen. Denn wir bezeichnen sie als Schmeichelei.

Kallikles. Ja wohl.

Kap. LVIII. Sokrates. Gut. Wie steht es uns nun mit der Redekunst die vor dem Volke der Athener und in den anderen Staaten freier Männer geübt wird? Richten sich die Redner immer nach dem Besten in ihrem Vortrag und streben sie nur darnach daß die Bürger so gut wie möglich werden durch ihre Reden, oder gehn auch diese nur auf Erregung des Wohlgefallens bei ihren Mitbürgern aus, vernachlässigen um des eigenen Vortheils willen das Interesse des Staates, gehen mit dem Volke um wie mit Kindern, und suchen nur ihr Gefallen zu erregen, [p. 503] ohne sich darum zu kümmern ob sie dadurch besser oder schlecht werden müssen?

Kallikles. Die Frage ist nicht mehr so einfach. Denn es gibt Redner die Alles nur in wirklicher Sorge für das Wohl der Bürger reden, aber auch andere wie du sie bezeichnest.

Sokrates. Das genügt schon. Denn wenn dieß zwiefacher Art ist, so würde doch wohl das Eine Schmeichelei und häßliche Volksrednerei sein, und das Andere etwas Schönes, das Streben nämlich die Seelen der Bürger so gut wie möglich zu machen und die Entschiedenheit im Vortrag des Besten, mag es nun den Zuhörern angenehm oder unangenehm sein. Doch diese Art der Rede hast du noch nicht erlebt. Oder wenn du einen solchen Redner zu nennen weißt, warum hast du mir seinen Namen nicht angegeben?

Kallikles. Ja beim Zeus, unter den jetzigen Rednern weiß ich dir Keinen zu nennen.

Sokrates. Nun? Weißt du Einen von den Alten zu nennen, durch dessen Verdienst die Athener besser geworden sind, seit er anfieng öffentlich zu reden, während sie vorher schlechter waren? Denn ich weiß nicht, wer das sein soll?

Kallikles. Wie? hast du nicht gehört daß Themistokles ein edler Mann gewesen sei und Kimon, Miltiades und unser Perikles, der erst kürzlich gestorben ist, den du auch noch gehört hast?

Sokrates. Ja, wenn darin, lieber Kallikles, die wahre Tugend besteht, wie du sie früher geschildert, in der Befriedigung eigner und fremder Begierden. Wenn aber nicht, wenn man vielmehr, was wir in der späteren Untersuchung anzunehmen uns genötigt sahen, diejenigen Begierden deren Befriedigung den Menschen besser machen wirklich erfüllen muß nnd die nicht, welche ihn verschlechtern — dafür aber gebe es eine Kunst — weißt du mir dann nachzuweisen daß einer dieser Männer sich so bewährt habe?

Kallikles. Ich weiß nicht wie ich das soll.

LIX. Sokrates. Wenn du richtig suchst, wirst du es finden. Laß uns in ruhiger Untersuchung in folgender Weise zusehen, ob Einer von ihnen sich so bewährt hat. Wohlan. Der tüchtige Mann, der in all seinen Reden nur das Beste als Ziel verfolgt, der wird nicht in den Tag hinein reden, sondern sich nach einem bestimmten Gesichtspunkt richten. Nicht wahr? So wählt ja auch unter allen Meistern des Handwerks Keiner der auf sein (zukünftiges) Werk den Blick richtet die Mittel aufs Gerathewohl, die er dazu verwendet, sondern mit Rücksicht darauf daß sein Werk eine gewisse Gestaltung empfangen soll. So z. B. wenn du auf die Maler sehen willst, die Baumeister, Schiffsbauer und alle anderen Handwerker, welche du willst, so nimmt Jeder Alles was er nimmt nach einer bestimmten Ordnung und nöthigt das Eine sich dem Andern anzupassen und einzufügen, bis [p 504] er das ganze Werk i.a guter Ordnung und Gestaltung hingestellt hat. So machen es denn unter anderen Meistern auch die welche wir eben erst nannten, die mit dem Leib beschäftigten Turnlehrer und Aerzte, daß sie den Leib gestalten und in Ordnung bringen. Ist das so oder nicht?

Kallikles. Es mag so sein.

Sokrates. Ein Haus das Ordnung und Wohlgestalt empfangen hat wäre also gut, wenn Unordnung herrscht, schlecht?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Nicht auch ein Schiff ebenso?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Sagen wir das auch von unserem Leibe?

Kallikles. O ja.

Sokrates. Und von der Seele? Wird sie gut sein wenn Unordnung in ihr herrscht oder wenn Ordnung und Maß?

Kallikles. Nach dem Vorhergehenden muß ich auch dieß zugestehen.

Sokrates. Welchen Namen gebraucht man nun für das was sich aus der Ordnung und dem Maße in dem Leibe entwickelt?

Kallikles. Wahrscheinlich meinst du Gesundheit und Stärke.

Sokrates. Ja wohl. Und wie heißt andererseits das was sich in der Seele aus der Ordnung und dem Maße entwickelt? Versuche den Namen sowie für jenes aufzufinden und anzugeben.

Kallikles. Warum sagst du ihn nicht selbst, lieber Sokrates?

Sokrates. Nun, wenn dir das lieber ist, will ich ihn sagen. Wenn ich nun nach deiner Meinung Recht habe, so bestätige es, wo nicht, widerlege mich und laß es nicht durchgehn. Für die Ordnung in dem Leibe gilt die Bezeichnung Gesund, woraus in ihm die Gesundheit und die sonstige Tüchtigkeit des Leibes sich entwickelt. Ist das so oder nicht?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Für die Ordnung aber und die Maße in der Seele Gesetzlichkeit und Gesittung, woher die Menschen auch gesetzlich werden und gesittet. Das ist aber Gerechtigkeit und Besonnenheit. Ja oder nein?

Kallikles. Nun, ja.

Kap. LX. Sokrates. Wird nun nicht jener kunstverständige und tüchtige Redner im Hinblick auf diese Ziele seine Reden alle die er hält und all sein Thun für die Seele einrichten, und jedes Geschenk geben das er gibt, und Alles nehmen was er nimmt, indem er nur darauf sinnt und denkt daß in den Seelen seiner Mitbürger Gerechtigkeit einziehe und Ungerechtigkeit weiche, Besonnenheit einziehe, Zügellosigkeit weiche, und überhaupt alle Tugend sich einwohne, die Schlechtigkeit aber auswandere? Gibst du das zu oder nicht?

Kallikles. Ja wohl.

Sokrates. Was nützt es denn auch, lieber Kallikles, wenn man einem kranken und schlecht disponirten Leibe viele Speisen gäbe und das Süßeste an Getränken oder sonstigen Dingen, die ihm bisweilen nicht mehr Vortheil bringen können als im Gegentheil Schaden, ja, wenn man es richtig sagen will, noch weniger? Ist's so?

[v. 505.] Kallikles. Nun ja.

Sokrates. Denn das Leben, denk ich, im Elend des Leibes frommt dem Menschen nicht. Denn so muß er natürlich auch ein elendes Leben führen. Oder ist dem nicht so?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Daher lassen auch die Aerzte einen Gesunden meistentheils seine Begierden befriedigen, z. B. wenn er Hunger hat so viel essen als er will oder trinken wenn er Durst hat, einen Kranken aber lassen sie eigentlich nie sich mit dem Gegenstand seiner Begierde anfüllen. Gibst auch du das zu?

Kallikles. Ja wohl.

Sokrates. Hat es aber mit der Seele, mein Bester, nicht dieselbe Bewandtniß? So lange sie schlecht ist, weil sie unverständig, zügellos, ungerecht, unfromm ist, muß man sie von den Begierden fern halten und darf ihr nichts Anderes zu thun erlauben als das wodurch sie besser wird? Ja oder nein?

Kallikles. Ja.

Sokrates. So nämlich ist es doch für die Seele selber am besten?

Kallikles. Ja wohl.

Sokrates. Heißt nun das Fernhalten von den Begierden nicht soviel als Züchtigen?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Züchtigung ist also für die Seele besser als Zuchtlosigkeit, wie du kurz vorher meintest.

Kallikles. Ich verstehe dich gar nicht, Sokrates, frage doch einen Anderen.

Sokrates. Dieser Mann will sich nicht nützen lassen und selbst das über sich ergehen lassen wovon die Rede ist, nämlich Züchtigung.

Kallikles. Mir liegt auch gar Nichts an dem was du sagst. Auch soweit hab ich nur um des Gorgias willen geantwortet.

Sokrates. Schön. Was sollen wir denn nun machen? Sollen wir die Untersuchung in der Mitte abbrechen?

Kallikles. Entscheid es selber.

Sokrates. Nun, selbst die Märchen, sagt man, in der Mitte aufzugeben sei ungebührlich; man müsse ihnen vielmehr einen Kopf aufsetzen. Damit keines ohne Kopf einhergehe beantworte nun auch den Rest noch, damit unsere Untersuchung einen Kopf erhalte.

Kap. LXI. Kallikles. Wie zudringlich du bist, Sokrates! Wenn du aber mir folgst, so läßt du diese Untersuchung beruhen oder rede auch mit einem Anderen.

Sokrates. Wer sonst will nun? Unvollendet können wir ja doch die Untersuchung nicht lassen.

Kallikles. Könntest du nicht selbst den Beweis durchgehen, sei es mit dir selbst redend oder dir antwortend?

Sokrates. Damit es mir gehe wie Epicharmos*) sagt:

*) Epicharmos gehört zu den bedeutendsten Dichtern Sikeliens, wohin er 540 v. Chr. aus Kos noch als Kind gekommen war. Er besaß philosophische Bildung; seine Dichtung war daher auch unter dem Gewande der Komödie sittlich ernst und sentenzenreich.

ich allein soll tüchtig sein in dem was vor dem zwei zu reden hatten. Doch es scheint große Noth dazu. Wenn wir es jedoch so machen sollen, so, denk ich, müssen wir Alle sehr eifrig darauf aus sein zu erfahren, was in unserer Frage wahr ist und was falsch. Denn das Gut ist Allen gemeinsam, wenn es an den Tag kommt. So will ich denn untersuchend die Sache durchnehmen, wie sie sich zu verhalten scheint. [p. 506.] Wenn es aber einem unter euch scheint als wären die Zugeständnisse nicht wahr, die ich mache, so muß er eingreifen und mich widerlegen. Denn was ich vorbringe, das sage ich nicht als wüßte ich es, sondern ich suche mit euch gemeinsam. Wenn daher mein Gegner in einer Sache Recht zu haben scheint, so werde ich zuerst zustimmen. Ich sage das jedoch für den Fall daß man glaubt die Untersuchung müsse zu Ende geführt werden. Wenn ihr aber nicht wollt, so lassen wir sie beruhen, um auseinander zu gehen.

Gorgias. Mir scheint es, mein Sokrates, noch nicht an der Zeit wegzugehen, sondern du mußt die Untersuchung fortführen. So, denk ich, urtheilen auch die Anderen. Denn ich wünsche auch selbst dich den Rest durchgehen zu hören.

Sokrates. Ja gewiß, mein Gorgias, würde ich selbst noch gerne mit unserem Kallikles die Unterredung weiter führen, bis ich ihm die Rede des Amphion statt der des Zethos wiedergegeben hätte.*) Da aber du, Kallikles, die Untersuchung nicht zu Ende zu führen helfen willst, so höre denn auch mich und halte mich an, wenn ich nach deiner Ansicht nicht Recht habe. Und wenn du mich widerlegst, will

*) Gewiß vertheidigte in der Antiope des Euripides auch Amphion die Beschäftigung mit der Lyra gegenüber dem Lob der Waffen. So hätte Sokrates jetzt dem Kallikles das Lob der Philosophie dem der Rhetorik und ihrer Lebenskunst entgegenzusetzen.

will ich nicht böse auf dich sein, wie du auf mich, sondern als größter Wohlthäter sollst du bei mir eingezeichnet werden.

Kallikles. Rede, mein Guter, selbst und mach die Sache fertig.

Kap. LXII. Sokrates. Vernimm denn wie ich von vorn an den Beweis wiederhole. Ist das Angenehme und Gute identisch? — Nein, darüber waren wir, ich und Kallikles, übereingekommen. Muß man das Angenehme um des Guten willen thun, oder das Gute um des Angenehmen willen? Das Angenehme um des Guten willen. Angenehm heißt aber das durch dessen Anwesenheit in uns wir Freude haben? und gut, durch dessen Einwohnen in uns wir gut sind? Ja wohl. Gut sind wir jedoch, wir und überhaupt Alles was gut ist, dadurch daß eine Tugend in uns Eingang fand? — Das scheint mir nothwendig, lieber Kallikles. Nun kommt aber offenbar die Tugend eines jeden Dinges, eines Geräthes, eines Leibes, einer Seele und überhaupt eines jeden lebenden Wesens, nicht auf Gerathewohl am schönsten in es hinein, sondern nach Ordnung und kunstmäßiger Regelung, wie sie einem Jeden verliehen worden ist. Ist dem so? Ich denke wohl. Also Ordnung ist es wornach die Tugend eines Jeden ordentlich gestaltet und bestimmt wird? Da würd ich Ja sagen. Wenn also in ein Ding, welches es auch sei, die jedesmal ihm eigenthümliche Ordnung Eingang gefunden hat, so macht sie es jedesmal gut? Das mein ich. Also ist auch die Seele welche die ihr zukommende Ordnung enthält besser als die ungeordnete (ungestalte)? Nothwendig. Nun ist gewiß die welche Ordnung enthält eine ordentliche? Das versteht sich von selbst. Die ordentliche aber ist besonnen? [p. 507] Sehr nothwendig. Die besonnene Seele ist also gut. Dagegen weiß ich nichts weiter vorzubringen, lieber Kallikles. Wenn du Etwas weißt, theile es mit.

Kallikles. Sprich nur weiter, mein Guter.

Sokrates. So sage ich denn, wenn die besonnene Seele gut ist, so ist die welche sich in dem der Besonnenheit entgegengesetzten Zustand befindet schlecht. Das war aber doch die unverständige und zügellose? Ja wohl. Ferner: der Besonnene würde doch gewiß seine Pflichten erfüllen gegen Götter und Menschen? Denn wenn er das nicht thäte, so wäre er ja nicht besonnen? Das kann nicht anders sein als so. Sofern er nun seine Pflichten gegen Menschen erfüllt wird er die Forderungen der Gerechtigkeit, und gegen die Götter die der Frömmigkeit erfüllen. Wer aber diese Forderungen erfüllt, der muß gerecht und fromm sein? Ja wohl. Ferner muß er auch nothwendig tapfer sein. Denn darin eben zeigt sich der besonnene Mann, daß er nicht zu erstreben oder zu meiden unterläßt was die Pflicht erfordert, sondern meidet und erstrebt was er soll, seien es Handlungen, Menschen, Vergnügungen oder Schmerzen, und daß er ausdauernd Stand hält, wo es seine Aufgabe ist. Daher muß durchaus, lieber Kallikles, der Besonnene, weil er, wie wir nach einander darstellten, gerecht ist, tapfer und fromm, auch ein vollkommen guter Mensch sein; der Gute muß aber, was er auch thun mag, gut und mit Ehren thun, wer aber so thut, der muß glücklich und selig sein, der Schlechte dagegen, der schlecht handelt, elend. Das wäre nun der dem Besonnenen Entgegengesetzte, der Zuchtlose, dessen Glück du gepriesen hast.

Kap. LXIII. Das ist nun meine Ansicht, und von ihrer Wahrheit bin ich überzeugt. Wenn sie aber wahr ist, so muß wohl wer glücklich sein will Besonnenheit erstreben und üben, die Zuchtlosigkeit aber fliehen, so weit ihn seine Füße tragen, und muß darnach streben vor Allem daß er der Züchtigung nicht bedürfe, wenn er sie aber selbst bedarf, oder Einer der ihm nahe steht, sei es ein Einzelner oder ein ganzer Staat, so muß er Strafe und Züchtigung an ihm vollziehen

lassen, wenn jener glücklich sein soll. Das ist meiner Meinung nach das Ziel das man im Leben im Auge haben muß, und darnach muß man all sein Thun und Lassen und das des Staates richten, daß Gerechtigkeit und Besonnenheit dem der glücklich sein will einwohne; die Begierden aber darf man nicht ungezügelt lassen und sie zu befriedigen suchen, ein Uebel ohne Ende, das Leben eines Räubers. Denn ein solcher Mensch kann weder von einem Menschen noch Gott geliebt sein. Denn für ihn ist Gemeinschaft unmöglich. Wer aber keine Gemeinschaft mit Anderen hat, hat auch keine Freundschaft. Die Weisen aber sagen, lieber Kallikles, der Himmel und die Erde, die Götter und die Menschen hielten Gemeinschaft, [p. 508] Freundschaft, Ordnungsliebe, Besonnenheit und Gerechtigkeit zusammen und das All nennt man deßhalb Weltordnung,*) lieber Freund, nicht Unordnung und auch nicht Zügellosigkeit. Du aber achtest darauf, scheint es mir, nicht, und bist doch so weise; vielmehr ist dir es entgangen daß das mathematische Gleichmaß im Himmel und auf Erden große Bedeutung hat. Du meinst dagegen, man müsse das Mehrhaben erjagen. Denn um die Mathematik kümmerst du dich nicht. Doch genug. Entweder also müssen wir diesen Beweis widerlegen, und darthun daß nicht durch den Besitz der Gerechtigkeit und Besonnenheit die Glücklichen glücklich und durch den der Schlechtigkeit die Unglücklichen unglücklich sind, oder wenn er richtig ist, müssen wir die Folgen bedenken. Das oben schon Gesagte, lieber Kallikles, folgt all daraus, worüber du mich fragtest, ob ich es im

*) Pythagoras hat zuerst den Ausdruck κόσμος auf das Weltganze angewandt. Derselbe construirte auch die Weltordnung, ebenso wie die sittliche Ordnung, nach mathematischen Principien. Uebrigens deutet Sokrates, indem er von dem Princip der Freundschaft redet, das Alles zusammenhalte, auch auf die Lehre des Empedokles hin.

Ernste meine, als ich sagte, man müsse sich selbst, seinen Sohn und Freund anklagen, wenn er Unrecht thue, und dazu die Rhetorik benutzen. Und was nach deiner Meinung Polos nur aus Schüchternheit zugestand war also ganz wahr, daß das Unrechtthun ebenso sehr schlechter sei als das Unrechtleiden, wie häßlicher. Wer also ein richtiger Redner werden will muß gerecht sein und sich aufs Recht verstehen, was Gorgias, wie seinerseits Polos meinte, nur aus Schüchternheit zugegeben hatte.

Kap. LXIV. Wenn dem nun so ist, laß uns in Erwägung ziehen, was es mit deinen Vorwürfen gegen mich eigentlich für eine Bewandniß hat; ob es seine Richtigkeit hat oder nicht, daß ich weder mir noch einem meiner Freunde und Anverwandten zu helfen, noch mich aus den größten Gefahren zu retten im Stande sei, daß ich vielmehr in der Gewalt jedes Beliebigen sei, wie die Ehrlosen*) (Vogelfreien), wenn mir Jemand, wie dein kühner Ausdruck lautete, einen Backenstreich geben, oder mir das Vermögen rauben oder mich aus der Stadt verjagen oder gar — das Alleräußerste — tödten wolle, und daß diese Lage schier die schimpflichste sei, wie du behauptet hast. Ich aber sage, wie ich schon oft gesagt habe, aber es thut auch nichts wenn es noch mehr wiederholt wird; ich sage, mein Kallikles, nicht das ist der größte Schimpf einen Backenstreich zu erhalten, auch nicht wenn mir der Leib in Stücke oder der Geldbeutel abgeschnitten wird, sondern ein größerer Schimpf und viel schlimmer ist es mich und was

*) Eine der Hauptstrafen im atheniſchen Gerichtsverfahren war die Atimie. Es gab verschiedene Arten derselben. In den meisten Fällen bezog sie sich nur auf den Verlust einzelner Rechte. Hier ist diejenige — strengste — Art der Atimie gemeint durch welche einer bürgerlich todt und damit des staatlichen Schutzes gänzlich beraubt ward.

mein ist zu schlagen wider Recht und zu schneiden und mich zum Sklaven zu machen, bei mir einzubrechen, kurz zusammengefaßt, alles Unrecht gegen mich und was mein ist für den der es thut ein größerer Schimpf und weit schlimmer als für mich, der ich es leide. Diese Sätze, die sich uns oben in der früheren Untersuchung darstellten, werden, so meine ich, [p. 509] wenn der Ausdruck auch etwas plump klingt, von eisernen und stählernen Gründen festgehalten und umschlossen, wie es so wenigstens scheinen muß, und wenn du diese Bande nicht lösest oder ein noch Kühnerer als du bist, so kann Niemand Recht haben, wenn er nicht die eben von mir vorgetragene Ansicht ausspricht. Denn ich wiederhole es immer, daß ich das nicht weiß, daß jedoch unter denen mit denen ich zusammengetroffen bin, wie jetzt, Keiner im Stande ist eine andere Behauptung zu vertheidigen, ohne sich lächerlich zu machen. Ich stelle also meinerseits diese Behauptung auf. Wenn sie so richtig ist, und die Ungerechtigkeit ist wirklich das größte Uebel für den Unrechtthuenden, und wenn es ein noch größeres als dieses größte, wo möglich, ist Unrecht thun ohne Strafe zu leiden, welche Art der Unfähigkeit sich selbst zu helfen wird dann einen Menschen wahrhaft lächerlich machen? Nicht, wenn er die Hülfe sich nicht zu leisten versteht welche den größten Schaden von uns abwehrt? Nein, das muß durchaus die ärgste Schande sein, wenn man weder sich noch seinen Freunden und Anverwandten darin zu helfen vermag, in zweiter Stelle folgt die auf das zweitgrößte Uebel, und als dritte die auf das dritte bezügliche, und so weiter. Wie die Größe jedweden Uebels beschaffen ist, so ist es auch mit der Ehre in jedem Stücke sich helfen zu können und der Schande es nicht zu vermögen. Steht es anders oder so, mein Kallikles?

Kallikles. Anders nicht.

Kap. LXV. Sokrates. Da es also zwei Uebel gibt, das Unrechtthun und das Unrechtleiden, so bezeichnen wir als das größere das Unrechtthun, als das geringere das Leiden. Mit welchen Mitteln kann nun wohl ein Mensch sich selbst so helfen daß er diese beiden Vortheile genießt, nicht Unrecht zu thun und nicht zu leiden? mit einer Kraft oder mit dem Willen? Ich meine es aber so. Wird man dann schon kein Unrecht leiden, wenn man es nicht will, oder wenn man sich die Kraft verschafft hat es fern halten zu können?

Kallikles. Offenbar doch wenn man diese Kraft besitzt.

Sokrates. Ferner nun mit dem Unrechtthun. Ist das genug wenn man nicht Unrecht thun will — wird man dann keines thun — oder muß man auch dazu eine Kraft und Kunst sich aneignen, so daß man Unrecht thun wird, wenn man es nicht erlernt und geübt hat? Warum gabst du mir eben darauf keine Antwort, mein Kallikles, ob wir nach deiner Meinung mit Recht in der früheren Untersuchung zu dem Zugeständniß uns zwingen ließen, Polos und ich, oder nicht, als wir zugaben, Niemand thue mit Willen Unrecht, sondern Alle die Unrecht thäten thäten es wider Willen?

Kallikles. Gut; das mag so gelten, lieber Sokrates, [p. 510] damit du nur deinen Beweis zu Ende bringest.

Sokrates. Also auch dafür daß wir nicht Unrecht thun muß man sich eine Kraft und Kunst aneignen.

Kallikles. Ja wohl.

Sokrates. Worin besteht nun eigentlich die Kunst das zu erreichen daß man entweder gar kein Unrecht oder möglichst wenig erleidet? Ueberlege ob es dir dieselbe zu sein scheint wie mir. Denn ich halte folgende dafür. Entweder müsse man selbst in dem Staate herrschen oder auch Tyrann sein, oder ein Freund der bestehenden Staatsordnung.

Kallikles. Du siehst, lieber Sokrates, wie bereit ich bin dich zu loben, wenn du einmal Recht hast. Das aber scheint mir eine recht treffliche Aeußerung.

Kap. LXVI. Sokrates. Ueberlege dir denn ob ich auch wohl darin Recht habe. Freund scheint mir jedesmal Einer einem Andern zu sein so weit als möglich, wie es die Alten und weise Männer bezeichnen „der Aehnliche dem Aehnlichen".*) Dir nicht auch?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Nicht wahr, wenn in einem Staate wo ein wilder und ungezogener Tyrann herrscht Jemand weit besser wäre als er, so würde ihn doch wohl der Tyrann fürchten und er könnte diesem niemals von ganzem Herzen Freund werden?

Kallikles. Ja wohl.

Sokrates. Auch der nicht der viel schlechter wäre. Denn der Tyrann würde ihn verachten und ihn niemals wie einen Freund behandeln.

Kallikles. Auch darin hast du Recht.

Sokrates. Folglich bleibt, so weit es hier darauf ankommt, nur noch der als ein Freund für ihn übrig der ihm gleichdenkend Lob und Tadel für dieselben Dinge hätte und sich von dem Tyrannen beherrschen ließe und ihm unterwürfig wäre. Der wird in diesem Staate großen Einfluß besitzen, und ihm Unrecht zu thun wird Keinem wohl bekommen. Ists nicht so?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Wenn also in diesem Staate ein Jüngling überlegte: Wie fange ich es an daß ich großen Einfluß erlangen und Niemand mir Unrecht thun kann, so ist das für ihn wohl der Weg dazu, daß er sich gleich von Jugend auf gewöhnt, Freude und Haß über dieselben Dinge mit seinem Herzen zu theilen und darnach zu trachten daß er ihm so ähnlich wie möglich werde. Nicht so?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Also dadurch wird es ihm gelingen sich vor Unrechtleiden zu schützen und, wie ihr sagt, große Macht in dem Staate zu erlangen.

Kallikles. Ja wohl.

Sokrates. Auch Freiheit vom Unrechtthun? oder weit gefehlt, wenn er ja dem Herrscher ähnlich sein und bei diesem großen Einfluß besitzen soll, der ungerecht ist? Nein, ich denke so wird er gerade umgekehrt in die Lage kommen die es ihm möglich macht möglichst viel Unrecht zu thun, ohne dafür Strafe zu erleiden. Nicht wahr?

Kallikles. Offenbar.

[p. 511.] Sokrates. Also wird ihm das ärgste Uebel zu Theil, daß er an seiner Seele erbärmlich und verschändet wird durch die Nachahmung seines Herrn und seine Macht bei ihm.

Kallikles. Ich begreife gar nicht, wie du jedesmal die Worte hin und her wendest, Sokrates. Oder weißt du nicht daß dieser Nachahmer jenen tödten und des Vermögens berauben wird der nicht nachahmt?

Sokrates. Ich weiß es, mein guter Kallikles, wenn ich nicht taub bin. Hab ichs doch nicht nur von dir, sondern auch von Polos eben noch oftmals und fast von allen Anderen gehört die im Staate eine Stellung einnehmen. So höre denn auch du von mir, daß er ihn wohl tödten kann wenn er will, aber er ist dann ein Schurke und jener ein rechtschaffener Mann.

*) Ein von Platon nicht selten erwähntes Sprüchwort. Es scheint unter den weisen Männern vorzugsweise Empedokles gemeint zu sein. Doch kommt hier auf dessen System Nichts an.

Kallikles. Ist das nicht eben gerade beklagenswerth?

Sokrates. Nein — für jeden Vernünftigen, wie die Untersuchung zeigt. Oder meinst du, das Streben des Menschen müsse sich darauf richten daß man so lange als möglich lebe, und die Künste müsse man üben welche uns jedesmal aus Gefahren erretten, wie z. B. auch die Rhetorik, zu deren Uebung du mich aufforderst, weil sie vor Gericht Rettung bringt?

Kallikles. Ja beim Zeus, das ist gerade ein guter Rath.

Kap. LXVII. Sokrates. Nun weiter, mein Bester. Hältst du auch die Kenntniß des Schwimmens für hochwichtig?

Kallikles. Nein beim Zeus, das nicht.

Sokrates. Und doch rettet auch sie die Menschen vom Tode, wenn sie in einen Fall kommen wo man diese Kenntniß nöthig hat. Wenn dir aber diese geringfügig dünkt, so will ich dir eine bedeutendere nennen, die Steuermannskunst, die nicht bloß das Leben rettet, sondern auch den Leib und das Vermögen, und zwar aus den äußersten Gefahren, so gut wie die Redekunst. Sie ist jedoch zurückhaltend und bescheiden und thut nicht groß und gibt sich das Ansehen als brächte sie etwas Wundergroßes fertig, sondern, wenn sie dasselbe geleistet hat wie die gerichtliche Rede, wenn sie aus Aegina hierher Jemand gerettet hat, fordert sie, denk ich, zwei Obolen*), und wenn aus Aegypten oder vom Pontos, fordert sie, wenn's hoch kommt, für diese große Wohlthat, daß sie, wie ich eben sagte, einen selbst, seine Kinder, Vermögen und Frau gerettet hat, bei der Landung im Hafen zwei Drachmen, und der Mann selbst der diese Kunst besitzt und das geleistet hat steigt aus und geht am Meeresstrand und seinem Schiff entlang spazieren in bescheidenem Gewande. Denn er weiß,

*) Ein Obolos entspricht dem Werthe nach ungefähr unserem Silbergroschen. Sechs machen eine Drachme aus.

denk ich, zu berechnen daß es ungewiß ist wem von den Mitreisenden er wirklichen Nutzen gebracht hat, daß er ihn nicht hat im Meere ertrinken lassen, und wem Schaden, weil er weiß daß er sie um keinen Deut besser hat aussteigen lassen, weder an Leib noch Seele, als sie [p. 512] einstiegen. Er berechnet daß, wenn Jemand mit großen unheilbaren Krankheiten am Leibe behaftet nicht ertrank, der Mann unglücklich ist, weil er nicht umkam, und daß er durch ihn keinen Nutzen erlangt hat. Wenn aber Jemand an dem Theile seines Ich das noch mehr werth ist als sein Leib, an der Seele nämlich, viele unheilbare Krankheiten hat, dem soll das Leben werthvoll sein und dem soll es nützen wenn man ihn aus der Gewalt des Meeres und des Gerichtes und wo immer sonst her rettet? Nein er weiß daß für den schlechten Menschen das Leben nicht gut ist. Denn der muß nothwendig schlecht leben.

Kap. LXVIII. Daher ist es nicht Brauch daß der Steuermann sich etwas einbilde wenn er uns auch rettet. Auch der Maschinenbauer nicht, mein Trefflicher, der bisweilen nicht Geringeres retten kann als ein Feldherr, geschweige denn ein Steuermann und irgend sonst Einer. Denn er rettet mitunter ganze Städte. Kann er sich wohl mit dem Redner vor Gericht messen? Und doch wenn er, lieber Kallikles, reden wollte wie ihr, und sein Geschäft herausstreichen, so könnte er euch mit seinen Reden überschütten und auffordern, daß ihr Maschinenbauer werden solltet, weil alles Andere nichtig sei. Denn an Stoff dazu gebricht es ihm nicht. Aber du verachtest ihn und seine Kunst nichts desto weniger und würdest ihn fast zum Spott „Maschinenbauer" nennen, und seinem Sohne würdest du deine Tochter nicht geben, noch die seinige für deinen Sohn freien wollen. Und doch nach den Gründen auf die hin du deine Kunst lobst, mit welchem Rechte verachtest du den Maschinenbauer und die Anderen

die ich eben nannte? Ich weiß, du würdest erwidern du seiest besser und aus besserer Familie. Wenn aber das „Besser" nicht heißt was ich darunter verstehe, sondern eben dieß schon Tugend ist, daß man sich und das Seinige erhalte, mag man sonst sein wie man will, so ist dein Tadel über den Maschinenbauer, Arzt und sonstige Künste, welche die Erhaltung zur Aufgabe haben, lächerlich. Nein, mein Trefflicher, bedenke ob nicht das Edle und Gute etwas Anderes ist als Retten und sich retten lassen. Muß nicht der wahrhafte Mann den Gesichtspunkt, zu leben so lange als es geht, aufgeben und darf nicht am Leben hängen, sondern darüber muß er die Entscheidung der Gottheit anheim stellen und muß den Weibern glauben daß „nicht Einer seinem Geschicke entrinnen*) könne", und muß darauf sehen, auf welche Weise er die Zeit die er leben soll so gut wie möglich lebe, ob so daß er sich selbst der Verfassung des Staates ähnlich mache [p. 513] in dem er lebt, und du also jetzt dem Volke der Athener so ähnlich als möglich werden mußt, wenn du bei ihm beliebt sein und in dem Staate großen Einfluß haben willst? Bedenke ob dir und mir das nützt, damit es uns nicht geht, mein Theuerster, wie angeblich den thessalischen Frauen,**) welche den Mond herunter-

*) Die Weiber halten am meisten an einer fatalistischen Weltanschauung fest und sind am ehesten geneigt eine derartige Sentenz in ihrer Rede bei passender Gelegenheit anzubringen. Uebrigens sind Sentenzen jenes Sinnes bei Dichtern namentlich sehr häufig. Schon Homer Ilias VI, 488 sagt *μοῖραν δ' οὔτινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν*. Vgl. darüber auch Nägelsbach, Nachhomerische Theologie; über die *Μοῖρα* bes. S. 146. Platon vertieft den Begriff.

**) Thessalische Frauen gaben sich vielfach mit Zauberei ab. Man glaubte daß sie auch den Mond herunterziehen könnten durch Zaubermittel. Es kostete sie das aber den Verlust ihrer Augen oder Kinder, also des Liebsten.

ziehen wollen, daß die Wahl dieser Macht in dem Staate mit dem Liebsten bezahlt wird. Wenn du aber glaubst, es könne dir irgend ein Mensch eine solche Kunst verleihen, die dir große Macht im Staate verschafft, während du dieser Verfassung, sei es nach der besseren oder schlechteren Seite hin, unähnlich bleibst, so bist du meiner Ansicht nach, mein Kallikles, nicht richtig berathen. Denn du darfst kein bloßer Nachahmer sein, sondern in der eigenen Natur mußt du ihnen ähnlich sein, wenn du etwas Erkleckliches in der Freundschaft beim atheniſchen Volke vor dich bringen willst, und beim Zeus, auch bei dem Sohn des Pyrilampos obendrein. Wer dich also ihnen möglichst ähnlich macht, der wird dich zu einem Staatsmann und Redner machen, wie du es sein willst. Denn die Menschen freuen sich jedesmal nur über Reden die nach ihrem Sinne lauten, über Fremdes ärgern sie sich — wenn du nicht anders meinst „du liebes Haupt." Haben wir darauf Etwas zu erwidern, mein Kallikles?

Kap. LXIX. Kallikles. Fast scheint es mir, ich weiß selbst nicht wie, du habest Recht, mein Sokrates. Es geht mir aber wie der großen Masse: ich bin nicht ganz von dir überzeugt.

Sokrates. Ja, die Liebe zum Volke, die noch in deiner Seele Platz hat, ist mir im Wege. Wenn wir jedoch vielleicht oft und besser eben dieselben Fragen in Erwägung ziehen, wirst du zur Ueberzeugung kommen. Rufe dir nun ins Gedächtniß zurück daß wir zwei Arten von Behandlungsweisen für jegliche Sache, für Leib und Seele, annehmen: die eine behandelt dieselbe nach ihrem Gefallen, die andere mit Rücksicht auf ihr Bestes, indem man nicht nach Gefallen Etwas thut, sondern gerade durch geht. War es nicht so was wir damals festsetzten?

Kallikles. Ja wohl.

Sokrates. Nicht wahr, die eine, die nach Gefallen verfährt,

ist unedel und eigentlich nichts weiter als eine Schmeichelei? Nicht wahr?

Kallikles. Nun gut, wenn du es so willst.

Sokrates. Die andere aber geht darauf daß der Gegenstand den wir behandeln, sei es Leib oder Seele, so gut wie möglich werde?

Kallikles. Ja wohl.

Sokrates. Also, so müssen wir suchen den Staat und die Bürger zu behandeln daß wir die Bürger selbst so gut wie möglich machen? Denn ohne dieß ist es, wie wir in der vorausgehenden Untersuchung fanden, Nichts nütze ihnen irgend sonst eine Wohlthat zu erweisen, [p. 514] wenn nicht die Gesinnung derer edel und gut ist welche großen Reichthum gewinnen oder eine Herrschaft über Andere oder sonst eine wichtige Stellung erhalten sollen. Soll es so gelten?

Kallikles. O ja, wenn dir es so gefällt.

Sokrates. Wenn wir nun öffentlich ein bürgerliches Geschäft angefangen hätten und wir wollten einander zu Bauunternehmungen auffordern, zu recht großen Bauten von Mauern oder Schiffswerften oder Tempeln, müssen wir uns dann nicht selbst gründlich prüfen, zunächst ob wir die Kunst verstehen oder nicht, die Baukunst nämlich, und von wem wir sie gelernt hätten? Ja oder nein?

Kallikles. Ja wohl.

Sokrates. Sodann zweitens, ob wir je einen Privatbau ausgeführt hätten, sei es für einen Freund oder uns selbst, und ob dieser Bau schön gerathen oder mißlungen ist. Wenn wir nun in dieser Untersuchung fänden daß wir tüchtige und berühmte Lehrer gehabt und viele schöne Bauwerke unter Leitung der Lehrer ausgeführt und dann auch viele selbständig in eigenem Namen, seit wir

die Lehrer verließen, — wenn es also so stünde, dann wäre es vernünftig an Unternehmungen des Staates zu gehen. Wenn wir aber weder einen Lehrmeister von uns aufzuweisen hätten und entweder gar keine oder viele mißlungene Bauten, dann wäre es doch unvernünftig an Staatsbauten Hand anzulegen und dazu einander aufzumuntern. Ist das wohl so richtig oder nicht?

Kallikles. Ja.

Kap. LXX. Sokrates. Steht's nicht so mit allem Uebrigen auch? Wenn wir unter Anderem in Staatsdienste treten wollten und einander dazu aufforderten, weil wir uns als geschickte Aerzte ansehen, so würden wir doch einander prüfen, ich dich und du mich. „Bei den Göttern, sprich, wie steht es denn mit der Leibesgesundheit des Sokrates selbst? Oder ist schon sonst Jemand durch den Sokrates seine Krankheit losgeworden, ein Sklave oder ein Freier?" Auch ich, denk ich, werde ähnliche Betrachtungen über dich anstellen. Und wenn wir fänden, durch unser Verdienst sei noch Niemandes Leibeszustand gebessert worden, weder von einem Fremdling noch einem Bürger, weder Mann noch Weib, wär es dann, beim Zeus, lieber Kallikles, nicht in Wahrheit lächerlich daß Menschen so thöricht sein können daß sie, wie man zu sagen pflegt, am Fasse die Töpferei zu erlernen versuchen und selbst in öffentliche Dienste treten und Andere, die nicht besser sind, dazu auffordern, ehe sie für sich Vieles wie es eben gehen wollte und vieles Gelungene ausgeführt und sich hinlänglich in der Kunst geübt haben? Ist so ein Verfahren nicht unsinnig?

Kallikles. Gewiß.

Sokrates. Da du nun eben jetzt, [p. 515] mein Trefflichster, nicht bloß selbst anfängst die Leitung des Staats auf dich zu nehmen, sondern auch mich dazu aufmunterst und mir es zum Vorwurfe machst daß ich es nicht thue, sollen wir nicht einander einer Prüfung unter-

ziehen? Wohlan sprich, hat Kallikles bereits einen Bürger gebessert? War irgend Einer früher schlecht, ungerecht, zügellos und unverständig, der durch Kallikles' Verdienst zu einem rechtschaffenen Mann geworden ist, ein Fremder oder Bürger, ein Sklave oder Freier? Sage mir, wenn dich jemand darin prüfte, lieber Kallikles, was willst du sagen? Wen kannst du nennen den du durch deinen Umgang besser gemacht hast? — Nun, du zögerst mit der Antwort, ob du so einen Erfolg aus deinem privaten Wirkungskreise aufzuweisen hast, ehe du zu Staatsgeschäften übergiengst?

Kallikles. Du willst nur Recht behalten, Sokrates!

Kap. LXXI. Sokrates. Nein, nicht aus Rechthaberei frage ich dich, sondern weil ich in Wahrheit wissen möchte, auf welche Weise du unter uns glaubst den Staat verwalten zu müssen, ob deine Sorge auf etwas Anderes sich richten wird, wenn du zur Leitung des Staates kommst, oder auf die Besserung der Bürger. Oder haben wir nicht bereits oft zugestanden daß dies die Aufgabe des Staatsmannes sei? Ja oder Nein? Antworte. Ja das haben wir zugestanden. So will ich für dich antworten. Wenn also dieser Gesichtspunkt die Thätigkeit des wackeren Mannes für seinen Staat bestimmen muß, so erinnere dich jetzt wieder jener Männer die du kurz vorher nanntest und sage mir ob du noch immer glaubst daß Perikles, Kimon, Miltiades und Themistokles sich als wackere Bürger erwiesen haben?

Kallikles. O ja.

Sokrates. Wenn das, so hat offenbar jeder von ihnen die Bürger aus schlechteren Menschen zu besseren gemacht. Ja oder Nein?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Als demnach Perikles vor dem Volke aufzutreten begann, waren die Athener schlechter als bei seinem letzten Auftreten?

Kallikles. Vielleicht.

Sokrates. Nicht vielleicht, mein Bester, sondern das folgt nothwendig aus unseren Zugeständnissen, wenn er ein tüchtiger Staatsmann war.

Kallikles. Nun was willst du damit?

Sokrates. Nichts. Das aber sage mir noch, ob nach der allgemeinen Meinung die Athener durch Perikles gebessert worden sind, oder ob sie nicht ganz im Gegentheil von ihm verdorben worden sind. Denn ich höre das behaupten, Perikles habe die Athener träge, feig, schwatzhaft und geldsüchtig gemacht, indem er sie zuerst auf Besoldung anwies.*)

Kallikles. So Etwas hörst du von den Leuten mit den zerschlagenen Ohren.**)

Sokrates. Nur Folgendes hab ich nicht mehr bloß gehört, sondern weiß ich genau, und du auch, daß Perikles zuerst sehr gerühmt wurde und die Athener kein schimpfliches Urtheil über ihn aus-

*) Perikles hat in der That durch Einführung des Richtersoldes (1 Obolos) und das θεωρικόν, die Austheilung von Geld zum Theaterbesuch an ärmere Bürger, nachtheilig auf die sittliche Gesinnung der Athener gewirkt, wenn auch seine Absichten gute gewesen sind.

**) Die Anhänger der Spartaner, die sog. Lakonisten — natürlich Gegner des Perikles — suchten die lakonischen Sitten besonders durch harte Leibesübungen nachzuahmen. Weil nun der Faustkampf nicht selten das Zerschlagen der Ohren nach sich zog, nannte man diese Leute spottweise „die mit zerschlagenen Ohren." Der Faustkampf selbst braucht darum nicht zu den Uebungen der wirklichen Spartaner zu gehören.

sprachen, so lange sie noch schlechter waren, als sie aber brave Männer geworden waren [p. 516] durch ihn, sprachen sie ihn gegen das Ende seines Lebens der Unterschlagung schuldig, und hätten ihn fast zum Tode verurtheilt, offenbar weil er schlecht sein sollte. *)

Kap. LXXII. Kallikles. Wie nun? War deshalb Perikles schlecht?

Sokrates. Gewiß, wenn ein Hüter von Eseln oder Pferden und Ochsen sich so zeigte, würde er für schlecht gelten, wenn er nämlich die Thiere empfangen hätte ohne daß sie ausschlugen, stießen und bißen, und nacher zeigten sich alle diese Fehler an ihnen in Folge von Verwilderung. Oder soll das nicht eine schlechte Zucht sein, wenn Einer, was es für Thiere sein mögen, sie ziemlich zahm empfangen, aber wilder abgeliefert hätte als er sie empfieng? Ja oder nein?

Kallikles. Ja denn, um dir nur den Gefallen zu thun.

Sokrates. Sei denn so gefällig und beantworte mir auch das, ob auch der Mensch in eines der Thiergeschlechte gehört oder nicht?

Kallikles. Allerdings.

Sokrates. Perikles sorgte doch für Menschen?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Nun weiter. Mußten sie nicht, wie wir eben zugestanden, unter seiner Leitung gerechter werden, statt ungerecht, wenn er ein tüchtiger Staatsmann war, der sie in seine Obhut nahm?

Kallikles. Ja wohl.

*) Im Jahr 430, als in Athen die Pest zum ersten Mal gewüthet hatte und Attika durch ein spartanisches Heer war verwüstet worden, gelang es den Gegnern des Perikles seine Verurtheilung — jedoch nur zu einer Geldstrafe — durchzusetzen.

Sokrates. Nicht wahr, die Gerechten sind zahm, wie Homeros sagt?*) Was meinst du dazu? Nicht eben dasselbe?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Und doch hat er sie wilder gemacht als er sie empfieng, und zwar gegen ihn selbst, was er gewiß am wenigsten wollte.

Kallikles. Soll ich dir das zugeben?

Sokrates. Wenn ich nach deiner Meinung Recht habe.

Kallikles. Nun gut.

Sokrates. Wenn nun wilder, dann auch ungerechter und schlecht?

Kallikles. Meinetwegen.

Sokrates. Hiernach war also Perikles kein guter Staatsmann?

Kallikles. Ja, so behauptest du.

Sokrates. Beim Zeus, du auch nach deinen Zugeständnissen. Wiederhole mir es aber auch in Betreff des Kimon. Haben ihn nicht die die er pflegte exostrakisirt**), um zehn Jahre lang seine Stimme nicht hören zu müssen? Dem Themistokles***) thaten sie dasselbe an und bestraften ihn obendrein noch mit Verbannung. Den Miltiades

*) Odyss. VI, 126.

**) Die Exostrakisirung des Kimon geschah im Jahre 461 auf den Antrag des Perikles, als Kimon, ein Hauptvertreter des Bundes mit Sparta, aus dem dritten messenischen Kriege von den Spartanern beschimpft zurückgekehrt war. Erst 456 fand seine Zurückberufung statt.

***) Themistokles ward 471 exostrakisirt. Als man ihn darauf in den Verrath des Pausanias verwickelt glaubte, und Themistokles sich zu dem Perserkönig begab, wurde er abwesend mit Verbannung bestraft und sein Vermögen confiscirt.

aber, den Marathonsieger, beschloßen sie in die Grube zu werfen, und wäre der Prytane nicht gewesen, so wäre er hineingestürzt worden.*) Und doch wenn diese Männer, wie du behauptest, tüchtig gewesen wären, so wäre ihnen das nie widerfahren. Die tüchtigen Wagenlenker werden also im Anfang nicht vom Wagen herunter geworfen, wenn sie aber die Rosse in Behandlung hatten und selbst bessere Wagenlenker geworden sind, dann stürzen sie herunter! Nein, das kommt weder beim Wagenlenker vor, noch bei irgend einer anderen Thätigkeit. Oder meinst du?

Sokrates. Daher waren, scheint es, die früheren Behauptungen vollkommen wahr, daß wir in diesem Staate keinen tüchtigen Staatsmann [p. 517] kennen. Du gabst zu, unter den jetzigen Keinen, meintest jedoch unter den Früheren, und hobst diese Männer hervor. Diese aber stehen offenbar den Jetzigen gleich, und wenn daher diese Redner waren, so haben sie weder die echte Rhetorik geübt — sonst wären sie nicht gestürzt worden —, noch die schmeichlerische Art.

Kap. LXXIII. Kallikles. Aber dennoch, lieber Sokrates, fehlt viel daß jemals einer in unserer Zeit solche Werke vollbringe als Jener, welchen du willst, von ihnen ausgeführt hat.

Sokrates. Mein Trefflicher, ich tadle sie ja nicht als Diener

*) Nach dem mißlungenen Unternehmen gegen Paros hatte Xanthippos, des Perikles Vater, den Miltiades ἀπαγῆς, d. i. des Betrugs gegen das Volk, angeklagt. Die Strafe würde der Tod und, wie aus obiger Stelle erhellt, durch Sturz in einen Abgrund gewesen sein. Der Prytane hinderte die Aussprechung dieser Strafe; dagegen ward Miltiades zu 50 Talenten verurtheilt, die er zu zahlen nicht im Stande war. So starb er als Staatsschuldner wahrscheinlich im Gefängniß.

des Staates; ja sie scheinen mir bessere Diener gewesen zu sein als die jetzigen, und besser befähigt für die Neigungen und Bedürfnisse der Bürgerschaft Mittel herbeizuschaffen. Indeß in Bezug auf die Pflicht die Begierden umzuwandeln und ihnen nicht nachzugeben, sondern durch Ueberredung und Gewalt ihnen die Richtung zu geben, daß die Bürger dadurch sittlich besser werden müßten, darin leisteten jene eigentlich nichts mehr als die heutigen. Und doch ist das allein die Aufgabe eines rechtschaffenen Bürgers und Staatsmanns. Dagegen geb ich zu daß jene in der Beschaffung von Schiffen, Mauern, Schiffswerften und vielen anderen Dingen der Art mehr zu leisten verstanden als diese. Nun, wir fangen es doch in unserer Untersuchung recht lächerlich an, ich und du. Denn in der ganzen Zeit in der wir uns unterreden drehen wir uns unaufhörlich stets auf demselben Flecke herum, und Einer versteht nicht was der Andere meint. So viel ich wenigstens glaube, hast du oft zugestanden und anerkannt daß es eine zwiefache Beschäftigung gibt in Bezug auf den Leib wie die Seele, und daß die eine dienender Art ist, durch welche man in den Stand gesetzt wird, wenn unseren Leib hungert, Speisen, wenn ihn dürstet, Getränke, wenn ihn friert, Kleider, Decken, Schuhe, kurz die Bedürfnisse herbeizuschaffen welche für den Leib hervortreten. Absichtlich sage ich dir es in denselben Bildern, damit du mich besser verstehst. Wenn nämlich Jemand sich darauf versteht sie herbei zu schaffen, sei es als Krämer oder Kaufmann oder Handwerker für ein Fach dieser Art, sei er Bäcker, Koch, Weber, Schuhmacher oder Gerber, so ist es nicht befremdlich wenn so ein Mann bei sich selbst und den Uebrigen für einen Pfleger des Leibes gilt, bei Jedem nämlich der nicht weiß daß es außer allen diesen Professionen noch eine Kunst der Gymnastik und Heilkunde gibt, welche in Wahrheit die Leibespflege enthält, die auch über alle diese Künste die Herrschaft

führen und den Gebrauch ihrer Erzeugnisse regeln muß, weil sie weiß, was von den Speisen und Getränken für die vollkommene Ausbildung [p. 518] des Leibes gut und was schlecht ist, während alle übrigen Künste es nicht wissen. Deshalb seien denn auch diese Thätigkeiten unter der Beschäftigung mit dem Leibe niedrige, dienende und unedle; die Gymnastik und Heilkunst dagegen seien dem Rechte nach Herrscherinnen über sie. Wenn ich nun sage, ganz dasselbe gelte auch für die Seele, so verstehst du, scheint es, manchmal meine Meinung und stimmest ihr bei, scheinbar als hättest du ihren Sinn richtig erkannt; bald darauf aber kommst du und sagst es hätten tüchtige und brave Männer an der Spitze unseres Staates gestanden, und wenn ich dich frage, welche, so führst du mir, mein ich, Männer vor mit denen es in Bezug auf Staatsverwaltung ganz ähnlich steht wie wenn ich fragte, welche Menschen in Bezug auf die Gymnastik tüchtig oder richtige Pfleger des Leibes seien und du antwortetest mir ganz im Ernste daß der Bäcker Thearion und Mithaikos, der die sikelische Kochkunst geschrieben hat*), und der Krämer Sarambos ausgezeichnete Pfleger des Leibes seien, weil der vortreffliche Brode bereite, dieser Speisen und jener Wein. (Kap. LXXIV.) Vielleicht würdest du empfindlich, wenn ich dir dann sagte: Lieber Freund, du verstehst Nichts von der Gymnastik. Du nennst mir nur Diener und Menschen die für die Befriedigung von Begierden sorgen, aber gar nichts Tüchtiges davon verstehen, die wohl, wie sichs trifft, die Leiber der Menschen anfüllen und dick machen und von ihnen dafür gelobt werden, aber am Ende auch ihr ursprüngliches Fleisch noch verderben

*) Die oben genannten Speisekünstler waren berühmte Leute in Athen. Die Schrift des Mithaikos aus Sikelien führte den Titel ἀφαρτυτικά.

werden. Diese werden jedoch aus Unkenntniß nicht ihre Speisemeister als die Urheber ihrer Krankheiten und des Abfalls ihres alten Fleisches beschuldigen, sondern diejenigen welche dann zufällig gerade da sind und ihnen einen Rath ertheilen, wenn nämlich die damalige Anfüllung nach viel späterer Zeit eine Krankheit im Gefolge führt, weil sie ohne Rücksicht auf Gesundheit geschah. Diese also werden sie beschuldigen, tadeln und, wenn sie es vermögen, mißhandeln, jene früheren Urheber ihrer Leiden aber werden sie preisen. Du, lieber Kallikles, machst es jetzt gerade so. Du preisest Menschen welche die hiesigen Bürger mit Speisen gefüttert haben nach denen sie Lust hatten, und darum sagt man, sie hätten die Stadt groß gemacht. Daß aber der Staat durch die Schuld der alten Staatsmänner aufgedunsen und innerlich vereitert ist merkt man nicht. [p. 519.] Denn ohne Besonnenheit und Gerechtigkeit haben sie den Staat mit Häfen, Werften, Mauern, Zöllen und dergleichen Zeug angefüllt. Wenn nun der Ausbruch der Krankheit erfolgt, dann werden sie die derzeitigen Rathgeber beschuldigen, den Themistokles, Kimon und Perikles aber preisen, die doch Urheber des Elendes sind. Vielleicht werden sie aber dich hassen, wenn du dich nicht in Acht nimmst, und meinen Freund Alkibiades, wenn sie zu dem erworbenen Besitz auch den ursprünglichen verlieren, während ihr doch nicht Urheber, sondern vielleicht nur Miturheber des Unglücks seid. Und doch beträgt man sich dabei sehr unverständig, nicht bloß jetzt, wie ich selbst sehe, sondern es geschah auch in älterer Zeit so, wie ich höre. Ich bemerke nämlich daß, wenn der Staat einen Staatsmann als schuldig behandelt, dann klagen sie und thun entsetzlich, wie schlimm es ihnen ergehe. Sie hätten dem Staate viel Gutes erwiesen und würden nun ungerechter Weise von ihm zu Grund gerichtet — so lautet ihre Rede. Aber das ist lauter Lüge. Denn nicht ein Vorsteher eines Staates konnte

je mit Unrecht durch den Staat selbst dem er vorsteht den Untergang finden. Es scheint übrigens mit Allen die sich für Staatsmänner ausgeben ganz so zu stehen wie mit den Sophisten. Denn auch die Sophisten, die doch sonst weise sind, benehmen sich in diesem Stücke albern. Sie geben sich nämlich für Lehrer der Tugend aus, und klagen doch oft über ihre Schüler, daß diese ihnen ihren Lohn vorenthielten und anderen Dank nicht erstatteten, obwohl sie doch von ihnen Wohlthaten empfangen hätten. Was kann aber unsinniger sein als diese Rede, daß Menschen welche gut und gerecht geworden seien, denen die Ungerechtigkeit von ihrem Lehrer abgenommen sei, während sie Gerechtigkeit dafür erhalten hätten, Unrecht thäten mit Etwas was sie gar nicht haben? Scheint dir das nicht abgeschmackt, mein Freund? Ja, lieber Kallikles, du hast mich wirklich genöthigt, dadurch daß du nicht antworten wolltest, eine lange Rede zu halten.

Kap. LXXV. Kallikles. Und du solltest nicht im Stande sein zu reden, wenn dir nicht Jemand antwortet?

Sokrates. Der Schein spricht gegen mich. Wenigstens spinne ich jetzt lange Reden aus, da du mir ja nicht antworten willst. Doch beim Gott der Freundschaft, mein Guter, sage, liegt dir nicht offenbar ein Widerspruch darin wenn Jemand behauptet, er habe einen Anderen gut gemacht, und macht es diesem doch zum Vorwurfe daß er, während er durch ihn gut geworden sei und es noch bleibe, dennoch schlecht sich benehme?

Kallikles. Freilich.

Sokrates. Hörst du nicht solche Dinge von denen welche die Menschen nach ihrer eigenen Angabe zur Tugend erziehen?

[p. 520.] Kallikles. Ja wohl. Doch was willst du über so nichtsbedeutende Leute ein Wort verlieren?

Sokrates. Nun, was willst du aber über Diejenigen sagen

welche angeblich Vorsteher des Staates sind und dafür sorgen daß er möglichst gut werde, und ihn doch wieder in gewissen Fällen der größten Schlechtigkeit beschuldigen? Unterscheiden sich wohl diese Leute von Jenen? Nein, mein Edler, der Sophist und der Rhetor ist ein und dasselbe, oder sie stehen sich nah und dicht zusammen, wie ich zu Polos sagte. Du aber hälst das eine, die Rhetorik, aus Mangel an Einsicht für wunderschön, das andere aber verachtest du. In Wahrheit aber ist die Sophistik um so viel schöner denn die Rhetorik als auch die Gesetzgebung schöner ist denn die Rechtspflege und die Gymnastik als die Heilkunst. Ich dachte mir auch, gerade die Volksredner und Sophisten allein dürften dem Dinge das sie selbst erziehen nicht den Vorwurf machen daß es sich gegen sie schlecht benehme, oder sie müssen in demselben Athem auch sich selber anklagen, daß sie denen keinen Nutzen gebracht haben denen sie zu nützen versprechen. Nicht so?

Kallikles. Gewiß.

Sokrates. Ja gerade sie allein dürften doch natürlich ihre Wohlthat ohne Lohnbestimmung hingeben, wenn sie von vornherein Recht hätten. Denn wenn Einer eine andere Wohlthat empfangen hat, z. B. schnell gemacht wurde durch den Turnlehrer, so könnte er vielleicht die Vergeltung vorenthalten, wenn ihm der Turnlehrer die Kunst hingäbe und ohne Lohn ausgemacht zu haben nicht zugleich bei der Mittheilung der Schnelligkeit jedesmal so gut als das geht auch das Geld in Empfang nähme. Denn die Menschen thun, denk ich, nicht durch Langsamkeit Unrecht, sondern durch Ungerechtigkeit. Nicht wahr?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Nicht wahr, wenn Jemand eben dieß wegnimmt — die Ungerechtigkeit — so braucht er nicht zu fürchten daß ihm

Unrecht widerfahre, ſondern er allein kann ſicher ſeine Wohlthat hingeben, wenn er nämlich wirklich Menſchen gut zu machen vermag. Nicht ſo?

Kallikles. Das will ich meinen.

Kap. LXXVI. Sokrates. Deshalb alſo, ſcheint es, hat es nichts Entehrendes, wenn Jemand für anderen Rath den er ertheilt ſich bezahlen läßt, z. B. in Betreff eines Baues oder anderer Künſte.

Kallikles. Offenbar.

Sokrates. Dagegen gilt es für entehrend nur unter der Bedingung daß Jemand Geld dafür zahle einen Rath dafür ertheilen zu wollen wie man möglichſt gut werden und am beſten ſein eigenes Hausweſen oder einen Staat verwalten könne. Nicht wahr?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Offenbar liegt der Anſicht zu Grunde daß nur dieſe Wohlthat allein in dem der ſie empfangen hat das Bedürfniß der Vergeltung erweckt, ſo daß gerade das für ein ſchönes Zeugniß gilt wenn Jemand für die Erweiſung dieſer Wohlthat Vergeltung erntet, wo nicht — ein ſchlechtes. Iſt das ſo?

[p. 521.] Kallikles. Ja.

Sokrates. Zu welcher Art von Behandlung des Staates ermunterſt du mich nun? Beſtimme es genau. Dazu, mit den Athenern ringend durchzuſetzen daß ſie möglichſt gut werden, wie ein Arzt, oder wie ein Diener und nach Gunſt Haſchender zu verfahren? Sage mir es aufrichtig, lieber Kallikles. Denn du mußt, wie du freimüthig gegen mich dich zu äußern anfiengſt, ſo auch bis zum Ende deine wahre Meinung ausſprechen. So ſage ſie auch jetzt treu und offen.

Kallikles. Nun denn, wie ein Diener.

Sokrates. Alſo zur Schmeichelei, mein Edelſter, forderſt du mich auf.

Kallikles. Meinetwegen, wenn du ihn gar lieber einen Myſer*) nennen willſt, mein Sokrates; denn wenn du das nicht thun wirſt —

Sokrates. Sage mir nicht was du oft geſagt haſt: „dann werde mich jeder Beliebige tödten", damit nicht auch ich wieder antworte: freilich; aber er ſelbſt iſt ein Schurke und ich ein redlicher Mann; und: „er wird dich deiner Habe berauben", wenn ich welche beſitze, damit ich nicht wieder antworte: Ja, aber nach dem Raube wird er Nichts damit anzufangen wiſſen, ſondern wie er ſie mir widerrechtlich geraubt hat, ſo wird er ſie auch widerrechtlich gebrauchen und, wenn widerrechtlich, auch häßlich, wenn aber häßlich, auch ſchlecht.

Kap. LXXVII. Kallikles. Wie ſicher ſcheinſt du dich doch zu fühlen, lieber Sokrates, daß dir gar Nichts der Art widerfahren könne, als wohnteſt du aus dem Wege und könnteſt nicht vor Gericht gezogen werden, vielleicht gar von einem ganz verworfenen und ſchlechten Menſchen!

Sokrates. Dann bin ich, mein Kallikles, wahrhaftig ein Thor, wenn ich nicht glauben will daß in unſerem Staate Jedem alles Mögliche widerfahren könne. Doch das weiß ich gewiß, wenn ich vor Gericht komme, und es handelt ſich um Etwas was du nannteſt, ſo wird mein Ankläger ein ſchlechter Menſch ſein. Denn kein rechtſchaffener Menſch könnte einen Unſchuldigen anklagen. Auch

*) Der Ausdruck iſt ſprüchwörtlich und aus dem im Theaet. p. 209 B gebrauchten *Μυσῶν ὁ ἔσχατος* zu erklären. Dieß heißt ſo viel als der allerverachtetſte Menſch. Kallikles ſagt alſo: Meinetwegen gib ihm den allerſchlimmſten Namen.

soll es mich nicht wundern wenn ich dann den Tod fände. Soll ich dir sagen, weshalb ich das erwarte?

Kallikles. Ja wohl.

Sokrates. Ich glaube mit wenigen Athenern, um nicht zu sagen, allein, der wahrhaften Staatskunst obzuliegen und allein in unserer Zeit für das Staatswohl thätig zu sein. Da ich nun die Ansichten die ich jedesmal vorbringe nicht nach dem Gefallen Anderer einrichte, sondern mit Rücksicht auf das Gute, nicht das Angenehme, und weil ich mich damit nicht abgeben will wozu du mich aufforderst, mit den hohen Dingen mein ich, so werd ich vor Gerichte Nichts vorzubringen wissen. Dabei fällt mir derselbe Gedanke ein den ich gegen Polos aussprach: Ich werde nämlich verurtheilt werden, wie ein Arzt unter Kindern verurtheilt würde, wenn ihn ein Koch anklagte. Denn denke nur, was sollte so ein Mensch vor diesem Gerichtshofe zu seiner Vertheidigung vorbringen, wenn ihn Jemand anklagte und etwa sagte: Liebe Kinder! dieser Mensch hat Euch viel Leides zugefügt; er verdirbt Euch selbst und namentlich die Jüngsten unter Euch; mit Schneiden, Brennen, Fasten [p. 522] und Brechmitteln macht er euch zu schaffen, gibt euch die bittersten Tränkchen ein und läßt euch hungern und dursten, nicht wie ich, der ich euch mit vielen süßen Speisen in reicher Abwechslung traktirte. Was sollte wohl der Arzt, wenn er in solches Schicksal gerathen wäre, vorzubringen wissen? Oder wenn er die Wahrheit sagte: „Das alles, liebe Kinder, that ich zur Gesundheit", welches Geschrei würden da wohl solche Richter erheben? Nicht ein lautes?

Kallikles. Wahrscheinlich. Man soll es wohl denken.

Sokrates. Sollte er nicht in großer Verlegenheit darüber sein was er sagen soll?

Kallikles. Ja wohl.

Kap. LXXVIII. Sokrates. So ähnlich würde mir es gewiß auch ergehen, wenn ich vor Gericht gezogen würde. Denn ich werde weder Genüsse anzuführen wissen die ich ihnen verschafft habe — und darin erblicken sie doch Wohlthaten und Nutzen — noch auch preise ich die welche sie schaffen, noch die denen sie verschafft werden. Und wenn Jemand behauptet, ich verderbe die Jüngeren, indem ich sie in Zweifel brächte, oder beschimpfe die Aelteren durch bittere Reden im engen Kreise oder öffentlich, so werde ich weder die Wahrheit vorbringen und sagen können: „Das Alles sage ich mit Recht und handele ja gerade in eurem eigenen Interesse, geehrte Richter", noch sonst Etwas. Daher werd ich was es eben sein mag über mich ergehen lassen müssen.

Kallikles. Nun, lieber Sokrates, ist denn das nach deiner Ansicht schön, wenn ein Mensch im Staate in solcher Lage sich befindet und weiß sich selber nicht zu helfen?

Sokrates. Ja, wenn sich das Eine an ihm findet was du oft zugestanden hast: wenn er sich selbst geholfen hat, und hat weder gegen Menschen noch Götter, weder in Worten noch Thaten, ein Unrecht begangen. Denn daß diese Selbsthülfe die beste sei haben wir oft zugestanden. Wenn mir nun Jemand nachweist daß ich diese Hülfe weder mir selbst noch einem Anderen zu bringen im Stande sei, so würde ich mich schämen, möcht es mir nun vor Vielen oder Wenigen oder auch unter vier Augen nachgewiesen werden, und wenn ich um dieses Unvermögens willen den Tod fände würde es mich tief schmerzen; wenn ich aber sterben sollte, weil mir die schmeichlerische Redekunst abgeht, so würdest du mich, das bin ich fest überzeugt, den Tod leicht tragen sehen. Denn das Sterben an sich fürchtet Niemand, wer nicht durchaus unvernünftig und unmännlich ist, aber das Unrechtthun fürchtet man. Denn wenn die Seele mit vielen Sünden

angefüllt in den Hades kommen soll — das ist das allerschlimmste Leid. Wenn du willst, will ich dir eine Geschichte erzählen, daß dem so ist.

Kallikles. Nun, da du ja auch das Andere durchgeführt hast, so bringe auch das zu Ende.

[p. 523.] Kap. LXXIX. Sokrates. So vernimm denn, wie man sagt, eine gar schöne Geschichte, die du wohl für eine Sage halten wirst, wie ich mir denken kann, ich aber für eine Geschichte. Denn was ich dir jetzt mittheilen will, das sehe ich als Wahrheit an. Wie nämlich Homeros sagt,*) theilten Zeus, Poseidon und Pluton unter sich die Herrschaft, nachdem sie dieselbe von ihrem Vater überkommen hatten. Nun galt unter Kronos das Gesetz über die Menschen, das auch jetzt noch wie immer unter den Göttern besteht, daß der Mensch welcher sein Leben bis zu Ende gerecht und fromm geführt habe nach seinem Tode auf die Inseln der Seligen kommen und dort in aller Art von Glückseligkeit frei von Leiden wohnen solle, wer aber ungerecht und gottlos gelebt habe solle in das Gefängniß der Rache und Vergeltung kommen, welches man bekanntlich Tartaros nennt. Richter über diese waren unter Kronos, und auch noch als Zeus eben erst die Herrschaft übernommen hatte, Lebende über Lebende, indem sie an eben jenem Tage Gericht hielten an welchem diese sterben sollten. Daher wurden schlechte Urtheile gefällt. So kamen denn Pluton und die Aufseher auf den Inseln der Seligen zu Zeus und erklärten, es kämen beiderseits Menschen zu ihnen die es nicht verdienten. Zeus nun erwiederte: Gut, ich will den Uebelstand für die Zukunft abstellen. Denn jetzt werden die Sprüche verkehrt gefällt. Denn es werden ja, sprach er, die zu Richtenden bekleidet abgeurtheilt. Es geschieht nämlich während sie noch leben. Viele nun, sprach er, die verderbten Seelen

*) In der berühmten Stelle Ilias XV, 187 ff.

haben sind mit schönen Leibern, Stammbäumen und Reichtum bekleidet, und wenn das Urtheil gesprochen wird kommen ihnen viele Zeugen, um zu bezeugen daß sie gerecht gelebt haben. Die Richter nun werden hierdurch in die Irre geführt, zumal sie auch ihrerseits bekleidet richten, indem sie vor der eigenen Seele noch mit Augen, Ohren und dem ganzen Leibe umhüllt sind. All diese Umstände sind ihnen natürlich hinderlich, ihre eigene Umhüllung und die der Gerichteten. Zunächst also, sprach er, ist das abzustellen daß sie ihren Tod voraus wissen. Denn jetzt wissen sie ihn vorher. Auch hab ich das wirklich schon dem Prometheus gesagt, wie er es ändern solle. Ferner müssen alle diese unbekleidet gerichtet werden. Nach dem Tode nämlich muß das Gericht stattfinden. Auch der Richter muß unbekleidet sein, ein Todter, der mit seiner Seele allein alsbald nach dem Tode eines Jeden nur seine Seele ansieht, während er getrennt ist von allen Verwandten und all jenen äußeren Schmuck auf der Erde zurückläßt, damit das Urtheil gerecht ausfalle. Da ich nun diese Verhältnisse früher erkannt habe als ihr, so habe ich Söhne von mir zu Richtern bestimmt, zwei aus Asien, Minos und Rhadamanthys,*) [p. 524] und einen aus Europa, Aeakos. Wenn diese gestorben sind werden sie auf der Wiese **) Gericht halten, auf

*) Minos und Rhadamanthys waren wegen ihrer Gerechtigkeit berühmt. Daher machte sie auch der Volksglaube nach ihrem Tode noch zu Richtern. Minos erscheint schon in der Odyssee XI, 568 als Richter in der Unterwelt, Rhadamanthys zuerst bei Pindaros als Beisitzer des Kronos. Platon hat die im Volke vorhandene Sage von einem Todtengericht nach seinen Zwecken benutzt und frei umgestaltet.

**) Aeakos, Sohn des Zeus und der Aegina, war gleichfalls wegen seiner Gerechtigkeit und Weisheit berühmt. Ihn hat wahrscheinlich erst Platon zum Theilnehmer am Todtengerichte gemacht.

dem Dreiwege von dem die beiden Wege einerseits nach den Inseln der Seligen, andererseits nach dem Tartaros abführen. Die Gestorbenen aus Asien wird Rhadamanthys richten, die aus Europa Aeakos. Dem Minos aber werd ich den Vorsitz erteilen mit dem Rechte der Entscheidung falls die Beiden in einem Falle unentschieden sind, damit das Urteil, wohin die Menschen wandern sollen, möglichst gerecht ausfalle.

Kap. LXXX. Das ist es, lieber Kallikles, was ich gehört habe und für wahr halte. Aus diesen Thatsachen ziehe ich nun folgenden Schluß. Der Tod ist, wie mir dünkt, nichts weiter als die Trennung zweier Dinge von einander, von Seele und Leib nämlich. Wenn sie aber von einander getrennt sind, hat nichts destoweniger jedes von ihnen die Beschaffenheit noch fort die es zu Lebzeiten des Menschen hatte, und zwar der Leib seine eigene Natur und die aus der Entwicklung herausgebildeten Zustände, ganz erkennbar. Wenn z. B. der Leib von irgend einem Menschen im Leben groß war, sei es von Natur oder durch Pflege oder beides, so ist auch nach dem Tode sein Leichnam groß. War er dick, so ist er dick auch nach dem Tode, und so weiter. Wenn ferner Jemand langes Haar zu tragen pflegte, so zeigt dieß auch sein Leichnam. Wenn ferner Einer ein Sträfling war, der in seinem Leben Spuren hatte von den Schlägen, Narben, sei es von Geißelhieben oder sonstigen Wunden, an seinem Leibe, so läßt auch nach seinem Tode der Leib dieses sehen. Waren Jemandes Glieder gebrochen oder verrenkt im Leben, so ist dieß auch im Tode erkennbar. Mit einem Worte, wie sich im Leben der Leib gebildet hatte, so ist dieß Alles oder zumeist auch nach dem Tode auf einige Zeit sichtbar. Dieselbe Bewandtnis hat es nun, lieber Kallikles, auch mit der Seele nach meiner Ansicht. An der Seele ist Alles sichtbar, wenn sie vom Leibe entkleidet wird, sowohl die natürlichen Anlagen als die Richtungen, welche durch seine Beschäftigung mit jeglichem Dinge der Mensch in der Seele entwickelt hatte. Wenn sie nun zu dem Richter kommen, die Menschen aus Asien zu Rhadamanthys, so hält sie Rhadamanthys an und beschaut eines jeden Seele, ohne zu wissen wessen sie ist, ja oft hat er die Seele eines Großkönigs oder sonst eines Königes oder Herrschers gefaßt und erblickt nichts Gesundes an ihr, sondern wie sie (von Geißelhieben) zerfleischt ist und ist in Folge von Meineiden und Ungerechtigkeit voller Narben, welche [p. 525] jeglicher That ihm in die Seele eingedrückt habe; Alles ist verzerrt durch Lüge und Hoffart und nichts Gerades an ihr, weil sie ohne Wahrhaftigkeit aufgewachsen ist. Ja, in Folge von Leichtsinn, Ueppigkeit, Hochmut und Maßlosigkeit im Handeln erblickt er an der Seele eine Fülle von Misverhältnis und Häßlichkeit. Daher schickt er sie mit Schimpf und Schanden direkt in den Gewahrsam, wo sie die ihr gebürenden Leiden erdulden soll. (Kap. LXXXI.) Jeder aber welcher Strafe leidet und von einem Anderen mit Recht gestraft wird soll entweder besser werden und Nutzen davon haben oder den Anderen als Beispiel dienen, damit Andere, die seine Leiden sehen, sich fürchten und besser werden. Diejenigen welche von der Strafe die sie an Götter oder Menschen büßen Nutzen haben, das sind die welche heilbare Fehler begangen haben. Dennoch wird ihnen dieser Nutzen hier oben wie im Hades nur unter Leiden und Schmerzen zu Theil. Denn anders können sie von der Ungerechtigkeit nicht frei werden. Diejenigen aber welche das schlimmste Unrecht begangen haben und durch solche Frevelthaten unheilbar geworden sind werden zu abschreckenden Beispielen und haben selbst keinen Vortheil mehr davon, weil sie eben unheilbar sind, wohl aber Andere, welche sehen wie sie um ihrer Frevel willen die schwersten, schmerzhaftesten und furchtbarsten Leiden erdulden für ewige Zeit, und recht eigentlich als abschreckende Beispiele aufgestellt sind

dort im Hades im Gefängnis, für die stets hinzukommenden Frevler zum Anblick und zur Warnung. Dazu wird, denk ich, auch Archelaos gehören, wenn Polos Recht hat, und jeder Tyrann sonst von dieser Art. Die meisten von diesen Beispielen sind auch, glaub ich, aus Tyrannen, Königen, Machthabern und Staatsmännern hervorgegangen. Denn diese begehen wegen ihrer Freiheit auch die größten und ruchlosesten Frevel. Dafür zeugt auch Homeros. Denn er hat gerade Könige und Herrscher als Solche dargestellt die für ewige Zeiten im Hades Strafe leiden, Tantalos, Sisyphos und Tityos. *) Dagegen hat Niemand den Thersites oder sonst einen verderbten Privatmann als unheilbar mit schweren Strafen belegt werden lassen. Deshalb war er auch glücklicher als die welche die Macht besaßen. Nein, lieber Kallikles, gerade aus den Mächtigen sind auch die ganz [p. 526] verworfenen Menschen hervorgegangen Indes können natürlich auch unter diesen sich brave Männer heranbilden. Diese verdienen dann ganz besondere Bewunderung. Denn es ist schwer, lieber Kallikles, und darum auch großen Lobes wert, wenn man große Macht zum Unrechtthun besitzt, dennoch ein gerechtes Leben zu führen. Denn es hat auch in dieser Stadt wie anderwärts, und ich glaube es wird auch ferner rechtschaffene Männer geben welche diese Tugend besitzen, das was man ihnen anvertraut gerecht zu verwalten. Einer ist auch hochberühmt geworden, und zwar auch bei den übrigen Hellenen, nämlich Aristeides, des Lysimachos Sohn. Die meisten Machthaber aber, mein Trefflichster, werden schlecht.

*) Tantalos, König von Sipylos, ward durch ewigen Hunger und Durst gequält, obwol er die schönsten Früchte und Wasser — aber stets entweichend — vor sich hatte. Sisyphos, einst Herrscher in Korinth, wälzt einen Stein bergauf, der immer wieder herabrollt. Dem Tityos — er herschte einst in Euböa — hacken zwei Geier die immer wieder wachsende Leber aus.

Kap. LXXXII. Wie ich nun schon sagte: wenn jener [illegible] damanthys so einen trifft, so weiß er von ihm sonst gar Nic[illegible] weder wer er ist noch woher er stammt, nur das allein daß [illegible] schlecht ist. Wenn er das gesehen hat macht er ein Zeichen, [illegible] nachdem er heilbar oder unheilbar zu sein scheint, und schickt ihn so [illegible] in den Tartaros. Dort erleidet Jener dann die ihm gebürende Strafe. Bisweilen aber hat er eine andere anzuschauen, welche fromm und in der Wahrheit gelebt hat, die Seele eines Privatmanns oder von sonst Jemand, besonders aber, denk ich, lieber Kallikles, eines Philosophen, der für seine eigene Thätigkeit auf seine eigene Aufgabe beschränkt und sich in seinem Leben nicht auf ein Vielerlei von Geschäften eingelassen hat. Dann ist er befriedigt und sendet sie nach den Inseln der Seligen. Ganz ebenso macht es auch Aeakos. Diese Beiden richten nun Jeder mit einem Stabe in der Hand. Minos aber sitzt als Oberaufseher allein mit einem goldenen Scepter versehen, wie Odysseus bei Homeros ihn gesehen haben will.

Haltend das goldene Scepter und richtend unter den Todten. Ich nun, lieber Kallikles, habe mich von diesen Erzählungen überzeugen lassen und bin darauf bedacht dem Richter meine Seele dereinst so gesund als möglich darzustellen. Daher lasse ich die Ehren der großen Masse bei Seite, forsche nach der Wahrheit und suche in der That so gut ich kann als ein tugendhafter Mensch zu leben und zu sterben, wenn's zum Sterben kommt. Ich fordere aber auch, so weit ich irgend kann, meine Mitmenschen alle dazu auf, und namentlich dich ermahne ich meinestheils zu diesem Leben und diesen Wettkampf, der, wie ich glaube, über alle hiesigen Kämpfe geht, und mache dir es zum Vorwurfe daß du nicht im Stande sein willst dir selbst zu helfen, wenn das Gericht und Urtheil kommt von dem ich eben sprach, sondern wenn du zu dem Richter kommst, dem

der Aegina *), und dieser [p. 527] faßt dich und nimmt dich
daß du dann den Mund aufsperren und schwindlig werden
t, du dort nicht minder als ich hier, und dann wird man dich
elleicht zum Schimpf aufs Haupt schlagen und dich in jeder Weise
chimpflich behandeln.

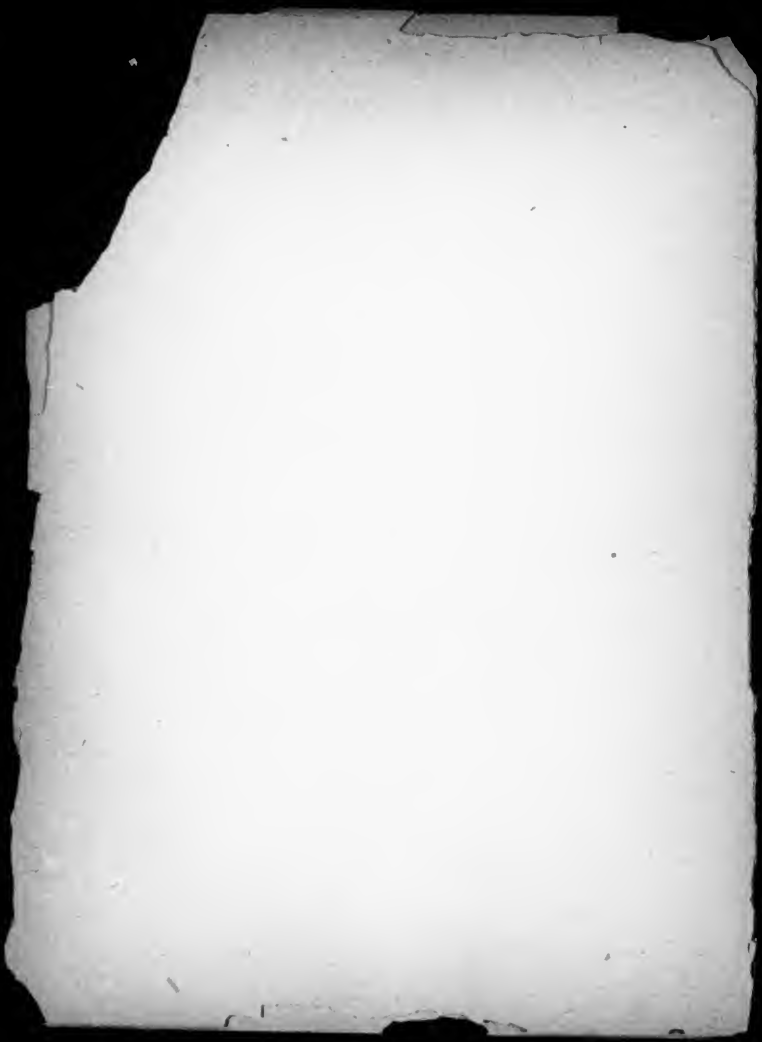
Vielleicht hältst du nun dieß für ein Märchen, wie sie alte Weiber erzählen, und achtest es gering. In der That würde mich diese Geringschätzung nicht befremden, wenn wir durch Forschen irgend Besseres und Wahreres aufzufinden wüßten. Nun aber siehst du daß ihr drei, die ihr doch die weisesten Männer in Hellas seid, du, Polos und Gorgias, nicht zu beweisen vermöget daß man ein anderes Leben leben müsse als dieses, das auch dort noch nützlich erscheint. Ja, während unter so vielen Behauptungen alle übrigen ihre Widerlegung fanden, hat diese allein Stand gehalten, daß man sich vor dem Unrechtthun mehr hüten müsse als dem Unrechtleiden und daß der Mensch vor allem nicht nach dem Scheine sondern dem Gutsein selbst im Privat- und öffentlichen Leben streben müsse. Wenn aber Jemand in irgend einer Beziehung schlecht wird muß er gezüchtigt werden, und das ist das zweite Gut nach dem Gerechtsein, daß man es werde und gezüchtigt Strafe leide. Jede Schmeichelei aber, gehe sie nun auf uns selbst oder die Anderen, auf Wenige oder Viele, muß man fliehen. Und so muß man von der Rhetorik und jeglicher anderen Thätigkeit Gebrauch machen, nämlich stets für das Gerechte. (Kap. LXXXIII.) So laß dich denn überreden und folge mir dahin wo du im Leben und im Tode glückselig sein sollst, wie dein eigener Mund bezeugt. Ja, laß dich nur verachten als einen Thoren und schmähen, wenn Jemand es

*) Dem Aeakos, weil dieser Richter über die aus Europa Kommenden ist.

will, und beim Zeus, laß dir getrost diesen schimpflichen Sch
ertheilen. Denn das wird nicht schlimm sein, wenn du in W
heit rechtschaffen bist und die Tugend übst. Wenn wir uns d
gemeinsam geübt haben, dann wollen wir, wenn es nöthig schein
die Geschäfte des Staates in Angriff nehmen und in Berathung
ziehen was uns gut dünkt wenn wir nämlich zur Berathung besser
sind als jetzt. Denn das ist schimpflich, in dem Zustand in dem
wir uns jetzt offenbar befinden groß zu thun, als wären wir Etwas,
während wir doch niemals dieselbe Ansicht über dieselben Dinge,
und zwar die wichtigsten Lebensfragen, hegen. So tief stehen wir
in unserer Bildung. Laß uns nun den Satz der jetzt zu Tage gekommen ist gleichsam als Wegweiser benutzen. Er zeigt uns
daß dieß die beste Lebensweise ist, wenn man im Leben und Tode
die Gerechtigkeit und überhaupt die Tugend übt. Ihm laß uns
folgen, und auch die Anderen ermahnen, nicht jenem Satze auf den
du vertraust und nach dem du mich ermahnst. Denn er taugt
Nichts, mein Kallikles.

*) Welchen Kallikles stets im Munde hatte, ἐπὶ κόρρης.

Druck der J. B. Metzler'schen Buchdruckerei in Stuttgart.



VOLUME 4

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Dreihundertneuntes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1860.

Platon's
Werke.

Zweite Gruppe:

Gespräche praktischen Inhalts.

Viertes Bändchen.

Menon,

übersetzt

von

L. Georgii,
Dekan in Tübingen.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1860.

Einleitung.

Die Frage, ob die Tugend, worunter im Sinne der Alten besonders die politische Tüchtigkeit*) zu verstehen ist, etwas Lehrbares oder eine Gabe der Natur sei, welche Sokrates auch bei Xenophon**) und in den dem Aischines***) zugeschriebenen Gesprächen behandelt, war von da an ein stehendes Problem der Ethik, wie es Horaz in dem bekannten Vers

virtutem doctrina paret naturane donet †)

aufstellt. Die Beziehungen, in welchen Sokrates lebte, boten für Untersuchung desselben zunächst das praktische Motiv dar, daß die Sophisten mit dem Anspruch auftraten, Lehrer der Tugend zu sein und gegen entsprechende Belohnung dieselbe durch ihren Unterricht Jedem unfehlbar mitzutheilen. Die ganze Berechtigung der Sophisten und ihres Treibens konnte in der That nicht mehr in Frage gestellt werden, als durch die Untersuchung über das Verhältniß der Tugend zum Wissen, welche das hohle und leere Wesen der sophistischen Unterrichtsweise ans Licht stellen mußte.

*) Vgl. Steinhart's richtige Bemerkung in H. Müller Platon's Werke II. S. 176, 36.

**) Xenoph. Memorab. III, 9, 1 f.

***) Aehnliche Untersuchungen schreibt Diogenes dem Kriton (II, 13, 3), Simon dem Gerber (II, 14, 2) zu; weiter wird diese Materie behandelt von den Kynikern, Stoikern, Cicero, Plutarch u. s. w.

†) Hor. Ep. I, 18, 100.

In dieser unmittelbaren und praktischen Beziehung auf die Sophisten wird die Frage im Protagoras an- und ausgesponnen, und die kunstvolle Art wie Sokrates dort die Besprechung des Gegenstandes durchlaufend dazu benützt den Sophisten zu verwirren, die Erörterung wiederholt sich abbrechen läßt, und am Ende sich und ihn in ungelöstem Widerspruch befangen darstellt, macht ganz den Eindruck als habe Sokrates dort vorzugsweise diese praktische Bedeutung der Frage auffassen wollen. Doch ist dieselbe auch schon im Protagoras durch die Art wie sie an die Frage über das Verhältniß zwischen Tugend und Erkenntniß, über den Begriff der Tugend, das identische Moment ihrer einzelnen Formen, angeknüpft ist, zur Gestalt eines philosophischen, theoretischen Problems erwachsen.

Im Menon aber, der insofern entschieden auf den Protagoras zurückweist, ist nun die Frage von vorn herein in dieser streng wissenschaftlichen Form aufgefaßt; und wie dieselbe in ihrer äußersten Spitze in der That nichts Geringeres bedeutet als die lebendige Beziehung des Wissens zum Handeln, der Theorie zur Praxis, der Ethik zur Speculation, wie die Absicht dieser Frage überhaupt nichts Anderes ist als das Problem, das wissenschaftliche Princip der Ethik fest zu stellen, so kann der Zweck dieses Dialogs wohl nicht einfacher und bündiger bestimmt, die Bedeutung desselben für das platonische Philosophieren nicht prägnanter bezeichnet werden als wenn derselbe mit Susemihl*) in die Erörterung über Natur, Bedingungen und Entstehungsweise des wahrhaften ethischen Wissens gesetzt wird.

Ist der Menon hienach schon durch sein inhaltliches, die Schöpfung des Sokrates, die Ethik, so tief berührendes Problem bedeutend genug, so nimmt er auch mit der formalen Consequenz, mit welcher nun jene Erörterung über Natur, Bedingungen und Genesis des ethischen Wissens durchgeführt, mit der logisch fortschreitenden Anordnung, in welcher der Beweisapparat dargelegt und arrangiert ist, nicht minder eine achtungswerthe Stellung unter den Gesprächen Platon's in Anspruch. Gehalten gegen die dramatisch bewegtere, aber immer wieder abbrechende, selten durchführende, das philosophische Moment mehr nur anstrebende Entwicklung des Protagoras, den schon das Personal der drei Sophisten mehr zum satirischen Gemälde eines Sophistenzanks stempeln mußte, erscheint der Menon mit der im Ganzen selbstlosen, die Beweisentwicklung weder bestimmenden noch durchkreuzenden Persönlichkeit dieses thessalischen Mitunterredners vorweg offenbar als ein Versuch den Sokrates in eine Lage zu setzen in welcher er die für die philosophische Erledigung des Problems bedeutsamen Momente ganz selbstständig sammeln und zu entscheidender positiver Wirkung verwenden könnte.

Die Gründlichkeit und Tiefe, womit dieses geschieht, zeigt sich nun darin, daß Platon zu Lösung der rein ethischen Frage über die Lehrbarkeit der Tugend gleichsam lehnweise eine Reihe von Doctrinen zu Hülfe nimmt, die der Ethik fremd, anderen Gebieten angehören, das manchfaltige Interesse aber, das dieser Dialog in Anspruch nimmt, wesentlich erhöhen. Man darf sich nicht wundern, daß manche Ausleger in einzelnen dieser Doctrinen sogar den Schwerpunkt des ganzen Gesprächs gefunden haben, wie z. B. in dem Theorem der Anamnesis, der platonischen Wiedererinnerung. Es hat dazu ohne Zweifel eine gewisse Unterschätzung des Problems über die Lehrbarkeit der Tugend mitgewirkt, welches man wohl auch nur als ein eristisches Modethema behandelte, dessen Bedeutung neben dem Gewicht jener übrigen Materien nicht recht in Betracht komme. Allein wenn man

*) Genet. Entw. der platon. Philos. I. S. 74.

erwägt, daß in dem Ausdruck jenes Problems die große Aufgabe involviert ist, der Ethik ein wissenschaftliches Princip, eine wissenschaftliche Grundlegung zu schaffen, so kann man es wohl begreifen, daß Platon selbst die tiefsten Doctrinen seiner Philosophie für diesen Zweck im Menon subsidiär verwendete.

Gleich die logische Disputation über das Wesen einer wissenschaftlichen und einer unwissenschaftlichen Begriffsbestimmung hat die Bedeutung einer Hülfserörterung, um durch Festsetzung des Begriffs der Tugend eine Basis zur Lösung der Frage über ihre Lehrbarkeit zu gewinnen. Nur weil diese logische Erörterung nicht zum Ziel, sondern vielmehr zum Zweifel an der Möglichkeit objectiven Wissens überhaupt führt, wird die Doctrin von der Ewigkeit der menschlichen Seele und der Anamnesis herbeigebracht, sichtbar nur als ein anderswoher genommener Lehnsatz, durch dessen Anwendung der Untersuchung ein neuer Boden gewonnen werden soll. Offenbar hat dieser metaphysische und psychologische Lehrsatz hier nur den Zweck, die Möglichkeit von Vorstellungen und Erkenntnissen, auch da wo das logische Verfahren nicht zum Ziel kommt, nachzuweisen und aus dem Zusammenhang zu begründen worin die Seele mit ihrem präexistenziellen Leben steht. Trägt nämlich die Seele von ihrer öfteren vorzeitlichen Existenz her, in deren Verlauf sie nach und nach das gesammte jenseitige und diesseitige Sein empirisch kennen lernte, einen Reichthum von schlummernden Wissensbestimmungen, oder, wie Sokrates sie nennt, von richtigen Vorstellungen*), die schon bei ihrer Geburt in ihr liegen, in sich, in welchen sich die Totalität der Seinsbestimmungen reflectiert, so ist es auch klar, daß von jedwedem Punkte derselben aus der ganze Kreis des Seins

*) Vgl. §. 20. p. 85 C. §. 21. p. 86 A.

im Wissen construiert werden kann. Mit dieser subsidiären Bestimmung des Umfangs der Dialektik ist nun die Frage im Ganzen gelöst, indem ja die Tugend, wie alles Andere, lehrbar sein muß. Es wird sich nur fragen, welches methodischen Verfahrens es bedürfe um jene in der Seele liegenden Wissenskeime zu entwickeln. Lehren und Lernen ist dabei eben nur in diesem Sinne der Entwicklung des in der Seele Liegenden genommen, und wie nun Sokrates von der hiebei erforderlichen Behandlung einer Seele in dem Gespräch eine Probe gibt, durch welches er aus einem Sklaven des Menon den pythagoreischen Lehrsatz herauskatechisiert, so entlehnt er nicht nur der Geometrie den wissenschaftlichen Ausdruck für die diesem Standpunkt entsprechende Methode der hypothetischen Beweisführung, sondern er thut es wieder subsidiär, um seiner ethischen Frage eine formale Basis zu gewinnen. Es ist dieses nur dasselbe Verfahren das er im Kriton, Phaidon*) u. s. w. gleichfalls als seine Methode bezeichnet. Und damit sind nun die Prämissen für Lösung der Frage gegeben. Vorausgesetzt, daß die Tugend Wissen ist — und wie alle Güter nur durch Erkenntniß gut sind, muß sie es sein, wenn sie anders ein Gut ist — ist sie lehrbar. Entspricht aber nun dieser Voraussetzung, wie im Gespräch mit dem Anytos gezeigt wird, die empirische Thatsache nicht, daß es zwar Tugendhafte, aber weder Lehrer noch Schüler der Tugend gibt, so kann sie lehrbar nur in einem anderen als dem gemeinen sophistischen Sinne des Wortes sein, wonach sie als etwas Aeußeres in die Seele hineingetragen werden will. Sie ist lehrbar in so fern als die Seele die ersten Keime der Tugend und des ethischen Wissens in der Form der bei ihrer Geburt schon in ihr liegenden richtigen Vorstellung von ihrem vorzeitlichen Leben

*) Krit. §. 6. Phaid. §. 48 u. öft.

her unmittelbar in sich legt, die nur durch Wiedererinnerung in ihr zur Entwicklung kommen können. Wird nun die unmittelbare praktische Energie, womit diese richtigen Vorstellungen aufgefaßt und verwendet werden, wohl Persönlichkeiten von der größten Bürgertugend erzeugen, so wird doch eine vollkommene, zum ethischen Wissen geläuterte Tugend, wie die Lehrfähigkeit dafür, nur in dem Maaße sich ergeben in welchem Einer die richtige Meinung durch den Gedanken ihres Grundes zu fixieren, d. h. durch die stetige Beziehung auf die in der Seele liegende und durch Wiedererinnerung zu erweckende Welt der Idee zu sicherem Wissen zu entwickeln vermag. Ganz richtig ist daher auch das was Susemihl von dieser Lösung sagt, daß das Weder — Noch, womit sie in sokratisch skeptischer Weise schließt, von selbst in ein Sowohl — Alsauch sich verwandelt. Die Tugend ist der Seele nicht von Natur (φύσει)*) eigen, entweder sofern sie dieselbe nicht an sich in sich trägt, sondern die Keime derselben vorzeitlich erst in sich aufgenommen hat, oder jedenfalls sie nicht als ein Fertiges hieher mitbringt, aber sie ist ihr doch auch angeboren, sofern die wahre Vorstellung, aus der sie erwächst, von dieser vorzeitlichen Empirie her schon bei der Geburt unmittelbar in der Seele liegt. Sie ist nicht lehrbar in dem Sinne einer äußerlichen Anfüllung der Seele mit Kenntnissen, aber sie ist lehrbar insofern als der wahre Unterricht in der methodischen Entwicklung der schon vorhandenen Gedankenkeime besteht. Es kann nicht durch bloße Uebung Etwas erworben werden das nicht als Anlage gegeben ist, aber die Anlage wird durch die Uebung, durch praktische Energie zur Vorstellung entwickelt, aus der Vorstellung aber ergibt sich durch das Bewußtwerden des Grundes die Erkenntniß.

*) Der Sinn des φύσει παραγιγν. §. 1, vgl. §. 20, 21 u. §. 40, ist nicht sicher.

Hiernach ist die Frage von der Lehrbarkeit der Tugend oder den genetischen Bedingungen des ethischen Wissens wirklich das Problem das mit unverrückter Consequenz die ganze Entwicklung des Menon beherrscht, und wir können daher der Ansicht Steinhart's*) nicht beipflichten, wornach diese Anfang, Mitte und Ende beherrschende Frage im Menon nur der Anknüpfungspunkt, nicht das letzte Ziel der Erörterung sein, sich hier vielmehr zu der weit tieferen und umfassenderen, ob überhaupt Etwas lehrbar sei, ob es wirklich ein Wissen gebe, erweitern, also der Begriff des Wissens und des genau damit zusammenhängenden Lernens den Mittelpunkt des Dialogs bilden soll. Vielmehr sind diese Doctrinen vom Begriff des Lernens und des Wissens, von der durch die Präexistenz der Seele bedingten Wiedererinnerung, von der Methode des hypothetischen Beweisverfahrens, sämmtlich nur subsidiär für die Lösung jener Frage eingeführt, die in diese Verbindungen gestellt auch in der That bedeutend genug ist, sofern sie mit der Frage über das idealistische Princip der Ethik zusammenfällt. Die Tugend ist lehrbar, sofern das Göttliche in der Seele einer Entwicklung fähig ist. Und auch jene zweite praktische Hauptaufgabe, welche Steinhart neben jener theoretischen der Entwicklung des Begriffs des Wissens dem Dialog zuschreibt**), nämlich die Tugend als eine aus dem Wissen hervorgegangene Kunst und Wissenschaft, Theorie und Praxis in ungetrennter Einheit umfassende, alle Verhältnisse des Einzelnen wie des Staats beherrschende und veredelnde Lebensweisheit zu erkennen, — auch die Entwerfung dieses hohen Tugendideals kann nur als flüchtig angedeutetes Consequens der Lehrbarkeit der Tugend in jenem Sinn im Menon gefunden werden.

*) A. a. O. S. 87. 97 f.
**) A. a. O. S. 98.

Das eigentliche Fundament der Lösung dieser Frage bildet die Lehre von der Anamnesis, der Satz daß das göttliche, supernaturale Wesen der Seele der Quell aller Tugend sei, der sich im Leben derselben durch die an dem empirischen Sein sich vermittelnde Erinnerung aus ihrem präexistenziellen Leben aufschließt, zuerst in der Form der richtigen, in ihr liegenden Vorstellung, d. h. unmittelbarer Energie, praktischen Instinkts, sodann durch Fixierung dieser Elemente zum ethischen Wissen. Wie hier die ganze Anschauung des Phaidros von den Dingen der irdischen Welt als den Abbildern der überweltlichen Ideen vorausgesetzt ist, fällt auf den ersten Blick in's Auge. Ob die daraus abgeleiteten Folgerungen Trugschlüsse seien, wie Susemihl*) nachweist, lassen wir dahin gestellt. Entschieden aber müssen wir in Abrede ziehen, daß die mythische Form dieser Lehre im Sinne Platon's nur Einkleidung, nur eine bloß vorläufige, noch im Mangel an klarer, dialektischer Auffassung gegründete, erst noch unwissenschaftliche Darstellungsform sei**), oder daß es dem Platon um Nichts weiter zu thun gewesen als um die Anerkennung angeborener Gedankenkeime und um die Geltendmachung einer allgemeinen Verwandtschaft alles Daseins und folglich unserer Begriffe über dasselbe, oder daß die Lehre von der Anamnesis nur so viel besage, es müsse von Ewigkeit her im Denken ein gegebener fester Punkt schon vorhanden sein, und dieser könne nicht mit einem Male aus dem Nichts in's Leben treten, so daß man aber die stricte Form derselben durchaus nicht festhalten dürfe u. A. m. ***).

*) A. a. O. S. 85.

**) Schleiermacher, Platon's Werke II, 1. S. 327.

***) Vgl. Susemihl a. a. O. S. 86 f. Daß im Menon c. 20, 21 nicht nur die diesseitige, sondern auch die vorzeitliche Erwerbung der Gedankenkeime, der δόξαι, in Abrede gestellt, und der ewige Besitz derselben behauptet sei, kann nur erfolgert werden. Platon redet ausdrücklich von einem immerwährenden vorzeitlichen, also doch zeitlichen Lernen der Seele. (ἐν ἄλλῳ τινὶ χρόνῳ εἰχε καὶ ἐμεμαθήκει, τὸν ἀεὶ χρόνον μεμαθηκυῖα.)

Zu dieser verflachenden Umdeutung der platonischen Anschauung ist man nicht berechtigt. Denn so gewiß Platon die persönliche Unsterblichkeit der Seele lehrt, so gewiß war es ihm mit der Annahme einer persönlichen Präexistenz*), wie er sie auch im Phaidon noch lehrt, Ernst, und wenn er sich dafür auf die Auctorität des Pindar und geheimer Priesterweisheit beruft, so ist es nur ganz unrichtig daß dem platonischen Sokrates diese gottbegeisterten Erkenntnißquellen für das was das transscendente Leben der Seele betrifft die minder bedeutenden waren, wenn gleich natürlich die Form der Darstellung bei dieser Frage noch vager bleiben mußte als bei der über die Unsterblichkeit.

Und von hier aus ist auch die Lösung des Widerspruchs gegeben, worin die Bezeichnung der Tugend als einer göttlichen Gabe am Schluß des Menon mit der Ethik Platon's überhaupt und der auch im Menon so unzweideutig behaupteten Lehrbarkeit derselben stehen soll. Morgenstern, Stallbaum u. A. **) haben deßhalb diese ganze Schlußentwicklung als bloße Ironie auf die Staatsmänner genommen, welche sich mit der leitenden wahren Meinung weiser dünkten als die Philosophen, während sie doch die Tugend nicht lehren können. Allein so gewiß es übertrieben ist wenn

*) Phaid. §. 18—22.

**) Morgenstern, Comment. quid Plato spectav. in dial. qui s. inscrib. 1794. Tennemann, System d. plat. Phil. IV. 113. Socher, Plat. Schr. S. 177. Stallbaum, Proleg. XV.

kirchliche Schriftsteller *) in dieser Wendung des Dialogs das Dogma von den Gnadenwirkungen des heiligen Geistes fanden, so wenig widerspricht es den Anschauungen Platon's die Tugend als ein Göttliches in der Seele zu bezeichnen, wenn man nur dabei nicht an einen in das zeitliche Leben hereinbrechenden Inspirationsact denkt, sondern darunter eben jene der Seele vermöge ihres ursprünglichen und präexistenziellen Zusammenhangs mit dem Leben des Gottes immanente und bei ihrem Eintritt in das irdische Leben unbewußt einwohnende göttliche Energie und Anlage versteht, d. h. eine göttliche Ursächlichkeit, mit welcher die bewußte menschliche Thätigkeit noch keineswegs ausgeschlossen ist **). Vielmehr bestimmt sich auch im Menon eben darnach, ob dieser Factor menschlicher Thätigkeit hinzukommt oder nicht, ein Unterschied in der Tugend, nicht zwar was ihre Substanz betrifft, die in aller und jeder Tugend jenes Göttliche im Menschen ist, aber ihrem ethischen Werthe, ihrer graduellen Vollkommenheit nach. Denn wo nun jenes Göttliche nur als unbewußte Kraft, als praktischer Instinkt, oder, wie Platon es eigenthümlich bezeichnet, als wahre, rechte Meinung in einer Seele wirkt, kann es der Mensch zwar zu Tugendwirkungen bringen, welche an Tragweite das Höchste erreichen. Aber diese Tugendstufe ist nur der göttlichen Begeisterung der Priester, Wahrsager, Dichter gleich

*) Justin Mart. Cohort. ad Gr. c. 33. 37. Clemens Alex. Strom. V. p. 588.

**) Ueber die Tugend als θεία μοίρα παραγιγν. vgl. Zeller's trefflichen Excurs in der Philos. d. Gr. II. S. 372, 5. 2 Aufl., wozu nur noch darauf aufmerksam zu machen ist, daß diese göttliche Naturanlage im Menon c. 20, 21, vgl. mit c. 38 ff., in die dem Menschen bei seiner Geburt schon bewußtlos inwohnende richtige Meinung gesetzt wird.

zu setzen, sie ist eine blinde, bewußtlose Kraft, die einmal keine innere Sicherheit gewährt, sodann aber auch die Fähigkeit sich durch Lehre und Wissenschaft mitzutheilen entbehrt, und es ist daher keineswegs groß gefehlt, wenn Zeller *) von solchen Tugendhaften, wie sie im Menon Anytos repräsentiert, sagt, sie verdanken ihre Tugend dem Zufall. Eine höhere Stufe dagegen bezeichnet jene Tugend welche zum ethischen Wissen, zum ethischen Selbstbewußtsein sich entwickelt. Ihre substanzielle Basis ist zwar gleichfalls jenes göttliche Lebenselement in der Seele, seiner indem nun das Forschen und Denken sich dieser Basis bemächtigt, jenen praktischen Instinct, jenes rechte Meinen durch Erkenntniß seines Grundes, d. h. durch Entwicklung des Bewußtseins über die göttliche Natur der Seele, ihrer Zufälligkeit entkleidet und zum selbstbewußten ethischen Princip erhebt, erzeugt sich eine Tugend, die einerseits in sich selbst sicher und gewiß, andererseits fähig ist durch Lehre sich mitzutheilen. Das ist die Tugend, zu deren Entwicklung Sokrates mit der Operation der Begriffsbestimmung der Tugend im Anfang des Dialogs einen mißlungenen Anlauf nimmt, deren Wiederaufnahme sein letztes Wort auf andere Untersuchungen **) aussetzt. Und wie damit in der That nicht viel Anderes gesagt ist als mit dem bekannten Wort, daß die Könige Weise sein sollten, so ist nun auch klar, wie ein solcher Tugendhafter unter den Menschen so einzig und selten dastände als Teiresias unter den flatternden Schatten der Unterwelt. Denn ganz ein solcher Teiresias in der ihn umgebenden Welt war Sokrates selbst.

Man hat auch schon das Dramatische in der Composition des Menon gerühmt, und die beiden ersten Abschnitte des Gesprächs mit der Strophe, die beiden folgenden mit der

*) A. a. O. s. vorige Anmkg.

**) Vgl. c. 41.

Antistrophe des Chorgesangs*) verglichen. Indessen findet sich in wenigen Dialogen Platon's so wenig dramatischer und scenischer Aufwand als gerade in diesem. Der einzige Zug dieser Art ist das ganz unvermittelte Erscheinen und das zürnende Weggehen des Anytos**). Nicht einmal irgend welche dem Platon sonst eigene Einleitung hat der Menon, sondern gleich einschreitend in die Stellung und Verhandlung des wissenschaftlichen Problems, geht auch die Erörterung Schritt für Schritt im Ganzen trocken untersuchend, selten ironisch oder poetisch sich hebend fort bis zum Schluß.

Auch die beiden Personen Menon und Anytos, Beide politische Charaktere, der Eine ein Freund, der Andere ein Feind der Sophisten, sind, so viel Charakteristik man auch schon in denselben finden wollte, im Ganzen farblose Figuren. Menon soll sophistische Ueberweisheit in theoretischen und abstrakten Formeln, und wieder nach Hermann's besonders beliebtem Ausdruck den nach Bildung strebenden thessalischen Junker***) repräsentieren, Anytos die Halbweisheit der praktischen Politiker und Geschäftsleute in Athen. Menon ist neben der ihm zugeschriebenen verwöhnten Eigenwilligkeit, und bei dem Apparat des Reichthums, der ihn inmitten seines Gefolges umgibt, doch ein lernbegieriger, nicht selten den Gegenstand mit guten Antworten auffassender, offenbar von Sokrates mit Liebe und Interesse behandelter Jüngling, der aber eben so gut den Namen irgend eines Andern der Schönen führen könnte deren Eigenheiten ihm Sokrates beimißt. Warum dem Sokrates gerade Anytos gegenübergestellt wird, läßt sich nicht eben sicher bestimmen, es müßte

*) Steinhart a. a. O. S. 95.
**) vgl. c. 26 u. 34.
***) Hermann, Gesch. d. plat. Phil. I. S. 482.

denn die warnende, fast drohende Aeußerung womit er weggeht, eine Andeutung enthalten. Es liegt nahe anzunehmen, Platon habe damit den Nebenzweck verbunden, im Menon durch Einführung gerade dieses Mannes die kleinlichte Beschränktheit der Gegner des Sokrates zu beleuchten, wie eine solche apologetische Nebentendenz gegenüber von Meletos dem Euthyphron gegeben ist, eine Annahme die um so wahrscheinlicher ist als Sokrates im Menon in die seltsame Lage kommt die Sache der Sophisten gegen den Anytos zu vertreten. Platon will dadurch sichtbar darüber aufklären, wie es möglich war den Sokrates mit den Sophisten zu verwechseln, und wie er doch, beim Licht besehen, so ganz von ihnen verschieden gewesen*).

Was die ungefähre Abfassungszeit des Menon betrifft, so scheint diese Beziehung auf die Anklage des Sokrates, wie die Beurtheilung der großen Staatsmänner Athens, so viel zu beweisen daß dieselbe der Abfassung des Gorgias nicht zu fern steht. Ob die mildere Fassung dieses Urtheils im Menon darin begründet ist daß dieser noch vor Verurtheilung des Sokrates geschrieben, wie Steinhart glaubt**), seine Ansicht von jenen Staatsmännern also noch nicht so erbittert war wie im Gorgias, oder daß Platon von der Strenge im Gorgias zu dieser milderen Auffassung des Lebens zurückgekehrt sei, wie Schleiermacher***) meint, ist Sache subjectiven Ermessens. Einigen Schein hat es gewiß, wenn Hermann in den Worten mit welchen Sokrates beim Abtreten des Anytos auf die Erfahrung, die dieser noch von dem was Verleumden sei machen werde, hinweist, eine Anspielung auf dessen späteres Strafgeschick findet†),

*) Vgl. Hermann a. a. O. 481.
**) A. a. O. S. 122 ff.
***) Platon's Werke II, 1. S. 331.
†) A. a. O. S. 482 u. Anm. 415. S. 645.

wenn gleich diese Worte nicht so gefaßt sind daß nicht nach den öffentlichen Zuständen des damaligen Athen im Ganzen jedem bedeutenden Staatsmann Aehnliches vorgehalten werden konnte. Daß der Menon den Protagoras voraussetzt, ist nicht zu bezweifeln. Und wenn Schleiermacher*) in der die Wanderung der Seele betreffenden Stelle, und der Sprache in der sie eingeführt wird, Anklänge an den Phaidros findet, so scheint die Art wie das Argument von der Präexistenz der Seele überhaupt im Menon mehr lehnweise beigebracht und nur episodisch erörtert wird, die Annahme, derselbe setze auch den Phaidros voraus, ganz zu berechtigen. Aehnliches könnte sogar von dem Mythus des Gorgias, verglichen mit dem des Menon, gesagt werden. Endlich könnte die directe Beziehung welche der Phaidon**) auf den Menon enthält, die Vermuthung erwecken daß die Abfassung des letzteren in nicht allzugroße Zeitferne von der jenes Dialogs zu setzen sei, bei der die Erinnerung an die Beweisoperation des Menon noch frisch genug war.

Einige Sicherheit in dieser Frage bietet, wie auch für andere Dialogen Platon's, einer der Anachronismen dar deren er sich gelegentlich schuldig macht. Diese Bezeichnung gebürt jener Stelle jedenfalls, in welcher Sokrates von dem thebaischen Demagogen Ismenias sagt, er habe kürzlich (νεωστί) des Polykrates Schätze zum Geschenke bekommen, weil das entsprechende Ereigniß nach dem Tode des Sokrates fällt. Denn daß hier die Geschenke gemeint sind welche nach Xenophon***) der Perser Tithrauſtes dem Ismenias und fünf Anderen im J. 395 geschickt hat, wie Böckh †),

*) A. a. O. S. 334. 514.
**) Phaid. c. 18.
***) Xenoph. Hellen. III. 5, 1.
†) Böckh in Plat. Min. p. 1. 6.

Schleiermacher u. A. annehmen, ist wohl nicht zu bezweifeln. Dieses Geschenk war, wie die Anführung desselben bei Xenophon schon beweist, berühmt geworden und ein Factum, von welchem man in Griechenland vielleicht auch mit Uebertreibung sprach. Die Erwähnung desselben im Munde des Sokrates war aber dem Anytos gegenüber überaus treffend, da Ismenias Parteigenosse des Anytos und sein Mitkämpfer gegen die Dreißig gewesen war. Ein früheres Geschenk willkürlich annehmen, um die Abfassung des Menon früher setzen zu können, heißt historische Thatsachen verdoppeln um Meinungen zu stützen, ein Verfahren das schon so manche Störung in die Geschichte gebracht hat. Eine seltsame Gemüthsart aber traut man doch dem Platon zu, wenn man ihn nicht nur den Menon, sondern auch noch den Euthyphron in der aufregenden Zeit zwischen Einbringung der Klage gegen Sokrates und seiner Verurtheilung schreiben läßt. Das wäre doch eine große Schreibseligkeit gewesen! Wundern dürfte man sich da freilich kaum mehr über die in ihrer Art wirklich befremdende Notiz, daß Platon gerade am Unterredungstage des Phaidon krank wurde, natürlich von Schreiben und Schreibseligkeit.

Die Zeit in welcher Platon das Gespräch gehalten wissen will läßt sich nicht bestimmen. Die Mißstimmung des Anytos weist noch nicht nothwendig auf die Zeitnähe des Processes hin.

Die Annahme endlich daß der Widerspruch zwischen dem abscheulichen Bilde welches Xenophon*) von der Persönlichkeit des Menon zeichnet, und der ganz anständigen Erscheinung welche ihm Platon verleiht, als einer der

*) Vgl. Xen. Anab. I, 2, 6. 4, 13 ff. II, 2, 1. 5, 28. 31 f.

Züge des feindſeligen Verhältniſſes*) aufgefaßt werden müſſe das zwiſchen dem Philoſophen und dem Geſchichtſchreiber beſtanden haben ſoll, ja daß Platon den Menon in dieſem Intereſſe unter ſeine dialogiſchen Perſonen überhaupt aufgenommen habe entbehrt, wie Böckh**) gezeigt hat, jeder Begründung.

**) Athen. XI. 112. Marcellin. vita Thucyd. 27. vgl. Hermann a. a. O. S. 644. Anm. 422.

**) Böckh, Comment. acad. de simult. quae Plat. c. Xen. interc. fertur p. 24.

Inhalt.

Die Hauptfrage des Dialogs iſt

Wie entſteht die Tugend? (c. 1.)

ob ſie durch Lehre zuerſt mitgetheilt, durch Uebung erworben, von Natur angeboren werde.

1) Die Löſung dieſer Frage ſetzt voraus die Beantwortung der Vorfrage

was iſt die Tugend? (c. 1. 2.)

Menon, zur Angabe ſeiner von Gorgias bekommenen Anſicht aufgefordert,

a) definiert die einzelnen, verſchiedenen Tugenden des Mannes, der Frau, des Kindes, des Greiſen. (c. 2. 3.)

Sokrates will Nichts von dieſer Einzelnerklärung.

α) Wie Stärke, Geſundheit von Mann und Weib Eines iſt, ſo muß es auch die Tugend ſein. Menon meint, das ſei doch ein anderes Verhältniß. (c. 3. 4.)

β) Aber, meint Sokrates, Mann, Weib ſind auf dieſelbe Weiſe tugendhaft durch Gerechtigkeit, Beſonnenheit; ihre Tugend iſt alſo Eine; was iſt ſie? (c. 4.)

Darauf Menon: die Tugend iſt

b) die Fähigkeit den Menſchen zu beherrſchen.

Dagegen Sokrates:

α) Auch die des Kindes, des Sklaven? Menon: Nein.

β) Wenn beherrſchen, doch wohl gerecht beherrſchen? Menon: Ja. (c. 5.)

Sokrates: dann auch weiſe, beſonnen u. ſ. w., was wieder viele Tugenden, nicht die Eine Tugend ergibt. Was iſt dieſe? (c. 6.)

Da Menon die Frage noch nicht recht verſteht, gibt ihm So-

krates zunächst eine logische Belehrung über das Wesen einer Begriffsbestimmung

an den Beispielen von Figur und Farbe, indem die Figur zuerst bestimmt wird als „das was die Farbe begleitet", sodann, um nicht in die Definition den noch unerklärten Begriff der Farbe aufzunehmen, als „Grenze des Körpers", die Farbe aber als „der dem Gesicht entsprechende Ausfluß der Figur." (c. 6—9.)

Nach diesem Muster definiert nun Menon die Tugend

c) als Wollen und Vermögen (Erwerben) des Schönen. (c. 10.)

Da das Schöne auch immer gut ist, so wird wohl das Wollen bei allen Menschen das Gute zum Ziel haben, das Böse will Niemand an sich, sondern höchstens weil er es irgend wie für gut hält. Also ist die Tugend nur

d) das Vermögen das Gute sich zu verschaffen. (c. 10. 11.)

Allein gut ist auch Reichthum u. s. w., dessen Erwerb nur wenn er gerecht ist Tugend ist; Gerechtigkeit ist aber nur ein Theil der Tugend; um einen Theil der Tugend zu kennen, muß man aber wissen, was Tugend selbst ist. (c. 11. 12.)

Menon, in Verwirrung gesetzt, hält die Untersuchung wohl überhaupt für unmöglich, sofern man Etwas dessen Beschaffenheit man nicht kennt weder untersuchen, noch, selbst wenn man es fände, es als das Gesuchte erkennen könnte. (c. 13. 14.)

Sokrates rettet die Untersuchung

2) durch den psychologischen Lehrsatz daß die Seele von einem präexistenziellen Leben her, in welchem sie die Totalität des Seins kennen gelernt hat, schlummernde Elemente des Erkennens in sich trage, die nur der Anregung durch Fragen bedürfen, damit die Seele wieder jene Erkenntnisse gewinne, d. h. durch den Satz

alles Lernen ist nur Wiedererinnerung an früher Erfahrenes. (c. 14. 15.)

Beweis dieses Satzes durch die katechetische Entwicklung des pythagoreischen Lehrsatzes aus dem Mund eines Sclaven und Erörterung der Quelle aus der derselbe diese Kenntniß habe.

Folgerung: also muß man forschen und untersuchen, ja nicht an der Möglichkeit des Wissens zweifeln. (c. 16—21.)

3) Menon ist bereit, will aber den Umweg über den Begriff der Tugend verlassen und direct verhandeln

von der Lehrbarkeit der Tugend.

Ohne jene Basis ist eine solche Untersuchung möglich, wie Sokrates zeigt, nur auf dem Wege des

hypothetischen Beweisverfahrens,

worüber er zuerst den Menon belehrt, um dann den Versuch anzustellen. (c. 21. 22.)

Voraussetzung: Wenn die Tugend Erkenntniß ist, ist sie lehrbar.

Beweis: die Tugend ist ein Gut, daher nützlich; alle leiblichen und geistigen Güter aber sind nützlich nur sofern sie mit Erkenntniß verbunden sind; also ist die Tugend ganz oder zum Theil Erkenntniß, also lehrbar, keine Naturgabe. (c. 23—26.)

Einwurf: Wenn die Tugend lehrbar, muß es auch Lehrer und Schüler der Tugend geben. Gibt es deren?

Sokrates zeigt nun im Gespräch mit Anytos, daß weder die Sophisten Tugendlehrer sind, noch aber auch die großen Tugendmänner Athens es je waren (c. 26—34), und weiter mit Menon, daß auch sonstige Tüchtige über die Frage viel zu wenig einig seien, um als Lehrer zu gelten; wo aber keine Lehrer, da auch keine Schüler, also auch die Tugend nicht durch Unterricht vermittelt.

Aber, fragt Menon, bei dieser Antinomie,

4) wie erklärt sich die Entstehung der Tugend? (c. 35—37.)

Die vollkommene und sicherere Tugend, antwortet Sokrates, ist zwar die auf Wissen und Einsicht beruhende. Aber auch wo es noch nicht zu diesem ethischen Wissen kommt ist die Tugend doch möglich, vermöge jener (der Seele von ihrem vorzeitlichen Leben her als schlummernde göttliche Lebenskraft einwohnenden) rechten, wahren Meinung, die, in Uebung gesetzt, den Menschen oft gerade so gut leitet als das Wissen, doch aber ein unsicheres und unstetes Princip des Handelns ist, wenn sie nicht

durch denkende Begründung eben zum ethiſchen Wiſſen entwickelt wird. (c. 37—39.)

Hierauf wird das Ganze noch dahin recapituliert:

a) Wiſſen und rechtes Meinen, die Grundlagen der Tugend, ſind dem Menſchen nicht von Natur eigen,

b) ſofern ſie Wiſſen iſt, iſt ſie durch Unterricht vermittelt,

c) ſofern rechtes Meinen, nicht lehrbar, ſondern dieſes iſt das in der Seele von Jenſeits her wohnende göttliche Theil, und wer nun nur durch dieſe Kraft tugendhaft iſt ſteht den begeiſterten Dichtern u. dgl. gleich. Wer aber dieſe göttliche Anlage zum Wiſſen entwickelt, der nähme die bevorzugteſte Stellung unter den Menſchen ein, er könnte die Tugend auch lehren. (c. 39—42.)

Menon*).

Perſonen: Menon mit Gefolge, Sokrates, ein Sklave des Menon, zwiſchenhinein Anytos**.

[p. 70.] 1. Menon***). Kannſt du mir ſagen, Sokrates, iſt die Tugend lehrbar? Oder iſt ſie nicht lehrbar, ſondern eine

*) Die zweite Ueberſchrift περὶ ἀρετῆς, „von der Tugend."

**) Der Ort des Geſprächs iſt nicht näher beſtimmt, vielleicht eine Lesche, einer der öffentlichen Schwatz- und Unterhaltungsorte für müßige Leute, jedenfalls ein mit Sitzen verſehener Platz, der mit Sand beſtreut war, in welchen Sokrates nachher die geometriſchen Figuren zeichnet.

***) Menon, aus Lariſſa, einer alten, nicht unbedeutenden Stadt in Theſſalien am Peneios, wahrſcheinlich auch aus dem angeſehenen, von dem Herakliden Aleyas abſtammenden Dynaſtengeſchlecht der Aleyaden, über welches vergl. Buttmann Mythologus II, S. 246 ff., der übrigens unſeren Menon mit dem von Pharſalus verwechſelt, S. 285, wie auch Wachsmuth hellen. Alterth. K. II. S. 710 u. ff. Wie ſchon bei Herodot (VII, 6) in den Perſerkriegen die Aleyaden im Bund und Dienſt der Fremden ihren Einfluß geltend machten, ſo erſcheint auch dieſer Menon, in unſerem Dialog noch ein junger Menſch, ſpäter in nahem Verhältniß zum jüngeren Kyros, dem er im Krieg gegen ſeinen Bruder Artaxerres kräftige Hülfe leiſtete. In der Schlacht bei Kunara befehligte er den linken Flügel der helleniſchen Hülfstruppen, wurde gefangen, und etwa ein Jahr nach der Hinrichtung

Sache der Uebung? Oder ist sie weder Sache der Uebung noch des Lernens, sondern Etwas das dem Menschen von Natur oder auf irgend welche Weise sonst zu Theil wird?

Sokrates. O Menon, vordem waren die Thessalier berühmt unter den Hellenen und Gegenstand der Bewunderung nur wegen ihrer Reitkunst und ihres Reichthums; jetzt aber sind sie es auch, wie mir scheint, wegen ihrer Weisheit, und zwar unter ihnen nicht am Wenigsten die Larissaier, die Mitbürger deines Freundes Aristippos*). Zu danken aber haben wir**) das dem Gorgias. Denn als dieser nach Larissa kam, gewann er sich seiner Weisheit wegen die Liebe der Vornehmsten nicht nur unter den Aleyaden, zu denen auch dein Liebhaber Aristippos gehört, sondern unter den Thessaliern überhaupt. Auch habt ihr ja von ihm jene Sitte angenommen, furchtlos und mit edlem Freimuth zu antworten, wenn Jemand Etwas fragt, so wie man es von Leuten erwarten kann welche Etwas wissen. Hat er ja doch selbst jedem Hellenen, der ihn was auch immer fragen wolle, sich dazu erboten und ist nie Jemanden eine Antwort schuldig geblieben. Hier aber, mein lieber Menon, hat sich nun Alles umgekehrt gemacht. Es ist so zu sagen eine Weisheitstheurung ausgebrochen, und fast sieht [p. 71] es aus als ob die Weisheit aus hiesigen Landen zu euch entwichen sei. Wenig-

---

der übrigen hellenischen Offiziere grausam von dem Könige getödtet. Xenophon (Anab. I, 2, 4. II, 2, 5.) schildert ihn als einen ruchlosen, ränkesüchtigen, habgierigen, den niedrigsten Lastern ergebenen Menschen. (a. a. O. 6.)

*) Aristippos aus Larissa, Gastfreund des Kyros, der ihn in seinen Parteikämpfen mit Truppen unterstützte, vergl. Xen. Anab. I, 1. II, 6.

**) D. h. daß ihr Thessalier uns Athener den Preis der Weisheit am Ende streitig machet. And. ὑμῖν, habet ihr.

stens wenn du bei uns Jemanden jene Frage vorlegen würdest, würde Jedermann in Lachen ausbrechen und sagen: „O Fremdling, wie es scheint, hältst du mich für der Glücklichen Einen welche Etwas wissen, wenigstens von der Tugend, ob sie lehrbar sei, oder auf welche Weise man derselben sonst theilhaftig werde. Ich aber, weit entfernt daß ich wüßte ob sie lehrbar oder nicht lehrbar ist, weiß ja nicht einmal so Viel, was überhaupt Tugend ist.

2. Und auch mir selbst, Menon, geht es nicht besser. Ich bin in dieser Hinsicht so arm als meine Mitbürger und muß mich selbst darüber anklagen daß ich so gar Nichts von der Tugend weiß. Weiß ich aber von Etwas nicht was es ist, wie könnte ich wissen wie beschaffen es ist? Oder hältst du es wohl für möglich daß Einer der den Menon von Person ganz und gar nicht kennt, doch wisse, ob derselbe schön, ob er reich, ob ein edler Mensch, oder auch ob er das Gegentheil hievon sei? Hältst du das für möglich?

Menon. Gewiß nicht! Aber du, Sokrates, weißt Du in der That nicht einmal was Tugend ist? Und dürfen wir dir Das auch zu Hause bei uns nachsagen?

Sokrates. Ja, nicht nur Das, mein Freund, sondern daß ich auch sonst meines Bedünkens noch nirgends mit Einem zusammengetroffen bin der es wußte.

Menon. Wie so? Bist du nicht mit dem Gorgias zusammengetroffen, als er hier war?

Sokrates. Doch.

Menon. Nun, und du glaubst nicht daß er es gewußt habe?

Sokrates. Mein Gedächtniß ist nicht eben das beste, Menon, weßhalb ich dir im Augenblick nicht sagen kann was ich damals glaubte. Nun, vielleicht weiß er es auch, so wie du weißt was er gesprochen hat. Erinnere mich also nur wieder daran, wie er

sich ausgedrückt hat; oder wenn du lieber willst, so sag' es selber. Denn du bist ja doch derselben Ansicht wie er.

Menon. Allerdings.

Sokrates. So wollen wir ihn denn jetzt bei Seite lassen, da er ja doch nicht zugegen ist. — Du selbst aber, Menon, bei den Göttern, was sagst du, daß die Tugend sei? Sprich und mißgönne mir es nicht, damit ich der glücklichsten Lüge schuldig erfunden werde, wenn es sich herausstellt daß ihr, du und Gorgias, es wisset, während ich versichert habe noch niemals mit Einem zusammengetroffen zu sein der es weiß.

3. Menon. Aber das ist ja nicht schwer zu sagen, Sokrates. Für's Erste, wenn du die Tugend des Mannes meinst, so ist sie leicht zu bestimmen. Die Tugend des Mannes nämlich ist daß er geschickt sei die Angelegenheiten des Staates zu verwalten, und mittelst ihrer Verwaltung seinen Freunden Gutes zu thun, seinen Feinden aber Böses, und dabei selbst auf der Hut zu sein, daß ihm nichts dergleichen widerfahre. Meinst du aber die Tugend des Weibes, so ist es nicht schwer diese zu beschreiben. Sie muß nämlich ihr Hauswesen wohl besorgen, indem sie im Innern Alles in gutem Stand erhält und ihrem Manne gehorsam ist. Eine andere Tugend ist dann die des Kindes, sowohl des männlichen als des weiblichen, ebenso die des älteren Mannes, und je nachdem du meinst, die des Freien, oder wenn du meinst, die des Sklaven.*) Und [p. 72] so gibt es noch sehr viele andere Tugenden, so daß man gar nicht in Verlegenheit kommen kann von der Tugend zu

*) Diese Bestimmung der Tugend durch ihre Scheidung nach Geschlecht, Alter, Berufsart u. dgl. gehörte dem Gorgias zu. Daß dieselbe nicht gerade so unverständig, beweist die Art wie Aristoteles sich sie ausdrücklich aneignet, offenbar im absichtlichen Gegensatz gegen Sätze des Menon. Vgl. Aristot. Polit. I, 5, 4. mit Men. §. 3. 4.

sagen was sie ist. Denn für jede Handlungsweise und für jedes Alter gibt es bei jedem Geschäft für Jeden von uns seine Tugend, ebenso aber glaube ich, mein Sokrates, auch seine Untugend.

Sokrates. Da bin ich ja, wie es scheint, recht glücklich gewesen, Menon, daß ich, indem ich nach Einer Tugend frage, einen ganzen Schwarm von Tugenden, die an dir hängen, gefunden habe. Allein, Menon, wenn ich, um bei dem Bilde von den Schwärmen zu bleiben, nun nach dem Wesen der Biene fragen würde, was sie denn sei, und du mir nun sagen würdest daß es viele und mancherlei Bienen gebe, was würdest du mir wohl erwiedern auf die weitere Frage: „Behauptest du denn daß der Grund davon daß es viele, mancherlei und von einander verschiedene Bienen gebe, darin liege daß sie Bienen sind? Oder beruht nicht ihr Unterschied vielmehr gar nicht hierin, sondern in etwas Anderem, z. B. in ihrer Schönheit oder ihrer Größe oder sonst einem Merkmal dieser Art?" Sprich, was würdest du auf diese Frage wohl antworten?

Menon. Das, daß sie sich nicht eine von der anderen unterscheiden, sofern sie Bienen sind.

Sokrates. Und wenn ich nun weiter sagte: „So sag' mir nun auch das, Menon: was ist nach deiner Behauptung das worin sie sich nicht von einander unterscheiden, sondern worin alle sich gleich sind?" — könntest du mir es wohl sagen?

Menon. Gewiß.

4. Sokrates. Dieselbe Bewandniß nun hat es auch mit den Tugenden. Wenn es deren auch viele und mancherlei gibt, so haben sie doch sämmtlich Einen und denselben Begriff, vermöge dessen sie Tugenden sind, und diesen hat Derjenige wohl in's Auge zu fassen welcher jene Frage beantworten und es richtig bestimmen will was die Tugend wirklich ist. Oder verstehst du nicht was ich meine?

Menon. Ich glaube dich schon zu verstehen, doch habe ich deine Frage noch nicht so gefaßt wie ich es wünsche.

Sokrates. Und hast du wohl nur von der Tugend jene Ansicht, Menon, daß die des Mannes eine andere sei, und wieder eine andere die des Weibes und so weiter, oder auch von der Gesundheit und von der Größe und von der Stärke? Dünkt dir auch die Gesundheit des Mannes eine andere zu sein als die des Weibes? oder ist es nicht überall derselbe Begriff, wenn einmal von Gesundheit die Rede, möge sie nun bei einem Manne oder bei irgend wem sonst sich finden?

Menon. Die Gesundheit scheint mir allerdings beim Mann und Weib dieselbe zu sein.

Sokrates. Und nun nicht auch die Größe und die Stärke? Wenn ein Weib stark ist, wird sie nicht vermöge desselben Begriffs und derselben Stärke stark sein? Den Ausdruck vermöge derselben verstehe ich nämlich so: es macht für die Stärke, daß sie Stärke sei, gar keinen Unterschied ob sie bei einem Mann oder ob sie bei einem Weibe sich findet. Oder meinst du, es mache einen Unterschied?

Menon. Doch nicht.

[p. 73.] Sokrates. Für die Tugend aber, daß sie Tugend sei, soll es einen Unterschied machen ob sie bei einem Knaben sich finde oder bei einem Alten, ob bei einem Weibe oder bei einem Mann?

Menon. Allerdings, Sokrates, scheint mir hier nicht das gleiche Verhältniß zu sein wie in jenen anderen Fällen.

Sokrates. Wie so? Hast du nicht gesagt, die Tugend des Mannes bestehe darin, den Staat, die des Weibes darin, das Haus wohl zu verwalten?

Menon. Allerdings.

Sokrates. Ist es nun möglich daß Einer einen Staat oder ein Haus oder was sonst immer wohl verwalte, wenn er es nicht weise und gerecht verwaltet?

Menon. Nicht wohl.

Sokrates. Und nicht wahr, wenn man nun weise und gerecht verwalten will, muß man es mit Weisheit und Gerechtigkeit thun?

Menon. Nothwendig.

Sokrates. Beide also, der Mann und das Weib, müssen, wofern sie tugendhaft sein wollen, dieselben Eigenschaften haben, nämlich Gerechtigkeit und Weisheit.

Menon. Offenbar.

Sokrates. Wie aber, ein Kind und ein Greis, wenn sie ausgelassen und ungerecht sind, werden die wohl irgend als tugendhaft erscheinen?

Menon. Nicht wohl.

Sokrates. Aber wenn sie weise und gerecht sind?

Menon. Ja.

Sokrates. Demnach sind alle Menschen in derselben Weise tugendhaft; denn indem sie dieselben Eigenschaften haben, erscheinen sie als tugendhaft.

Menon. So scheint es.

Sokrates. Gewiß aber wäre sie, wenn ihre Tugend nicht dieselbe wäre, nicht in derselben Weise tugendhaft.

Menon. Gewiß nicht.

5. Sokrates. Da hienach die Tugend aller Menschen eine und dieselbe ist, so versuche es zu sagen und dich darauf zu besinnen, was Gorgias behauptet daß sie sei und du mit ihm.

Menon. Was Anderes doch als daß man im Stande sei über die Menschen zu herrschen? wenn du denn durchaus eine für alle Fälle gültige Bestimmung haben willst.

Sokrates. Die will ich allerdings. Aber iſt nun das auch die Tugend eines Kindes, Menon, und eines Sklaven, im Stande zu ſein über den Gebieter zu herrſchen? Und würde dir der welcher herrſcht noch ein Sklave zu ſein ſcheinen?

Menon. Nicht wohl, Sokrates, wie mir dünkt.

Sokrates. Nein, das läßt ſich nicht annehmen, mein Beſter. Denn bedenke auch das noch: du ſagſt, im Stande zu ſein zu herrſchen. Wollen wir nicht hier ſogleich hinzuſetzen, und zwar gerecht, nicht aber ungerecht?

Menon. Ich denke wohl; denn die Gerechtigkeit, Sokrates, iſt Tugend.

Sokrates. Die Tugend, Menon, oder eine Tugend?

Menon. Wie meinſt du das?

Sokrates. Wie bei allem Anderen, z. B. wenn du willſt, von der Rundung würde ich wohl etwa ſagen, es ſei eine Figur, nicht aber ſo ſchlechtweg, ſie ſei die Figur. Und zwar würde ich deßhalb ſo ſagen weil es noch andere Figuren gibt.

Menon. Und ganz richtig würdeſt du dich ſo ausdrücken; wie ja auch ich annehme, nicht nur daß die Gerechtigkeit eine Tugend iſt, ſondern es auch noch andere Tugenden gibt.

Sokrates. Welche andere? Sprich, wie auch ich dir [p. 74] noch andere Figuren nennen wollte, wenn du es von mir verlangteſt. Nenne alſo auch du mir noch andere Tugenden.

Menon. Nun, ſo ſcheint mir die Tapferkeit eine Tugend zu ſein, auch die Beſonnenheit und Weisheit, und die Großmuth, und ſo noch ſehr viele andere.

Sokrates. Abermals iſt uns da, Menon, Daſſelbe widerfahren. Wir haben wieder viele Tugenden gefunden, während wir Eine ſuchen, nur in anderer Weiſe als vorhin. Die Eine aber, die alle dieſe begreift, können wir nicht auffinden.

6. Menon. Dieſe Eine alle Fälle begreifende Tugend, wornach du fragſt, Sokrates, kann ich freilich noch nicht auffaſſen, ſo wie man es bei andern Gegenſtänden kann.

Sokrates. Es ſcheint ſo. Aber ich will den Verſuch machen, wenn ich es vermag, uns der Sache näher zu bringen. Das begreifſt du doch wohl, daß es ſich bei Allem folgendermaßen verhält. Wenn Jemand dir über Das wovon ich vorhin ſprach die Frage ſtellt: „Was iſt die Figur, Menon?“ und du dann ſprächeſt: „Die Rundung“, und er dann eben ſo wie ich erwiederte: „Iſt die Rundung die Figur oder eine Figur?“ ſo würdeſt du wohl antworten daß es eine Figur ſei.

Menon. Allerdings.

Sokrates. Nicht wahr, deßwegen weil es noch andere Figuren gibt?

Menon. Ja.

Sokrates. Und wenn er dich weiter fragte: „Was für?“ ſo würdeſt du ſie angeben.

Menon. Freilich.

Sokrates. Und wiederum, wenn er dich in gleicher Weiſe befragte, was die Farbe ſei, und du anworten würdeſt: „Das Weiße“, und er nun weiter zu fragen fortführe: „Iſt das Weiße die Farbe oder eine Farbe?“ ſo würdeſt du wohl ſagen, es ſei eine Farbe, weil es ja noch andere gibt.

Menon. Freilich.

Sokrates. Und wenn er von dir verlangte, du ſollteſt andere Farben angeben, ſo würdeſt du ihm ſolche andere angeben, die gewiß ebenſo gut Farben ſind als das Weiße?

Menon. Ja.

Sokrates. Wenn er dann, wie ich, die Rede wieder aufnähme und ſpräche: „Immer kommen wir auf Vieles; aber ſo will

ich es nicht, sondern da du dieses Viele mit Einem Namen bezeichnest und versicherst, es sei Keines darunter das nicht Figur sei, und zwar selbst wenn sich die einzelnen entgegengesetzt wären, — was ist doch das was das Runde ebenso gut unter sich begreift als das Gerade, das was du eben Figur nennst, von dem du versicherst daß das Gerade ebenso gut Figur sei als das Runde?" Oder meinst du nicht also?

Menon. Freilich.

Sokrates. Und wenn du das meinst, willst du damit dann behaupten, das Runde sei ebensowohl gerade als rund, oder das Gerade ebenso gut rund als gerade?

Menon. O nicht doch, Sokrates.

Sokrates. Aber Das behauptest du doch, daß das Gerade ebenso gut Figur ist als das Runde, und dieses ebenso gut als jenes?

Menon. Da hast du Recht.

7. Sokrates. Was ist denn nun also Das was diesen Namen Figur führt? Versuch' es mir zu erklären. Wenn du also Einem der diese Frage stellt, über die Figur [p. 75] oder auch über die Farbe, antworten würdest: „Aber ich begreife ja nicht einmal was du willst, Mensch, noch verstehe ich was du meinst!" so würde er sich ohne Zweifel wundern und antworten: „Du begreifst nicht daß ich das aufsuche was in allen jenen Einzelnen Dasselbe ist?" Oder würdest du, Menon, auch darauf Nichts zu sagen wissen, wenn Jemand die Frage stellte: „Was ist im Runden und Geraden und in allem Uebrigen, was du irgend als Figur bezeichnest, immer Dasselbe?" Versuche es einmal auszusprechen, damit du für die Antwort, die dann hinsichtlich der Tugend am Platze ist, einen Vorgang hast.

Menon. Nicht doch, Sokrates, sondern sprich du's aus.

Sokrates. Soll ich dir die Freude machen?

Menon. O ja doch!

Sokrates. Wirst du es dann auch mir aussprechen wollen hinsichtlich der Tugend?

Menon. Gewiß.

Sokrates. So will ich mir denn Mühe geben; es lohnt sich ja schon.

Menon. Allerdings.

Sokrates. Wohlan denn, versuchen wir es also dir auszusprechen, was Figur ist. Sieh also zu, ob du mit folgender Erklärung zufrieden bist. Figur, sagen wir, sei Das was unter allem Seienden allein der Farbe immer nachfolgt. Genügt dir das oder verlangst du es irgend wie anders? Ich wäre schon ganz zufrieden, wenn du mir die Tugend so erklären möchtest.

Menon. Aber das, Sokrates, ist ja ganz einfältig.

Sokrates. Wie meinst du?

8. Menon. Also Figur soll nach deiner Bestimmung sein was immer der Farbe nachfolgt*). Gut! Aber wenn nun Einer versicherte, er wisse nicht was die Farbe sei, und darüber eben so im Ungewissen wäre, wie über die Figur, was, denkst du, wäre dann deine Antwort gewesen**)?

Sokrates. Doch das Richtige, denk' ich! Und wenn nun der Frager gar Einer von den Sophisten und Eristikern und Kampfrednern wäre, so würde ich ihm antworten: „Ich habe das Meine gesagt; habe ich den rechten Ausdruck nicht getroffen, so ist es nun an dir das Wort zu nehmen und mich zu widerlegen". Sind es aber Freunde, welche sich wie jetzt ich und du mit einander besprechen

*) And. Sokrates. Gut. Menon. Aber wenn u. s. w.
**) And. was würdest du wohl antworten?

wollten, so müßte die Antwort wohl auch freundlicher und der Dialektik gemäßer*) lauten. Es ist aber ohne Zweifel der Dialektik gemäßer nicht nur die richtige Antwort zu geben, sondern sie auch in Ausdrücken zu geben von denen der Fragende zugibt daß er sie verstehe. Ich will es also versuchen dir eine solche Erklärung zu geben. Sage mir also: du nennst doch Etwas Ende? Ich**) meine etwa das was die Grenze und das Letzte ist; das Alles nehme ich gleichbedeutend. Prodikos***) würde vielleicht da schon mit uns nicht übereinstimmen. Aber du brauchst doch von Etwas den Ausdruck begrenztsein und ein Ende haben? Und Dieses, nicht etwas Vieldeutiges, Schillerndes, ist es was ich meine.

Menon. Allerdings brauche ich den Ausdruck, und glaube zu verstehen, was du meinst.

Sokrates. Und weiter? Auch Fläche nennst du Etwas, [p. 76] und etwas Anderes wieder Körper, wie man diese Ausdrücke in der Geometrie braucht?

Menon. O ja.

Sokrates. Schon hieraus dürftest du demnach verstehen, was ich Figur nenne. Von jeder Figur nämlich behaupte ich, was den Körper begrenze, das sei Figur, oder kurz gefaßt, Figur sei die Grenze des Körpers.

9. Menon. Was aber nennst du Farbe, Sokrates?

Sokrates. Du wirst übermüthig, Menon! Einem alten Mann gibst du allerlei schwierige Sachen zum Beantworten auf,

*) And. gesprächsartiger, dem Conversationston angemessener.
**) And. indem du meinst, λέγων st. λέγω.
***) Ueber Prodikos vgl. Phaidr. §. 113, S. 161, Protag. S. 128, Anm. 31. Er beschäftigte sich besonders mit Bestimmung und Unterscheidung der Begriffe synonymer Wörter, und auf diese Sucht spielt Sokrates an.

selbst aber magst du dich nicht einmal so weit besinnen um zu sagen was Gorgias meine daß die Tugend sei.

Menon. Nun, sobald du mir Dieses erklärt hast, Sokrates, werde ich dir's sagen.

Sokrates. Auch mit verbundenen Augen, Menon, müßte Einer, wenn du eine Unterredung führst, merken daß du schön bist und noch Liebhaber hast.

Menon. Wie so?

Sokrates. Weil du bei deinen Reden immer nur aufgibst, ganz wie es jene Verwöhnten machen, welche, so lange sie noch in ihrer Blüthe stehen, die Gebieter spielen. Auch hast du es mir ohne Zweifel schon angemerkt daß ich den Schönen nicht widerstehen kann. Ich will dir also die Freude machen und antworten.

Menon. O ja, mach mir die Freude!

Sokrates. Willst du nun daß ich dir in der Weise des Gorgias antworte, wobei du doch am Besten wirst folgen können?

Menon. Wohl, warum denn nicht?

Sokrates. Nicht wahr, ihr nehmet nach Empedokles*) gewisse Ausflüsse an von Allem was ist?

Menon. Ganz richtig.

Sokrates. Und Gänge, in welche und durch welche diese Ausflüsse gehen?

Menon. Allerdings.

*) Gorgias war ein Schüler des Empedokles, des auch sagenhaft berühmten Philosophen von Agrigent in Sicilien, dessen Hauptwerk über die Natur, im epischen Versmaaß geschrieben und noch in Bruchstücken vorhanden, Werden und Vergehen aus Mischung und Trennung der Urstoffe erklärt, alle Erkenntniß aus sinnlicher Wahrnehmung, Attraction des ähnlichen Innern und Aeußern erklärt u. A. m. Er grenzt mit dem Pythagoreismus zusammen.

Sokrates. Und daß die einen dieser Ausflüsse zu einigen der Gänge passen, die andern aber zu klein oder zu groß seien?

Menon. So ist es.

Sokrates. Nicht wahr, du nennest auch Etwas Gesicht?

Menon. Ja.

Sokrates. Hieraus nun „vernimm was ich sprach", sagt Pindar*). Farbe nämlich ist der dem Gesicht entsprechende und wahrnehmbare Ausfluß von den Figuren.

Menon. Auf's Beste, Sokrates, hast du meines Erachtens diese Antwort abgefaßt.

Sokrates. Vielleicht ist sie eben in einer dir**) beliebten Weise abgefaßt. Zugleich begreifst du, wie ich denke, daß du nach derselben auch die Stimme zu erklären vermöchtest, was sie ist, und den Geruch, und vieles Andere der Art.

Menon. Allerdings.

Sokrates. Im Stil der Tragödie***), Menon, ist diese Antwort ja gefaßt, daher gefällt sie dir auch so viel mehr als die über die Figur.

Menon. Wohl!

Sokrates. Nach meiner Ueberzeugung aber, du Sohn des Alexidemos, ist nicht jene, sondern diese die bessere. Und ich glaube,

*) Aus einem Tanzlied, ὑπόρχημα, das Pindar dem Hieron widmete. (Böckh, Pind. fragm. nr. 71. Thiersch, Pind. Werke II, S. 326.) Aehnlich Phaidr. § 27, p. 236. Ueber die gegebene Definition der Farbe vgl. Plat. Tim. p. 67.

**) Von Gorgias her.

***) Dieses ist wohl auf die geschraubte spruchartige Diction, welche Euripides von manchen Philosophen entlehnte, zu beziehen; das Dunkle, hoch Klingende, Hochtrabende ist das dem Menon Gefallende.

sie würde auch dir nicht so erscheinen, wenn du nicht, wie du gestern gesagt hast*), genöthigt wärest vor den Mysterien fortzugehen, sondern bleiben und dich weihen lassen könntest.

Menon. Gewiß, ich würde wohl bleiben, [p. 77] Sokrates, wenn du mir Vieles von der Art erklären wolltest.

Sokrates. Nun, am guten Willen werde ich es gewiß nicht fehlen lassen, um sowohl dir als mir zu Liebe dergleichen zu erklären; nur daß ich eben nicht im Stande sein werde Vieles dergleichen zu erklären.

10. Aber wohlan, versuche nun auch du mir dein Versprechen zu erfüllen, und zu sagen, was, als Ganzes betrachtet, die Tugend ist, und höre auf, aus dem Einen Vieles zu machen**), wie man allemal im Spott von denen sagt die Etwas zerbrechen; laß sie vielmehr ganz und gesund und sage, was die Tugend ist. Die Muster dafür hast du ja von mir erhalten.

Menon. Nun ja, Sokrates, Tugend dünkt mir zu sein, wie der Dichter sagt, „sich freuen des Schönen, und es vermögen"***). Auch ich nenne das Tugend daß man des Schönen begehrt und vermag es sich zu erwerben.

Sokrates. Willst du damit sagen daß wer des Schönen begehrt nach dem Guten begierig sei?

Menon. In alle Wege.

*) Menon hatte gesagt, er müsse Athen vor der Feier der Mysterien verlassen; worauf Sokrates seinen Unterricht als eine Weihung bezeichnet, die er abwarten soll.

**) Eine sprüchwörtliche Spottredensart für die welche zerbrechliche Dinge zerbrechen, hier auf Menon angezogen, weil er die Eine Tugend sucht und immer viele findet.

***) Der Lyriker dem diese Worte angehören ist nicht bekannt. — Das vermögen ist so viel als zu bewirken, sich zu verschaffen vermögen.

Sokrates. Wohl so als ob es Einige gebe welche das Böse begehren, Andere aber, welche das Gute? Nicht Alle, mein Bester, scheinen dir das Gute zu begehren?

Menon. Mir nicht.

Sokrates. Sondern Einige das Böse?

Menon. Ja.

Sokrates. Willst du damit sagen, weil sie meinen das Böse sei gut, oder aber, daß sie zwar erkennen daß es Böses ist, und dasselbe doch begehren?

Menon. Beides, dünkt mich.

Sokrates. Wirklich, Menon, glaubst du daß Einer der das Böse erkennt daß es böse ist, doch dasselbe begehre?

Menon. Allerdings.

Sokrates. Was verstehst du denn unter begehren? Gewiß, daß es ihm zu Theil werde?

Menon. Daß es ihm zu Theil werde; was sonst doch?

Sokrates. Und zwar indem er glaubt, das Böse nütze Demjenigen dem es zu Theil wird? oder, indem er von dem Bösen die Erkenntniß hat daß es Dem schade bei dem es sich findet?

Menon. Einige wohl, indem sie glauben, das Böse nütze, Andere auch, indem sie erkennen daß es schadet.

Sokrates. Und scheinen dir wirklich Diejenigen von dem Bösen die Erkenntniß zu haben daß es böse ist welche glauben daß das Böse nütze?

Menon. Das glaube ich denn doch gar nicht.

Sokrates. So ist denn doch klar daß Diese, welche es nicht kennen, nicht das Böse begehren, sondern vielmehr Das was sie für gut halten, während es böse ist; so daß Diejenigen welche es nicht kennen und es für gut halten offenbar eigentlich das Gute begehren. Oder nicht?

Menon. Fast scheint es so.

Sokrates. Und weiter? Diejenigen welche das Böse begehren, wie du behauptest, während sie doch glauben daß das Böse Dem schade welchem es zu Theil wird, erkennen doch wohl daß sie von demselben Schaden nehmen werden?

Menon. Nothwendig.

Sokrates. Diese aber, halten sie [p. 78] nicht Die welche Schaden leiden für elend, sofern sie Schaden leiden?

Menon. Nothwendig auch Das.

Sokrates. Die Elenden aber nicht für unglücklich?

Menon. Ich meine doch.

Sokrates. Gibt es nun einen Menschen welcher elend und unglücklich sein will?

Menon. Ich denke nicht, Sokrates.

Sokrates. Niemand also will das Böse, Menon; wenn anders er nicht ein solcher sein will. Denn was heißt elend sein anders, als das Böse begehren*) und es besitzen?

Menon. Fast scheint es, du habest Recht, Sokrates, und Niemand wolle das Böse.

11. Sokrates. Hast du nun nicht eben gesagt, die Tugend sei das Gute sowohl wollen als es vermögen?

Menon. Das sagte ich.

Sokrates. Und nicht wahr, das eine Stück dieser Erklärung, das Wollen, kommt Allen zu, und in dieser Beziehung ist der Eine um Nichts besser als der Andere?

Menon. Sichtlich.

Sokrates. Sondern es ist klar daß, wenn Einer besser ist

*) Hiemit will Sokrates die Definition des Menon parodieren.

als der Andere, er ihn hinsichtlich des Vermögens übertreffen müßte?

Menon. Allerdings.

Sokrates. Die Tugend ist also, wie es scheint, deiner Bestimmung gemäß das Vermögen sich das Gute zu erwerben.

Menon. In alle Wege, Sokrates, scheint es mir so sich zu verhalten wie du jetzt annimmst.

Sokrates. So wollen wir denn nun sehen, ob du auch Recht damit hast. Vielleicht ist es gut gesagt. — Also im Stande sein das Gute sich zu erwerben, das, sagst du, sei Tugend?

Menon. Ja.

Sokrates. Gutes aber, nicht wahr, nennst du z. B. die Gesundheit und den Reichthum? Auch meine ich Gold und Silber besitzen und Ehrenstellen im Staat und obrigkeitliche Aemter? Oder verstehst du irgend andere Dinge unter dem Guten als solche?

Menon. Nein, sondern Alles der Art verstehe ich darunter.

Sokrates. Gut! Also Gold und Silber sich erwerben ist Tugend, wie Menon behauptet, von Aeltern her*) der Gastfreund des großen Königs. Fügst du nun diesem Erwerben, Menon, etwa noch das Merkmal gerecht und gewissenhaft bei? Oder macht dir dieses keinen Unterschied, und nennst du, auch wenn

*) Es kann dieser Ausdruck auf das freundschaftliche Verhältniß sich beziehen in welchem die Aleyaden schon mit Xerres gestanden waren; der Aleyade Thorax, Pindars Gastfreund (vgl. Pyth. X, 64), begleitete ihn auf seiner Flucht und war mit seinen Brüdern im Lager des Mardonios (Herodot VII, 6. IX, 1. 58.).

es Einer auf ungerechte Weise sich erwirbt, das doch ebenso gut Tugend?

Menon. Ja nicht, Sokrates, sondern das nenne ich Schlechtigkeit.

Sokrates. Unter allen Umständen also muß, wie es scheint, bei diesem Erwerben Gerechtigkeit, oder Besonnenheit, oder Frömmigkeit, oder irgend ein anderer Theil von Tugend dabei sein; wo nicht, so wird solche Tugend keine Tugend sein, wenn sie gleich Gutes erwirbt.

Menon. Wie könnte es denn auch eine Tugend ohne jene Merkmale geben?

Sokrates. Und auch Gold und Silber, wenn es nicht gerecht ist, sich selbst oder einem Anderen nicht erwerben, — ist nicht selbst dieser Nichterwerb Tugend?

Menon. Offenbar.

Sokrates. Also wäre der Erwerb solcher Güter noch um Nichts eher Tugend als der Nichterwerb, sondern, wie es scheint, was mit Gerechtigkeit geschieht wird Tugend sein, was aber ohne irgend etwas dieser Art, [p. 79] Schlechtigkeit.

Menon. Wie mir dünkt, ist es nothwendig so wie du sagst.

12. Sokrates. Haben wir nun nicht kurz vorher behauptet, jedes von diesen, die Gerechtigkeit und die Besonnenheit und alles der Art, sei ein Theil der Tugend?

Menon. Ja.

Sokrates. So, Menon, treibst du also deinen Spaß mit mir.

Menon. Wie doch, Sokrates?

Sokrates. Weil du, obgleich ich dich gebeten habe die Tugend mir nicht zu zerbrechen oder zu zerstückeln, und dir auch Muster gegeben habe nach denen du antworten solltest, nun doch, ohne

dich darum zu bekümmern, mir sagst, Tugend sei im Stande sein das Gute sich zu erwerben mit Gerechtigkeit, was doch, wie du zugegeben, nur ein Theil der Tugend ist.

Menon. Ich geb' es zu.

Sokrates. Nicht wahr also, aus Dem was du zugestehst folgt doch wohl daß mit einem Theil der Tugend thun was man thut, das Tugend sei? Denn die Gerechtigkeit und Alles der Art ist, wie du zugibst, ein Theil der Tugend.

Menon. Was soll denn nun Das?

Sokrates. Ich meine das daß, ungeachtet ich dich gebeten habe die Tugend als Ganzes genommen zu bestimmen, du doch weit entfernt bist zu bestimmen was sie sei, von jeder Handlungsweise aber behauptest sie sei Tugend, wenn sie nur mit einem Theil der Tugend geübt wird, gleich als hättest du was „sie als Ganzes" ist schon bestimmt, und als würde ich sie schon erkennen, auch wenn du sie in Theile zerstückelst. Wie mir dünkt, bedarf es daher bei dir noch einmal von Vornherein derselben Frage, lieber Menon: Was ist die Tugend, wenn *) jede von einem Theil von Tugend begleitete Handlungsweise Tugend sein soll **)? Denn Dieses will es heißen, wenn Einer behauptet daß jede von Gerechtigkeit begleitete Handlungsweise Tugend sei. Oder scheint es dir nicht noch einmal derselben Frage zu bedürfen, sondern meinst du wohl, Jemand der die Tugend selbst nicht kennt erkenne was ein Theil derselben sei?

Menon. Das glaube ich nicht.

Sokrates. Denn wenn du dich erinnerst, als ich dir vorhin über die Figur Rede stand, verwarfen wir ja eine Antwort dieser

*) And. ἤ statt εἰ: sonst würde jede von einem Theil der Tugend begleitete Handlungsweise Tugend sein.

**) D. h. als Tugend erkennbar sein solle.

Art, welche es unternimmt in Ausdrücken sich zu geben die erst gesucht werden und über die man noch nicht einverstanden ist.

Menon. Und mit Recht verwarfen wir sie, Sokrates.

Sokrates. Demnach, mein Bester, darfst du ja nicht meinen daß, so lange die Tugend, was sie als Ganzes ist, erst aufgesucht wird, du mit einer Antwort, in welcher du die Theile derselben aufführst, sie selbst irgend Jemanden erklären werdest, noch auch irgend Etwas sonst, wenn du auf diese Art dich ausdrückst, vielmehr glaube mir daß es derselben Frage noch einmal bedürfe, was die Tugend sei, um das zu sagen was du sagst. Oder scheint dir was ich sage grundlos zu sein?

Menon. Ich glaube daß du Recht hast.

13. Sokrates. Antworte mir demnach noch einmal von Vornherein! Was behauptest du daß die Tugend sei, und zwar du und dein Freund?

Menon. O Sokrates, noch ehe ich mit dir zusammengekommen bin, habe ich schon gehört daß du Nichts kannst, als wie du selbst [p. 80] immer rathlos bist, so auch Andere in Rathlosigkeit setzen. Und nun, wie du mir vorkommst, hast du mich verhext und bezaubert, und recht eigentlich verblendet, so daß ich ganz voll von Rathlosigkeit geworden bin. Und wenn ich ein wenig scherzen darf, so scheinst du mir vollkommen sowohl nach Gestalt als auch in anderen Beziehungen jenem Meerfisch, dem breiten Zitterrochen, ähnlich zu sein. Denn dieser macht auch Jeden der ihm nahe und in Berührung mit ihm kommt erzittern. Und so, kommt es mir vor, hast du mit mir etwas Aehnliches, nämlich mich erzittern gemacht. Denn wahrhaftig, ich zittere an Seele und Leib, und weiß nicht was ich dir antworten soll. Und doch habe ich schon tausendmal über die Tugend gar viele Reden und vor vielen Menschen gehalten und dabei recht brav gesprochen, wie es mir wenigstens dünkte.

Nun aber weiß ich nicht einmal zu sagen was sie ist. Auch glaube ich daß du gut daran thust daß du weder zu Wasser noch zu Land von hier wegreisest; denn wenn du als ein Fremdling solche Dinge in einer anderen Stadt thun würdest, so würde man dir wohl gar als einem Zauberer den Proceß machen.

Sokrates. Du bist ein abgeführter Mensch, Menon, und wenig fehlt, so hättest du mich überlistet.

Menon. Wie doch gar, Sokrates?

Sokrates. Ich begreife wohl, was du mit deinem Vergleich willst.

Menon. Was doch, meinst du?

Sokrates. Daß ich dich wieder vergleichen soll. Ich weiß das von allen Schönen, daß sie an solchen Vergleichungen ihre Freude haben. Sie gewinnen dabei, denn schön sind, denke ich, auch die Bilder der Schönen. Allein ich werde dich nicht wieder vergleichen. Ich aber gleiche dem Zitterrochen nur in dem Falle wenn er, indem er Andere erzittern macht, auch selbst erzittert, wenn nicht, nicht. Denn mit Nichten bin ich selbst wohl berathen, wenn ich Andere rathlos mache, sondern nur weil ich selbst über Alles rathlos bin mache ich auch Andere so rathlos. Auch jetzt von der Tugend weiß ich nicht was sie ist, du aber hast es vielleicht vorher gewußt, ehe du mich berührt hast; jetzt aber bist du dem der es nicht weiß gleich. Doch ich will es jetzt mit dir erwägen und gemeinschaftlich untersuchen, was sie wohl sei.

14. Menon. Und auf welche Art, Sokrates, wirst du nun Das untersuchen, wovon du so ganz und gar nicht weißt was es ist? Denn als wie beschaffen wirst du bei deiner Untersuchung Etwas von dem du Nichts weißt dir vorstellen? Oder wie wirst du, wenn du es auch noch so gut träfest, dann wissen daß Dieses es sei, was du ja nicht kennst?

Sokrates. Ich verstehe was du sagen willst, Menon. Siehst du nicht, was für einen Streitsatz du da her bringst? Daß es also einem Menschen unmöglich sei, weder das was er weiß noch das was er nicht weiß zu untersuchen. Denn was er weiß dürfte er ja wohl nicht untersuchen; denn er weiß es ja, und es bedarf dafür keine Untersuchung; ebenso wenig aber was er nicht weiß; denn da weiß er ja nicht was er untersuchen soll.

[p. 81.] Menon. Also scheint dir dieser Satz nicht mit Recht aufgestellt zu werden, Sokrates?

Sokrates. Mir, nein!

Menon. Kannst du sagen, warum?

Sokrates. O ja, denn ich habe es von Männern und Frauen die in göttlichen Dingen bewandert sind vernommen.

Menon. Und die nun was sagen?

Sokrates. Wahres und Schönes, wie mir's wenigstens vorkommt.

Menon. Was doch? Und wer sind die welche es sagen?

Sokrates. Die welche es sagen sind von den Priestern und den Priesterinnen *), und zwar Leute denen es darum zu thun war im Stande zu sein über das was sie treiben Rede zu stehen. Aber auch Pindar sagt es und viele andere von den Dichtern, so viele deren göttliche sind. Was sie aber sagen ist Folgendes. Sieh nun zu, ob dir was sie sagen wahr zu sein scheint. Sie sagen nämlich, die Seele des Menschen sei unsterblich, und bald gehe sie von hinnen, was man Sterben nenne, bald aber komme sie wieder, zu Grunde aber gehe sie niemals. Man müsse deßhalb sein Leben so fromm als nur möglich verleben. Denn

*) Vgl. die ganz ähnliche Stelle im Phaidr. §. 24.

— von welchen zur Sühnung alten Leids Pherſephona *)
Buße empfängt, nach der Jahre neun gibt deren Seele ſie wieder zurück
Zu der obern Sonne Licht.
Als herrliche Fürſten, an Weisheit größte, Kraft durchdrungene Männer erſteh'n ſie,
Und in Zukunftszeiten nennt als heil'ge Heroen die Nachwelt noch einſtens ihre Namen **).

15. Da nun die Seele unſterblich und öfters geboren worden iſt, und die Dinge hienieden und im Hades und überhaupt alle geſchaut hat, ſo gibt es auch Nichts wovon ſie nicht eine Kenntniß erlangt hätte, ſo daß es gar kein Wunder iſt wenn ſie auch hinſichtlich der Tugend und anderer Gegenſtände an Das ſich zu erinnern im Stande iſt was ſie früher davon gewußt hat. Denn da die ganze Natur in verwandtſchaftlichem Zuſammenhang ſteht, und die Seele von Allem Kenntniß bekommen hat, ſo hat es keinen Anſtand daß Einer der ſich nur erſt an Eines erinnert hat, was die Leute dann Lernen heißen, alles Uebrige ſelbſt auffinde, wenn er ſich dabei nur mannhaft hält und des Unterſuchens nicht müde wird, denn das Unterſuchen und Lernen iſt durchaus Nichts als Wiedererinnerung ***).

*) Proſerpina. Königin der Unterwelt und der Todten, Tochter der Demeter, Gattin des Pluton.

**) Nach Böckhs (Pind. opp. III. p. 624) Beſtimmung des Versmaaßes. Böckh vermuthet, dieſe einem der Klaggeſänge (θρῆνοι) Pindar's zugehörigen Verſe ſeien einem Leichengedicht auf einen als Heros geprieſenen König entnommen. Der Inhalt derſelben gehört dem, wie man ſieht, längſt weit verbreiteten Kreiſe orphiſcher und pythagoreiſcher Lehren an. Im Phaidros § 61 nimmt Platon und in Olymp. II, 75 Pindar für die Rückkehr der Seelen ſtatt neun nur drei Zeiträume an.

***) Man hat daraus daß Platon hier den Ausdruck Ideen nicht braucht, ſondern nur von den Dingen (χρήματα) der jenſeitigen Welt redet, geſchloſſen, der Menon gehöre einer

Man darf daher jenem Streilſatze kein Gehör geben. Denn derſelbe würde uns nur träge machen, und iſt für die weichlichen Leute angenehm zu hören, wogegen dieſe Anſicht rührige und unterſuchungsbegierige Leute macht. Auf die Wahrheit derſelben vertrauend will ich nun mit dir unterſuchen, was die Tugend ſei.

Menon. Ja, Sokrates; aber behaupteſt du es ſo ganz unbedingt, daß wir nicht lernen, ſondern das was wir Lernen nennen Wiedererinnerung ſei? Kannſt du mich darüber belehren daß es ſich wirklich ſo verhalte?

Sokrates. Ich habe es ja vorhin geſagt, Menon, daß du ein abgeführter Menſch biſt! Jetzt fragſt du mich da, ob ich dich belehren könne, da ich doch behaupte es gebe kein [p. 82] Lehren, ſondern nur Wiedererinnerung, nur damit ich mich ja gleich mit meiner Anſicht im Widerſpruch mit mir ſelbſt zeigen möchte!

Menon. Beim Zeus, gewiß nicht, Sokrates; daran habe ich nicht gedacht, ſondern es nur ſo aus Gewohnheit geſagt. Aber

Zeit an in der von Platon die Ideenlehre ſelbſt weder ſo ſchwunghaft noch ſo vollſtändig entwickelt geweſen ſei als z. B. im Phaidros; dieſer alſo ſei jünger. Den Schwung darf man nun freilich im Menon überhaupt nicht ſuchen, der im Ganzen ſehr trocken iſt. Wie aber die χρήματα ἐν Ἅιδου, die Dinge im Hades, jedenfalls nur die Ideen ſein können, die Idee der im Denken ſich reflectirenden allgemeinen Continuität alles Seins die Ideenlehre abſolut vorausſetzt, ſo weiſt die Art wie dieſe ganze Anſchauung nur lehnweiſe und fragmentariſch hier eingeführt iſt gewiß auf vorhandene ausführliche Darſtellungen derſelben hin, während die Auffaſſung der Totalität der einzelnen Dinge als überſinnlicher Exiſtenzen ſogar an jene ſpätere Ausbildung der Ideenlehre erinnert, bei welcher von einer Idee des Tiſches, des Bettes, des Weberſchiffes, und ſo des Einzelnſten die Rede iſt (Rep. 596 f. Crat. 389).

wenn du mir wirklich zu beweiſen vermagſt daß es ſich ſo verhält wie du behaupteſt, ſo beweiſe es nun.

Sokrates. Nun, leicht iſt es zwar nicht, doch ich will dir zu Liebe mir alle Mühe geben. Rufe mir einmal von den vielen Leuten da in deinem Gefolge Einen, welchen du willſt, herbei, damit ich es dir an demſelben beweiſe.

Menon. Wohl! — du dort, komm herbei!

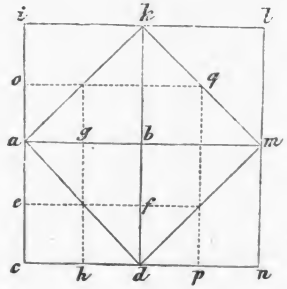
Sokrates. Iſt er ein Hellene und ſpricht er helleniſch?

Menon. Ganz gut; er iſt im Hauſe auferzogen worden.

Sokrates. So gib nur recht Achtung, welches von Beiden dir richtig zu ſein ſcheint, daß er ſich wieder erinnert oder daß er von mir lernt. *)

Menon. Ich werde Achtung geben.

*) Sokrates zeichnet nun mit einem Stab die von ihm beſprochenen Figuren in den Sand womit der Platz beſtreut war. Zum Verſtändniß ſetzen wir die Geſammtfigur nach Arnolds (Plat. Werke Hft. 1, S. 165) Zeichnung hieher, an welcher dann die mit Buchſtaben benannten Stücke derſelben verfolgt werden mögen.



16. Sokrates. Sag' mir doch, Junge, weißt du was ein Viereck iſt? eine Figur wie dieſe *)?

Sklave. Ja.

Sokrates. Es iſt alſo eine viereckige Figur welche alle dieſe Seiten, deren es vier ſind **), gleich hat?

Sklave. Allerdings.

Sokrates. Hat ſie nicht auch dieſe durch die Mitte gezogenen Linien ***) gleich?

Sklave. Ja.

Sokrates. Nicht wahr, eine ſolche Figur könnte doch wohl auch größer oder kleiner ſein?

Sklave. Allerdings.

Sokrates. Geſetzt nun, dieſe Seite wäre zwei Fuß lang und jene †) auch zwei, wie viel Fuß enthielte das Ganze? — Betrachte es einmal ſo! Wenn es hier zwei Fuß wären, dort aber nur ein Fuß, enthielte dann nicht die Figur genau Einmal zwei Fuß?

Sklave. Ja.

Sokrates. Da es nun aber auch hier zwei Fuß ſind, macht es dann nicht nothwendig zweimal zwei Fuß?

Sklave. Doch.

Sokrates. Alſo ergibt ſich eine Figur von zweimal zwei Fuß?

Sklave. Ja.

Sokrates. Wie viel ſind nun dieſe zweimal zwei Fuß? Rechne einmal und ſag' es.

*) Das Quadrat abcd.
**) Die Seiten ab, ac, bd, cd.
***) Die Linien ef, gh.
†) ab und ac.

Sklave. Vier, Sokrates.

Sokrates. Ließe ſich nun nicht eine andere Figur zeichnen, welche doppelt ſo groß als jene*), und doch jener in ſoweit gleich wäre daß ſie, wie jene, lauter gleiche Seiten hätte?

Sklave. Ja.

Sokrates. Und wie viel Fuß wird ſie haben?

Sklave. Acht.

Sokrates. Wohlan, verſuch es mir nun zu ſagen, wie groß wird jede Seite dieſer zweiten Figur ſein? Im erſten Viereck hat jede zwei Fuß, wie viel hat nun jede in dieſem, das doppelt ſo groß iſt?

Sklave. Offenbar, Sokrates, das Doppelte.

Sokrates (zu Menon). Du ſiehſt, Menon, wie ich ihn Nichts lehre, ſondern Alles frage? Und zwar meint er jetzt zu wiſſen, wie groß die Seite ſei aus der das acht Fuß haltende Viereck entſtehe. Oder kommt er dir nicht ſo vor?

Menon. Doch.

Sokrates. Weiß er es nun auch?

Menon. Nicht doch.

Sokrates. Er meint ſie ſei doppelt ſo groß.

Menon. Ja.

Sokrates. Schau' nun, wie er ſich Eines um's Andere wieder erinnern wird, ſo wie man ſich erinnern muß!

17. (Zum Sklaven.) Du aber ſage mir nun, — du behaupteſt, aus der doppelt ſo großen Linie entſtehe eine doppelt [p. 83] ſo große Figur? Ich meine aber nicht eine ſolche welche hier lang und dort kurz wäre**), ſondern ſie ſoll auf allen Seiten gleich ſein,

*) Als abcd.
**) Wie ikcd.

gerade wie dieſe*), aber noch einmal ſo groß als dieſe, nämlich acht Fuß haltig. Sieh nun zu, ob du noch der Meinung biſt daß dieſelbe aus der noch einmal ſo großen Seite entſtehen werde.

Sklave. Doch ja.

Sokrates. Wird nun nicht dieſe Seite**) noch einmal ſo groß als zuvor, wenn wir ihr eine zweite von eben ſolcher Länge***) anfügen?

Sklave. Gewiß.

Sokrates. Aus dieſer alſo†), behaupteſt du, werde die achtfüßige Figur hervorgehen, wenn nämlich die vier Seiten gleich lang gemacht werden?

Sklave. Ja.

Sokrates. Laß uns nun von ihr aus vier gleichlange Seiten zeichnen††). — Dieſes alſo wäre die Figur, welche du genau für das acht Fuß haltende Viereck erklärſt?

Sklave. Allerdings.

Sokrates. Sind nun nicht in dieſer Figur vier Vierecke, von denen jedes dem vier Fuß haltenden gleich iſt†††)?

Sklave. Ja.

Sokrates. Wie groß wird es alſo ſein? Nicht wahr, vier mal ſo groß?

Sklave. Wie anders?

Sokrates. Iſt nun das viermal ſo große das doppelt ſo große?

*) Wie abcd.
**) cd.
***) dn.
†) cn.
††) ci, il, ln und cn.
†††) abik, bmkl, dnbm = abcd.

Sklave. Nein, beim Zeus!

Sokrates. Sondern das wievielfache?

Sklave. Das vierfache.

Sokrates. Aus der doppelt so großen Seite alſo, mein Junge, ergibt ſich nicht ein doppelt ſo großes, ſondern ein viermal ſo großes Viereck?

Sklave. Ganz richtig.

Sokrates. Denn viermal vier gibt ſechszehn. Nicht wahr?

Sklave. Ja.

Sokrates. Aus welcher Linie aber entſteht nun das achtfüßige Viereck? — Alſo nicht wahr, aus dieſer da entſteht das viermal ſo große *)?

Sklave. Ich gebe es zu.

Sokrates. Aus dieſer da aber, die nur halb ſo groß iſt, das vier Fuß haltende **)?

Sklave. Ja.

Sokrates. Gut! Das acht Fuß haltende aber iſt nun doppelt ſo groß als dieſes, und halb ſo groß als jenes?

Sklave. Allerdings.

Sokrates. Wird es alſo nicht aus einer Linie entſtehen die größer iſt als die da, und kleiner als die dort? Oder nicht?

Sklave. Ich denke wohl.

Sokrates. Schön! Antworte nur immer was dir dünkt. — Und nun ſage mir: war nicht dieſe Linie zwei Fuß lang und dieſe vier ***)?

Sklave. Ja.

*) Aus cn, ciln.

**) Aus cd, cdab.

***) cd = 2′, cn = 4′.

Sokrates. Es muß alſo die Linie der achtfußigen Figur größer ſein als dieſe zwei Fuß lange, aber kleiner als die vier Fuß lange?

Sklave. Nothwendig.

Sokrates. Verſuche mir nun zu ſagen, wie groß du wohl meinſt daß ſie ſei.

Sklave. Drei Fuß.

Sokrates. Nun ja, wenn ſie drei Fuß haben ſoll, ſo wollen wir noch von dieſer die Hälfte hinzunehmen, ſo wird ſie drei Fuß haben *). Denn dieß ſind zwei Fuß und dieß Einer. Und von dieſer Seite ebenſo, dieß zwei und dieß Einer **). Und dieſes wird nun die Figur ſein die du meinſt ***).

Sklave. Ja.

Sokrates. Wird nun aber, wenn die ganze Figur hier drei und hier drei Fuß hat, wird ſie da nicht dreimal drei Fuß halten?

Sklave. Offenbar.

Sokrates. Dreimal drei Fuß aber macht wie viel?

Sklave. Neun.

Sokrates. Die doppelt ſo große Figur aber ſollte wie viel Fuß halten?

Sklave. Acht.

Sokrates. Alſo auch aus der dreifußigen Linie entſteht die achtfußige Figur noch nicht.

Sklave. In der That nicht.

Sokrates. Aus welcher denn? Verſuch' es uns genau zu

*) Von dn die Hälfte dp zu cd = cp = 3′.

**) Von ai die Hälfte ao zu ca = co = 3′.

***) coqp.

ſagen! [p. 84.] Und wenn du es nicht in Zahlen ausdrücken willſt, ſo deute nur hin aus welcher.

Sklave. Aber beim Zens, Sokrates, ich weiß es nicht.

18. Sokrates (zu Menon.) Merkſt du nicht abermals, Menon, wie weit dieſer ſchon auf dem Wege des Wiedererinnerns gekommen iſt? Zuerſt wußte er zwar nicht, welches die Seite des achtfußigen Vierecks ſei, wie er das auch jetzt noch nicht weiß. Aber damals glaubte er doch ſie zu wiſſen, und antwortete dreiſt fort als ein Wiſſender, ohne ſich im Mindeſten in Verlegenheit zu ſehen. Nun aber ſieht er ſich bereits in Verlegenheit, und wie er es nicht weiß, ſo bildet er ſich auch nicht mehr ein es zu wiſſen.

Menon. Du haſt ganz Recht.

Sokrates. Steht es nun nicht beſſer mit ihm hinſichtlich des Gegenſtandes den er nicht wußte?

Menon. Auch dieſes dünkt mir.

Sokrates. Indem wir ihn alſo in Verlegenheit geſetzt und nach Art des Zitterrochen erzittern gemacht haben, haben wir ihm da wohl Etwas geſchadet?

Menon. Nicht, wie mir dünkt.

Sokrates. Wir haben ihm alſo wohl, wie es ſcheint, einen Dienſt geleiſtet für Auffindung deſſen wie es ſich verhält. Denn jetzt dürfte er auch mit Luſt weiter ſuchen, als ein noch nicht Wiſſender. Vorhin aber bildete er ſich ein, mit Leichtigkeit vor Vielen und vielmals wohl behaupten zu können von der doppelt ſo großen Figur, daß ſie auch eine doppelt ſo große Seite haben müſſe:

Menon. Es ſcheint ſo.

Sokrates. Meinſt du nun, er hätte es früher unternommen, das zu unterſuchen oder zu lernen was er ſich einbildete zu wiſſen und doch nicht wußte, ehe er in Verlegenheit kam durch die

Ueberzeugung es nicht zu wiſſen, und ſofort nach dem Wiſſen ſich ſehnte?

Menon. Mir dünkt nicht, Sokrates.

Sokrates. Nützte ihm alſo das Erzittern?

Menon. Mir dünkt.

Sokrates. Beachte nun, wie er von dieſer Verlegenheit aus mit mir ſuchen und finden wird, indem ich immer nur frage, und nicht lehre. Gib ja recht Achtung, ob du findeſt daß ich ihn lehre und es ihm erläutere, und nicht vielmehr nur ſeine Anſichten erfrage.

19. (Zum Sklaven.) Sage mir doch, iſt dieß*) nicht unſere vierfüßige Figur? Verſtehſt du?

Sklave. Ja.

Sokrates. Können wir nicht derſelben eine gleiche anfügen, dieſe da**)?

Sklave. Ja.

Sokrates. Und noch eine dritte hier, welche jeder von dieſen beiden gleich iſt ***)?

Sklave. Ja.

Sokrates. Können wir nicht zur Vervollſtändigung auch noch hier in den Winkel †) eine zeichnen?

Sklave. Ganz wohl.

Sokrates. Werden damit nun nicht genau vier gleiche Figuren hier entſtehen?

Sklave. Ja.

---

*) abcd.
**) aikb zu abcd.
***) klmb.
†) in dem Winkel dbm das Quadrat dbmn.

Sokrates. Und nun? Das Ganze da wie vielmal so groß wird es sein als diese da*)?

Sklave. Viermal so groß.

Sokrates. Für uns aber hätte es sollen nur zweimal so groß werden. Oder erinnerst du dich nicht?

Sklave. Allerdings.

Sokrates. Wird nun nicht diese Linie, die man von einem Winkel zum andern zieht, jedes von diesen Vierecken [p. 85] in zwei Hälften schneiden**)?

Sklave. Ja.

Sokrates. Entstehen nun nicht so diese vier gleichen Linien, welche diese Figur da***) einschließen?

Sklave. Ja.

Sokrates. Und nun sieh' einmal, wie groß wohl diese Figur ist?

Sklave. Ich weiß es nicht.

Sokrates. Hat nicht von diesen Vierecken, deren es vier sind, diese Linie jedesmal die Hälfte innen abgeschnitten? Oder nicht?

Sklave. Ja.

Sokrates. Wie viele solche Hälften sind nun in dieser Figur†) enthalten?

Sklave. Vier.

Sokrates. Wie viele aber in dieser††)?

Sklave. Zwei.

*) c i l n als a b c d.
**) a d, d m, m k, k a.
***) a d m k.
†) a d m k.
††) a b c d = 4'.

Sokrates. Was ist aber vier gegen zwei?

Sklave. Doppelt so groß.

Sokrates. Wie viele Fuß ergeben sich also nun für diese Figur?

Sklave. Acht Fuß.

Sokrates. Und von welcher Linie aus?

Sklave. Von dieser*).

Sokrates. Also von der welche von einem Winkel des vierfußigen Vierecks in den andern gezogen wird?

Sklave. Ja.

Sokrates. Die Gelehrten nun nennen diese Linie die Diagonale, so daß also, wenn dieß die Diagonale heißt, von der Diagonale aus, wie du, Sklave des Menon, sagst, das doppelt so große Viereck sich ergeben wird.

Sklave. Allerdings, Sokrates.

20. Sokrates (zu Menon). Was dünkt dir nun, Menon? Hat dieser irgend eine andere Vorstellung in seinen Antworten dargelegt als seine eigene?

Menon. Nein, ganz nur seine eigene.

Sokrates. Und doch wußte er, wie wir bemerkt haben, es kurz zuvor noch nicht.

Menon. Ganz richtig.

Sokrates. Es waren also wohl diese Vorstellungen schon in ihm? Oder nicht?

Menon. Ja.

Sokrates. Also auch in dem welcher nicht weiß sind doch richtige Vorstellungen von dem was er nicht weiß?

Menon. Augenscheinlich.

*) a d.

Sokrates. Und jetzt sind ihm wohl diese Vorstellungen wie ein Traum wieder aufgeregt worden. Und wenn ihn Jemand öfters und in verschiedener Weise über dasselbe befragen würde, so glaubst du gewiß daß er zuletzt diese Dinge nicht minder genau erkennen werde als irgend Jemand.

Menon. Ohne Zweifel.

Sokrates. Und nicht wahr, er wird sie erkennen, wenn ihn auch Niemand lehrt, sondern nur fragt, indem er die Erkenntniß ganz aus sich selbst wieder gewinnt?

Menon. Ja.

Sokrates. Und dieses Wiedergewinnen einer Erkenntniß in sich selbst, ist das nicht ein sich wieder Erinnern?

Menon. Allerdings.

Sokrates. Die Erkenntniß welche dieser jetzt besitzt hat er doch entweder einmal bekommen, oder er hat sie immer gehabt*)?

*) Man darf dieses Dilemma nicht so verstehen als habe Platon wirklich möglicher Weise als seine Ansicht geben wollen was das zweite Glied besagt, daß nämlich die Seele solche Erkenntnisse ohne einen Akt zeitlicher Erwerbung von Ewigkeit her, d. h. ihrer Natur und Substanz gemäß, besitze, wie Susemihl annimmt (a. a. O. S. 86); denn unmöglich würde dann Platon später die Ansicht daß die Seele dieselben φύσει, von Natur, besitze, so geradehin verneinen können, wie er §. 40 thut. Er setzt diesen Fall nur hypothetisch: wenn die Seele immer Erkenntnisse besaß, so war sie immer wissend, und es fällt jener eristische Satz, daß man was man nicht wisse auch nicht untersuchen könne, denn auch in diesem Falle. Vielmehr beweist das Folgende daß er ein immerwährendes Haben so cher Kenntnisse nur in soferu annimmt als die Seele sie in der Präexistenz bekommen hat, wie ja auch nachher εἶχε und ἐμεμαθήκει zusammengesetzt und die Seele eine τὸν ἀεὶ χρόνον μεμαθηκυῖα, und in diesem Sinne ἀθάνατος genannt wird. Alle Schwierigkeit fiele hinweg, wenn statt ἀεί gelesen würde φύσει, auch wäre dann doch ein Ort vorhanden an welchem das φυσ. παραγ. c. 1 weiter berührt würde.

Menon. Ja.

Sokrates. Und nicht wahr, wenn er sie immer besaß, so war er auch immer ein Erkennender; wenn er sie aber einmal bekommen hat, hat er sie doch wohl nicht erst im jetzigen Leben bekommen? Oder hat Jemand diesen Geometrie gelehrt? denn er wird das Gleiche in der ganzen Geometrie leisten und in sämmtlichen anderen Kenntnissen. Ist nun Jemand der diesen Menschen das Alles lehrte? Denn du bist der Mann es zu wissen, da er ja in deinem Hause geboren und erzogen wurde.

Menon. Ich weiß aber daß Niemand je ihn gelehrt hat.

Sokrates. Besitzt er aber diese Vorstellungen oder nicht?

21. Menon. Nothwendig, Sokrates, man sieht es ja.

Sokrates. Wenn er sie aber nicht im jetzigen Leben bekommen hat, ist es da nicht schon [p. 86] klar daß er sie in einer anderen Zeit besessen und gelernt hat?

Menon. Sichtlich.

Sokrates. Ist diese Zeit nun nicht doch die in welcher er noch nicht Mensch war?

Menon. Ja.

Sokrates. Wenn aber nun während der Zeit in welcher er Mensch war und in welcher er es nicht war richtige Vorstellungen in ihm sein werden, welche durch Fragen aufgeweckt Erkenntnisse werden, wird da nicht seine Seele in aller Zeit eine lernende gewesen sein? Denn offenbar ist er die ganze Zeit hindurch entweder Mensch oder nicht.

Menon. Augenscheinlich.

Sokrates. Und nun, wenn wir also immer die Wahrheit der Dinge in der Seele haben, muß da nicht die Seele unsterblich sein, so daß du getrosten Muthes was du jetzt nicht gerade erkennst, das heißt, wessen du dich nicht erinnerst, unternehmen kannst zu untersuchen und dich wieder dessen zu erinnern.

Menon. Du scheinst mir, Sokrates, ich weiß nicht wie trefflich zu reden.

Sokrates. Auch mir selbst scheint es so, Menon. Hinsichtlich einiger Punkte zwar möchte ich für diesen Beweis nicht gerade einstehen. Daß wir aber, wenn wir meinen das was man nicht weiß untersuchen zu müssen, besser seien und mannhafter und weniger träge als wenn wir meinen, das was wir nicht erkennen sei auch nicht möglich zu finden, noch brauche man es zu suchen, dafür möchte ich gar sehr mich verfechten, wenn ich der Mann dafür wäre, sowohl in Rede als That *).

Menon. Auch dieses dünkt mir trefflich von dir gesagt, Sokrates.

22. Sokrates. Willst du nun, nachdem wir uns darüber verständigt haben, man müsse das wovon man Nichts weiß untersuchen, daß wirs auch unternehmen gemeinschaftlich zu untersuchen was die Tugend sei?

Menon. Sehr wohl. Doch, Sokrates, möchte ich meines Theils am Liebsten das wornach ich zuerst fragte betrachten und vernehmen, ob man der Tugend nachstreben müsse als einer lehrbaren Sache, oder ob sie dem Menschen von Natur oder auf welche Weise sonst zukomme.

Sokrates. Nun, wenn ich über dich, Menon, ebenso zu gebieten hätte wie über mich, so dürften wir nicht eher betrachten, ob

*) Vgl. die Anklänge im Phaidon §. 24, 35, 39, 40, 63.

die Tugend etwas Lehrbares oder nicht Lehrbares ist, als wir vorher untersucht hätten, was sie ist. Allein da du es nun gar nicht versuchst über dich selbst zu gebieten, um ja recht frei zu sein, über mich aber es nicht nur versuchest zu gebieten, sondern auch wirklich gebietest, so muß ich dir schon nachgeben. Denn was kann ich machen? Es scheint also, wir müssen betrachten, wie Etwas beschaffen sei von dem wir noch nicht wissen was es ist. Wenn daher auch nicht ganz, so laß mir zu Liebe doch wenigstens Etwas von deiner Herrschaft nach und erlaube mir die Frage, ob sie etwas Lehrbares oder was sonst sei, von einer Voraussetzung aus in Betracht zu ziehen. Von einer Voraussetzung aus, — das meine ich so wie die Geometer öfters Etwas in Betrachtung ziehen, wenn Jemand sie fragt, z. B. über eine Figur, ob es möglich sei diese dreieckige Figur [p. 87] in diesen Kreis einzuspannen*), worauf dann Einer wohl erwidern könnte: „Ob dieses so geht weiß ich noch nicht, aber ich denke, es dürfte hiezu wohl folgende Voraussetzung von Nutzen sein: Wenn diese Figur so beschaffen ist daß, wenn man die gegebene Linie derselben verlängert**), der Raum den man abschneidet so groß ist als der durch die Verlängerung hinzugekommene, so wird sich meines Bedünkens etwas Anderes ergeben, und wieder etwas Anderes, wenn dieses unmöglich ist***). Von dieser

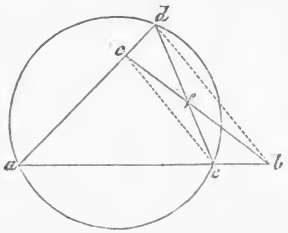
*) ἐνταθῆναι, d. h. sie ohne Veränderung ihres Flächengehalts so zu verändern daß die drei Winkel derselben auf die Peripherie zu liegen kommen.

**) Bis zur Peripherie, und das dadurch angezeigte Dreieck vollendet.

***) Sokrates hat offenbar auf's Gerathewohl dem Menon einen Kreis und ein Dreieck a b c gezeichnet, so zwar daß das Dreieck mit der Ecke a auf die Peripherie gelegt ist, die zweite Ecke b aber außerhalb, die dritte Ecke c innerhalb des Kreises fallen. Die Frage ist nun, ob es möglich sei in diesen Kreis dieses

Vorausſetzung aus nun will ich dir ſagen was ſich in Betreff der Einſpannung jener Figur in den Kreis ergibt, ob ſie unmöglich ſei oder nicht.

Dreieck einzuſpannen (ἐνταθῆναι), d. h. es ſo zu verändern daß ſämmtliche Ecken auf die Peripherie zu liegen kommen, ohne daß der Flächenraum des Dreiecks (χωρίον) dadurch verändert wird. Er verlängert zu dieſem Behuf die gegebene Seite a c bis zur Peripherie an den Punkt d und zieht an den Punkt e, in welchem a b die Peripherie ſchneidet, die Linie d e, welche b c in f ſchneidet.



Der vervollſtändigte Satz würde nun ſo lauten: „Wenn das Dreieck a b c ein ſolches iſt daß Einer der a c bis d an die Peripherie verlängert (παρ. τ. δοθ. αὐτ. παρατείνοντα), und, was ſich von ſelbſt verſteht, mittelſt der Linie d e das Dreieck a e d zeichnet, hiemit von dem Dreieck a b c einen ebenſo großen Raum e b f abſchneidet (ἐλλείπειν) als durch die Verlängerung (οἷον αὐτὸ τὸ παρατεταμένον) von a c nach d mit d f c demſelben zuwächſt, ſo iſt u. ſ. w.“, mit andern Worten, der Raum a e d iſt dem Raum a b c gleich, wenn f e b gleich f c d iſt. Die Operation des Sokrates iſt hiebei keine andere als das Verfahren womit der Geometer die geometriſche Analyſis einer Aufgabe anfängt. Er denkt ſich das geſuchte

23. So wollen wir auch hinſichtlich der Tugend, da wir nicht wiſſen weder was noch wie beſchaffen ſie iſt, eine Vorausſetzung machen, um in Betrachtung zu nehmen ob ſie etwas Lehrbares oder

---

Dreieck a d e als ſchon gefunden, und ſagt, „a d e ſoll gleich a b c ſein; dieß iſt der Fall wenn f e b gleich f c d iſt.“ Dieß iſt die Vorausſetzung die er macht. Ob aber nun f e b und f c d wirklich gleich ſeien (was dann der Fall iſt, wenn die zu ziehenden Linien d b und c e parallel ſind), oder wie, wenn ſie nicht gleich ſind, weiter zu verfahren ſei kommt nicht in Betracht. Sokrates will nur eine Vorausſetzung geben, die einmal einiges Licht auf die Sache wirft, wie er denn ebenſo hypothetiſch den Satz hinſtellt daß die Tugend Wiſſen ſei, ohne den Satz ſelbſt zu bejahen oder zu verneinen. — Bekanntlich hat dieſe Stelle eine ganze Literatur von Erklärungsverſuchen hervorgerufen, je nachdem man παρατείνειν mit eine Figur anlegen oder eine Linie verlängern überſetzt, unter τοῦτο τὸ χωρίον das gegebene Dreieck oder das vorher beſchriebene Viereck oder den gegebenen Kreis verſtand u. A. m. Letztere von Arnold (Plat. Werke I. S. 269) angewendete Erklärung gibt einen recht plauſibeln Sinn: wenn der Flächenraum des gegebenen Kreiſes ſo beſchaffen iſt daß, wenn man um die gegebene Linie (die zweifußige Kathete des obigen Dreiecks § 16) einen Kreis beſchreibt, derſelbe halb ſo groß iſt als der gegebene Kreis u. ſ. w., mit andern Worten: wenn der Durchmeſſer des gegebenen Kreiſes die Hypotenuſe des gegebenen Dreiecks iſt, iſt es möglich. Nur iſt die nothwendig ganz anſchaulich zu haltende Vorausſetzung dabei zu künſtlich umſchrieben, und kann unter τοῦτο τὸ χωρίον nicht wohl etwas Anderes verſtanden werden als das vorhergehende τόδε τὸ χωρίον τρίγωνον. Wie H. Müller, der unter dieſem Ausdruck das Dreieck verſteht, dieſe Erklärung in der ſeinigen finden kann, wie die Ueberſetzung mit den Erklärungen in der Note zuſammenſtimme (einmal iſt der große Kreis der παρατεταμένος, dann aber τὸ παρατετ. nur der halb ſo große u. A. m.) iſt nicht recht klar. — Ueber die von uns recipirte, durch den Au-

nicht Lehrbares ist. Wir sagen nämlich also: welchem Gebiete des Seelenlebens muß die Tugend angehören*) wenn sie etwas Lehrbares oder nicht Lehrbares sein soll? Zuvörderst also, wenn sie etwas Anderes ist als z. B. Erkenntniß, ist sie dann lehrbar — das heißt, wie wir eben vorhin sagten, Gegenstand der Wiedererinnerung — oder nicht? Denn welche von beiden Bezeichnungen wir anwenden wollen, soll uns keinen Unterschied machen. Also, ist sie dann etwas Lehrbares? Oder ist nicht Jedermann so viel klar daß ein Mensch nichts Anderes gelehrt werden kann als eine Erkenntniß?

Menon. Mir wenigstens scheint es so.

Sokrates. Wenn also die Tugend irgend Erkenntniß ist, so muß sie offenbar lehrbar sein.

Menon. Wie doch anders?

Sokrates. Damit also wären wir schnell fertig geworden daß, wenn die Tugend von dieser Art ist, sie etwas Lehrbares ist, wenn nicht, nicht.

Menon. Allerdings.

Sokrates. Das Nächste, wie es scheint, was wir betrachten müssen ist nun, ob die Tugend Erkenntniß ist oder etwas von der Erkenntniß Verschiedenes.

Menon. Ich denke wohl daß wir dieses zunächst in Betrachtung ziehen müssen.

Sokrates. Wie nun? Sagen wir nicht daß die Tugend

---

genschein der Zeichnung des Sokrates sich einfach ergebende Erklärung vgl. auch Wer, Comment. de loc. mathem. in Plat. Men. p. 16 ff. — Zu Aenderung des Textes, wozu man auch mehrfach griff, ist kein Grund vorhanden.

*) Wörtlich: wenn die Tugend was irgend von dem zur Seele Gehörenden ist, wird sie lehrbar sein oder nicht?

etwas Gutes sei? Und bei dieser Voraussetzung bleiben wir doch wohl, daß sie etwas Gutes sei?

Menon. Allerdings.

Sokrates. Und nicht wahr, wenn es nun irgend anderes Gutes gibt, welches mit Erkenntniß Nichts zu schaffen hat, so würde vielleicht auch die Tugend nicht gerade Erkenntniß sein; wenn es aber kein Gutes gibt das nicht in den Bereich der Erkenntniß fällt, so würden wir wohl mit der Vermuthung sie sei eben auch irgend eine Erkenntniß nicht fehl greifen?

Menon. Dem ist so.

Sokrates. Gewiß doch sind wir vermöge der Tugend gut?

Menon. Ja.

Sokrates. Wenn aber gut, auch nützlich; denn alles Gute ist nützlich. Nicht so?

Menon. Ja.

Sokrates. Also ist auch die Tugend nützlich?

Menon. Nothwendig nach dem Zugegebenen.

24. Sokrates. Wir wollen nun in's Einzelne gehen, um zu untersuchen, was für Gegenstände es sind die uns nützen. Gesundheit, sagen wir, und Stärke, und Schönheit, und Reichthum, — dieses und Anderes dergleichen nennen wir nützlich. Nicht so?

Menon. Ja.

Sokrates. Von eben diesen Dingen aber [p. 88] sagen wir auch manchmal sie schaden. Oder meinst du es anders als so?

Menon. Ganz eben so.

Sokrates. Sieh nun zu, wovon jedes von diesen geleitet sein muß wenn es uns nützt, wovon wenn es schadet? Nicht wahr, wenn der Gebrauch der rechte ist nützt es, wenn nicht, schadet es?

Menon. Allerdings.

Sokrates. Laß uns nun ferner auch das was der Seele

zugehört in's Auge fassen! Du redest doch auch von Etwas wie Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Gelehrigkeit, Gedächtnißkraft, Großmuth und Anderem dergleichen?

Menon. Ja.

Sokrates. Sieh nun zu, ob von diesen Eigenschaften das was dir nicht Erkenntniß zu sein scheint, sondern etwas Anderes als Erkenntniß, nicht manchmal wohl schadet, manchmal auch nützt? z. B. die Tapferkeit, wenn sie nicht Einsicht, sondern nur eine Art Kühnheit ist, — wird nicht ein Mensch, wenn er ohne Vernunft kühn ist, Schaden, hingegen Nutzen haben, wenn er es mit Vernunft ist?

Menon. Ja.

Sokrates. Und nicht wahr, mit der Besonnenheit und Gelehrigkeit ist es ebenso? Was mit Vernunft erlernt und ausgerichtet wird, das ist ebenso nützlich als ohne Vernunft schädlich?

Menon. Ganz gewiß.

Sokrates. Um es kurz zusammenzufassen, schlagen, nicht alle Unternehmungen und Anstrengungen der Seele, wenn sie sich von Einsicht leiten läßt, zum Glück, wenn von Unverstand, zum Gegentheil aus?

Menon. Es scheint so.

Sokrates. Wenn also die Tugend etwas der Seele Zugehörendes, es ihr aber nothwendig ist nützlich zu sein, so muß sie Einsicht sein, da ja alles der Seele Zugehörige an und für sich weder nützlich noch schädlich ist, und erst, je nachdem Einsicht oder Unverstand hinzukommt, schädlich und nützlich wird. Dem zufolge muß die Tugend, da sie ja etwas Nützliches ist, nothwendig in gewisser Art Einsicht sein.

Menon. Ich denke wohl.

25. Sokrates. Und nun auch jene anderen Dinge, Reichthum und dergleichen, von denen wir vorhin gesagt haben daß sie

bald gut bald schädlich seien, wird nicht, wie die Einsicht, wenn sie die übrige Seele leitet, die Eigenschaften derselben nützlich, der Unverstand aber schädlich macht, so auch nun wieder die Seele jene Dinge, wenn sie sie recht gebraucht und recht leitet, ebenso nützlich machen als, wenn nicht, schädlich?

Menon. Gewiß.

Sokrates. Recht aber leitet doch die vernünftige Seele, die unvernünftige dagegen verkehrt?

Menon. So ist's.

Sokrates. Können wir denn nun nicht im Allgemeinen so sagen daß es für den Menschen bei allem Anderen auf die Seele, bei den Eigenschaften der Seele selbst aber auf die Einsicht ankomme, wenn sie [p. 89] gut sein sollen? Und diesem Satze zufolge wäre dann wohl Einsicht das Nützliche. Wir behaupten ja die Tugend sei etwas Nützliches?

Menon. Allerdings.

Sokrates. Und Einsicht, behaupten wir, sei die Tugend, entweder ganz oder doch zum Theil?

Menon. Meines Bedünkens, Sokrates, läßt sich das recht gut hören.

Sokrates. Und nicht wahr, wenn nun dem so ist, so dürfte es auch wohl von Natur Gute nicht geben?

Menon. Nicht, denke ich.

Sokrates. Denn da träte auch wohl Folgendes ein: Wenn die Guten von Natur würden, so gäbe es gewiß unter uns auch Solche welche von den jungen Leuten die ihrer Natur nach guten heraus kennten; diese würden wir dann, der Weisung derselben gemäß, in Empfang nehmen, auf der Burg sie verwahren und ängst-

licher unter Siegel*) halten als Gold, damit man sie uns ja nicht verderbe, sondern sie, sobald sie zum rechten Alter gelangt wären, den Staaten recht nützlich würden.

Menon. Ganz natürlich, Sokrates.

26. Sokrates. Und nun, wenn die Guten nicht von Natur gut werden, werden sie es wohl durch Belehrung?

Menon. Dieses dünkt mir die nothwendige Folge zu sein. Offenbar, Sokrates, ist unserer Voraussetzung gemäß, wenn wirklich die Tugend Erkenntniß ist, dieselbe etwas Lehrbares.

Sokrates. Vielleicht, beim Zeus! — Wenn wir aber nur jene Voraussetzung nicht mit Unrecht angenommen haben!

Menon. Sie erschien uns aber vorhin als ein ganz richtiger Satz.

Sokrates. Allein nicht für eben Vorhin nur darf sie uns richtig zu sein scheinen, sondern auch für Jetzt und für die Folgezeit, wenn daran etwas Gesundes sein soll.

Menon. Wie so doch? Was hast du denn daß du jetzt Schwierigkeiten machst und Zweifel hegst, es möchte die Tugend doch nicht Erkenntniß sein?

Sokrates. Ich will es dir sagen, Menon. Daß die Behauptung, die Tugend sei etwas Lehrbares wenn sie einmal Erkenntniß ist, richtig sei, das will ich keineswegs zurücknehmen. Dagegen sieh' zu ob mein Zweifel daß die Tugend Erkenntniß sei dir nicht doch begründet erscheint. Denn sage mir einmal. Wenn

*) Auf der Akropolis von Athen, wie wohl auch auf den Akropolen sonstiger Städte (ταῖς πόλεσιν), wurden werthvolles Staatseigenthum und öffentliche Gelder unter Siegel verwahrt. Dieß ist hier als ein wohl bekannter Gebrauch berührt.

irgend eine Sache lehrbar ist, nicht bloß die Tugend, muß es dann nicht nothwendig für dieselbe sowohl Lehrer als Schüler geben?

Menon. Meines Bedünkens wohl.

Sokrates. Und nun umgekehrt wieder werden wir nicht mit Grund annehmen daß eine Sache für welche es weder Lehrer noch Schüler gibt nicht lehrbar sei?

Menon. Dem ist so. Aber glaubst du denn daß es keinen Lehrer der Tugend gebe?

Sokrates. Ich habe zwar oft schon darnach gesucht ob es nicht irgend Lehrer derselben gebe, aber obgleich ich Alles gethan habe, kann ich keinen finden. Und doch suche ich mit vielen andern Leuten darnach, und zwar vorzugsweise mit solchen die meiner Meinung nach in dieser Sache am meisten Erfahrung besitzen. Und so ist es auch jetzt, Menon, in der That ein rechtes Glück für uns daß sich da ein Mann bei uns niedergelassen hat welchen wir mit in unsere Untersuchung ziehen können. Und wir werden ihn mit allem Recht beiziehen. Denn erstlich ist [p. 90] Anytos*) der Sohn eines reichen und weisen Vaters, des Anthemion, welcher seinen Reichthum nicht dem zufälligen Glücke, noch der Freigebigkeit eines Anderen verdankt, wie da neuerdings erst der Thebaier Ismenias**),

*) Ueber Anytos vgl. Plat. Apol. I. 6. S. 699. Anm. 1. Anthemion, der hier offenbar im Contrast von seinem Sohn so gerühmt wird, ist sonst unbekannt.

**) Ismenias, ein reicher thebaischer Demokrat, der die Unternehmung Thrasybuls gegen die Dreißig aus seinen Mitteln unterstützte. Er wird unter denen genannt welche von Tithraustes sich durch persisches Geld bestimmen ließen den Krieg gegen Sparta herbeizuführen. Nur an diese, wie Xenophons Bericht (Hellen. III, 5, 1. V, 2, 35.) beweist, berühmt gewordene Schenkung hat man hier, wo von derselben auch als einer bekannten Sache geredet wird, zu denken, und man ist nicht

welcher ja des Polykrates*) Schätze zum Geschenk bekommen hat, sondern der sein Vermögen durch seine Weisheit und Betriebsamkeit sich erwarb. Sodann gilt er auch sonst nicht für einen übermüthigen oder aufgeblasenen und widerwärtigen Bürger, sondern für einen wohlanständigen und geordneten Mann. Sodann hat er auch diesen seinen Sohn gut erzogen und gebildet, wie das Volk der Athener bezeugt, das ihn ja zu den höchsten obrigkeitlichen Aemtern wählt. Es ist gewiß nur billig mit solchen Männern nach Lehrern der Tugend zu suchen, ob es deren gebe oder nicht, und welche es seien.

27. Untersuche also mit uns, Anytos, mit mir und diesem deinem Gastfreund Menon, welche Leute wohl Lehrer in diesem Stück sein könnten. Faß es aber in folgender Weise in's Auge:

---

berechtigt, um den Menon früher zu setzen, eine zweite frühere Schenkung anzunehmen. Da dieselbe um 395 v. Chr. fällt, wäre der Menon jedenfalls nicht vor dieser Zeit zu setzen. Nach der Einnahme der Kadmea, der Burg von Theben, durch den Spartaner Phoibidas wurde Ismenias als Perserfreund verhaftet und hingerichtet. Er wird auch Plat. Rep. I. p. 336 als sehr reich genannt. Jedenfalls ist hier einer der Anachronismen Platon's, da das Ereigniß erst nach Sokrates' Tode fällt.

*) Die „Schätze des Polykrates" sind als sprüchwörtliche Bezeichnung großen Reichthums zu nehmen. Dahin gestellt bleibt ob unter dem Polykrates der bekannte Beherrscher von Samos zu verstehen ist, oder der bald ein Thebaier bald ein Athener genannte Polykrates, der in Folge eines Orakelspruchs den Platz auf welchem das Zelt des Mardonios gestanden kaufte und daselbst einen großen Schatz fand. Vgl. A. Winckelmann, Proleg. zum Menon in Platon. Opp. Vol. IX. Turic. 1839 nach Phot. Lexic. Lips. 1808, p. 277 „πάντα λίθον κινεῖν" und Schol. zu Aristoph. Equit. v. 766.

Wenn wir den Menon da zu einem guten Arzt machen wollten, zu was für Lehrern würden wir ihn wohl schicken? Nicht wahr, zu den Aerzten?

Anytos. Allerdings.

Sokrates. Wie aber wenn wir einen guten Schuster aus ihm machen wollten, nicht wahr zu den Schustern?

Anytos. Ja.

Sokrates. Und so auch im Uebrigen?

Anytos. Allerdings.

Sokrates. Nun erkläre dich mir hierüber noch einmal auch in folgender Weise: Zu den Aerzten, sagen wir, würden wir ihn schicken, und mit Recht, wenn wir einen Arzt aus ihm machen wollten? Und wenn wir dieses sagen, wollen wir doch wohl sagen daß es klug von uns sein würde ihn lieber zu solchen zu schicken welche Meister in dieser Kunst sein wollen als zu solchen die es nicht sein wollen, und zu solchen die sich dafür einen Lohn bezahlen lassen, und sich als Lehrer anbieten Jedem der kommen und bei ihnen lernen will? Würden wir nicht in Betracht dessen ihn mit Recht dahin schicken?

Anytos. Ja.

Sokrates. Ist es nicht auch mit dem Flötenspielen und allen übrigen Künsten ganz derselbe Fall? Gewiß wäre es großer Unverstand wenn wir einen Flötenspieler aus Einem machen wollten, und dabei die Absicht hätten ihn nicht zu denen zu schicken welche sich anheischig machen die Kunst zu lehren und sich dafür einen Lohn bezahlen lassen, sondern irgend Andere damit zu behelligen, daß er von Solchen Unterricht suche, die sich weder für Lehrer ausgeben noch irgend einen Schüler haben in dem Unterrichtszweig in welchem wir den den wir hinschicken unterrichtet zu sehen wünschen. Wäre das nicht deines Bedünkens eine große Thorheit?

Anytos. Ja wohl, beim Zeus, und ein Beweis von Unwissenheit dazu!

28. Sokrates. Gut gesagt! Und nun bist du in der Lage [p. 91] mit mir gemeinschaftlich Rath zu pflegen über diesen deinen Gastfreund Menon. Derselbe versichert mich nämlich schon längst, Anytos, daß er nach jener Weisheit und Tugend Verlangen trage vermöge welcher die Menschen ihre häuslichen und staatlichen Angelegenheiten recht verwalten, ihre Aeltern versorgen, und Bürger und Fremde auf eine eines rechtschaffenen Mannes würdige Weise zu empfangen und zu entlassen verstehen. Sieh' nun zu, zu welchen Leuten wir ihn dieser Tugend wegen am Besten schicken würden. Vielmehr nach dem eben Gesagten ist das klar, nämlich doch wohl zu solchen welche sich anheischig machen Lehrer der Tugend zu sein, und sich selbst ohne Unterschied jedem Hellenen der dieselbe erlernen will dazu erbieten, auch einen Lohn dafür verlangen und sich bezahlen lassen?

Anytos. Und welche meinst du damit, Sokrates?

Sokrates. Das weißt du ja selbst daß es diejenigen sind welche man Sophisten nennt.

Anytos. Beim Herakles, das wolle Gott nicht, Sokrates! Daß mir doch ja Niemand von meinen Verwandten, Angehörigen oder Freunden unter den Bürgern oder Fremdlingen jemals die Tollheit begeht zu diesen Leuten zu gehen und sich von ihnen verderben zu lassen! Denn das sind sie doch, das offenbare Verderben und Unheil derer die mit ihnen umgehen!

Sokrates. Wie meinst du, Anytos? Also von allen Denen welche sich die Meisterschaft in einer heilsamen Kenntniß beimessen sind diese einzig und allein so ganz verschieden daß sie in dem was man ihnen anvertraut nicht nur keinen Nutzen, wie die Anderen,

sondern im Gegentheil noch Verderben schaffen? Und dafür vermessen sie sich noch ganz offen Geld zu nehmen?

29. Nun, ich sehe nicht ab, wie ich dir das glauben soll. Denn ich weiß daß der einzige Protagoras*) mit dieser seiner Weisheit mehr Geld verdient hat als Pheidias**), der so ausgezeichnet schöne Werke verfertigte, und als noch zehn andere Bildhauer. Auch ist es doch seltsam was du sagst, daß, während diejenigen welche alte Schuhe flicken und Kleider ausbessern, wenn sie die Kleider und Schuhe schlechter zurückgäben als sie sie bekommen haben, keine dreißig Tage lang unbemerkt bleiben könnten, sondern wenn sie es so machten in kurzer Zeit Hungers sterben würden, dagegen Protagoras also, ohne daß es ganz Hellas merkte, diejenigen welche mit ihm umgiengen verderbte und schlechter entlassen haben soll als er sie bekommen hatte, und das mehr als vierzig Jahre lang. Denn ich meine er sei gestorben, nachdem er nahe an siebenzig Jahre alt geworden und seine Kunst vierzig Jahre lang betrieben hatte. Und in dieser ganzen Zeit bis auf den heutigen Tag ist sein Ruhm um Nichts vermindert worden. Und ebenso ist es nicht nur mit dem Protagoras, sondern noch mit gar vielen Anderen, [p. 92] die theils vor ihm gewesen sind, theils noch jetzt leben. Sollen wir denn nun, nach dem was du sagst, annehmen daß sie die Jünglinge mit Wissen betrügen und verderben, oder daß sie es auch selbst nicht merken? Dürfen wir wirklich diejenigen für so unsinnig halten von denen Manche sagen sie seien die weisesten der Menschen?

Anytos. Sie sind weit entfernt, Sokrates, die Unsinnigen zu sein, sondern vielmehr diejenigen sind es von den jungen Leuten

*) Vgl. über denselben den Dialog der seinen Namen führt.

**) Der berühmte Bildhauer zur Zeit des Perikles, von welchem der olympische Zeus u. A. m. gefertigt wurde.

welche ihnen Geld geben, und noch mehr als diese sind es deren Angehörigen, welche sie ihnen anvertrauen; aber am allermeisten sind es die Staaten welche denselben Zutritt bei sich gestatten und nicht vielmehr Jeden, sei er ein Fremdling oder ein Stadtbürger, ausstoßen wenn er so Etwas zu thun versucht.

30. Sokrates. Anytos, hat dir denn einer von den Sophisten etwas zu Leide gethan, oder warum bist du so böse über sie?

Anytos. Nein, beim Zeus, ich habe auch niemals mit irgend Einem von ihnen Umgang gehabt, noch würde ich das irgend einem von den Meinigen gestatten.

Sokrates. Du bist also mit diesen Leuten ganz und gar unbekannt?

Anytos. Und will es auch bleiben.

Sokrates. Wie kannst du doch also, du Wunderlicher, von dieser Sache wissen, ob etwas Gutes oder Schlimmes daran ist, wenn du damit ganz und gar unbekannt bist?

Anytos. Leicht! Weiß ich ja doch was für Leute sie sind, mag ich nun unbekannt mit ihnen sein oder nicht.

Sokrates. Ein Seher bist du wohl, Anytos; denn nach dem was du selbst sagst müßt' ich mich wundern wie du sonst Etwas von diesen Leuten wissen kannst. Doch darnach haben wir gar nicht gefragt, welches die Leute sind durch welche Menon schlecht werden würde, wenn er zu ihnen käme. Diese mögen, wenn du willst, immerhin die Sophisten sein. Sondern nenne uns jene, und erzeige diesem alten Freunde deines Hauses die Gutthat, ihm zu bezeichnen zu welchen er in dieser großen Stadt gehen muß um es in der Tugend, von der ich vorhin gesprochen habe, einiger Maßen zu Etwas zu bringen?

Anytos. Warum aber bezeichnest du sie ihm nicht selbst?

Sokrates. Ich habe ja diejenigen von welchen ich meinte

daß sie Lehrer hierin seien genannt, aber, wie du versicherst, ist ja an dem Nichts was ich sagte, und an dem was du sagst ist vielleicht Etwas. So nenne ihm du nun auch deiner Seits diejenigen unter den Athenern zu welchen er gehen soll. Nenne einen Namen, welchen du willst.

31. Anytos. Was braucht er da doch den Namen eines Menschen zu hören? denn mag er auch unter den edeln und tüchtigen Athenern begegnen welchem er wollte, es ist Keiner darunter der ihn nicht besser machen wird *) als die Sophisten, wenn er ihm folgen will.

Sokrates. Und diese Edeln und Tüchtigen, sind sie solche Leute ganz von sich selbst geworden, ohne von Jemandem zu lernen, so zwar daß sie dennoch im Stande sind das was sie selbst nicht gelernt haben [p. 93] Andere zu lehren?

Anytos. Auch sie, nehme ich an, haben wieder von den Früheren; auch edeln und tüchtigen Männern, gelernt. Oder glaubst du nicht daß der tüchtigen Männer in dieser Stadt immer viele gewesen sind?

Sokrates. Auch ich, Anytos, glaube wohl daß es hier zu Staatsgeschäften tüchtige Männer gebe, und nicht minder gegeben habe als noch gebe. Aber sind sie wohl auch tüchtige Lehrer dieser ihrer Tugend gewesen? Denn dieses ist es wovon eigentlich unter uns die Rede war, nicht ob es hier tüchtige Männer gebe oder nicht, auch nicht ob es früher deren gegeben habe, sondern ob die Tugend etwas Lehrbares sei, das untersuchen wir schon lange her. Und diese Untersuchung hat uns auf die Frage geführt, ob die tüchtigen Männer von Jetzt und von Ehedem es verstanden haben die Tugend, in welcher sie tüchtig waren, auch einem Anderen mitzutheilen, oder ob die Tugend Etwas ist das sich dem Menschen nicht mittheilen läßt und das Einer von dem Andern nicht bekommen kann?

*) Vgl. hiezu das Verhör des Meletos in der Apologie c. 12.

Dieſes iſt es was wir, Menon und ich, ſchon lange her unterſuchen.

32. Erwäge es nun einmal in folgender Weiſe gemäß deiner eigenen Aeußerungen: Du gibſt doch zu daß Themiſtokles ein tüchtiger Mann geweſen ſei?

Anytos. Gewiß, mehr als alle Anderen.

Sokrates. Alſo auch daß er ein tüchtiger Lehrer, wenn irgend jemals Einer Lehrer ſeiner eigenen Tugend war, geweſen ſei?

Anytos. Ich denke wohl, wenn er nur wollte.

Sokrates. Aber denkſt du wohl, er habe nicht gewollt daß auch Andere edel und tüchtig würden, und ganz vorzüglich ſein eigener Sohn? Oder denkſt du er habe es ihm mißgönnt und ihm gefliſſentlich die Tugend nicht mitgetheilt in welcher er ſelbſt tüchtig war? Oder haſt du nicht gehört daß Themiſtokles ſeinen Sohn Kleophantos zwar zu einem tüchtigen Reiter bilden ließ, — er konnte ja aufrecht auf dem Pferde ſtehen, aufrecht auf dem Pferde den Wurfſpieß ſchleudern, und ſonſt viele wunderbare Kunſtſtücke machen, worin ſein Vater ihn erziehen ließ, der ihn in Allem geſchickt machte was tüchtiger Lehrer Sache war, — oder haſt du das nicht von den älteren Leuten gehört?

Anytos. Doch.

Sokrates. Es wird alſo wohl Niemand die Naturanlage ſeines Sohnes als eine ſchlechte beklagen.

Anytos. Das wohl nicht.

Sokrates. Nun aber daß Kleophantos, des Themiſtokles Sohn, darin ein tüchtiger und weiſer Mann geworden ſei worin ſein Vater es war, haſt du das auch ſchon gehört von einem Jüngeren oder Aelteren?

Anytos. Nicht doch.

Sokrates. Sollen wir nun wohl denken, er habe ſeinen Sohn zwar in jenen Dingen erziehen laſſen wollen, in der Weisheit

aber, die er ſelbſt beſaß, habe er ihn um Nichts beſſer haben wollen als ſeine Nachbarn, wenn doch die Tugend etwas Lehrbares wäre?

Anytos. Nicht wohl, beim Zeus!

33. Sokrates. Da haſt du alſo einen ſolchen Lehrer der Tugend von dem du ſelbſt zugibſt daß er unter den Früheren [p. 94] der Tüchtigſte*) ſei. Doch laß uns einen Anderen in's Auge faſſen, den Ariſteides, des Lyſimachos Sohn, oder gibſt du nicht zu daß dieſer ein tüchtiger Mann geweſen ſei?

Anytos. Ich doch ganz gewiß.

Sokrates. Hat nun nicht auch dieſer ſeinen Sohn Lyſimachos**) in Allem was irgend Sache von Lehrern war auf's Trefflichſte unter den Athenern erziehen laſſen, und doch — hat er nach deiner Anſicht einen beſſeren Menſchen aus ihm gemacht als jeder Andere iſt? Denn mit dieſem haſt du ja ſelbſt Umgang gehabt und ſiehſt ja was für ein Menſch er iſt. Und willſt du noch den Perikles, den in ſo hohem Maaßſtabe weiſen Mann, ſo weißt du wohl daß er zwei Söhne auferzog, den Paralos und den Xanthippos***)?

Anytos. Wohl.

Sokrates. Dieſe ließ er, wie du ja ſelbſt weißt, zu Reitern heranbilden, die Keinem unter den Athenern nachſtanden; auch ließ

*) Vulg. zu den Tüchtigſten der älteren Zeit gehörte.

**) Lyſimachos und der nachher genannte Meleſias werden im Laches als Mitunterredner aufgeführt.

***) Ueber die beiden Söhne des Perikles gibt Plutarch (Pericl. 36) einige Nachrichten. Xanthippos führte ein verſchwenderiſches Leben, nahm betrüglicher Weiſe Geld auf des Vaters Namen auf und wurde demſelben, als er nicht bezahlen wollte, unverſöhnlich feind. Er ließ ſich auch mit den Sophiſten ein. Perikles verlor beide Söhne noch bei Lebzeiten, und Plutarch erzählt von der Erſchütterung die ihm der Tod des Paralos verurſachte.

er sie in der Musik, im Wettkampf, und in Allem was nur irgend Sache der Kunst ist, so gut unterrichten daß sie Keinem nachstanden. Aber tugendhafte Männer wollte er also nicht aus ihnen machen? Ich denke, er wollte es wohl, nur aber daß das nichts Lehrbares ist. Du darfst ja nicht glauben, nur Wenige und die Gemeinsten der Athener*) seien dieser Aufgabe nicht gewachsen gewesen; besinne dich nur daß Thukydides**) ebenfalls zwei Söhne auferzogen hat, den Melesias und Stephanos, und sie in Allem wohl unterrichten ließ, dieselben auch unter allen Athenern die trefflichsten Ringer waren, denn den Einen übergab er dem Xanthias, den Andern dem Eudoros. Diese aber galten damals für die trefflichsten Ringer. Oder erinnerst du dich nicht?

Anytos. Doch, vom Hörensagen.

34. Sokrates. Ist es nun nicht ganz wunderbar daß dieser seine Söhne zwar in dem dessen Erlernung ihm Aufwand verursachte hätte belehren lassen, in dem aber was ihn Nichts gekostet, nämlich tugendhafte Männer aus ihnen zu machen, sie ohne Belehrung gelassen hätte, wenn dieses etwas Lehrbares wäre? Aber war vielleicht Thukydides ein gemeiner Mann, und hatte nicht eben sehr viele Freunde unter den Athenern und den Bundesgenossen? Nein, er war aus einem großen Hause und vermochte Großes in der

*) Man darf diese Stelle nicht so ansehen als ob Themistokles, Aristeides und Perikles im Gegensatz von Thukydides als „schlechtere" Leute bezeichnet werden sollen, was Schleiermacher Bedenken verursachte. Man muß die Stelle nur in positiver Form nehmen: damit du aber siehst daß viele und die tüchtigsten Männer u. s. w.

**) Dieser Thukydides ist nicht der Geschichtschreiber, sondern der Führer der aristokratischen Partei, Gegner des Perikles, Ankläger des Anaxagoras. Er unterlag dem Perikles und wurde durch den Ostrakismos 444 v. Chr. verbannt.

Stadt und unter den übrigen Hellenen, so daß, wenn jenes irgend lehrbar wäre, er gewiß Einen aufgefunden hätte der seine Söhne tugendhaft gemacht haben würde, entweder unter seinen Landsleuten Einen oder unter den Fremden, wenn er ja selbst wegen Besorgung der Staatsgeschäfte keine Zeit dazu gefunden hätte. Allein ich fürchte, Freund Anytos, daß die Tugend eben nichts Lehrbares ist!

Anytos. O Sokrates, du scheinst es mir recht leicht zu nehmen schlimm von den Leuten zu reden. Ich nun möchte dir wohl rathen, wenn du mir folgen willst, dich in Acht zu nehmen, denn vielleicht ist es zwar auch in einem anderen Staate leichter *) den Leuten Böses zu thun als Gutes, doch nirgends mehr als hier. [p. 35] Ich denke, du weißt Das auch selbst. (Anytos kehrt den Rücken.)

35. Sokrates. O Menon, Anytos scheint mir böse zu sein, und das wundert mich gar nicht. Denn für's Erste meint er ich wolle diese Männer schmähen, sodann glaubt er auch selbst Einer von ihnen zu sein. Doch er wird schon, wenn er es einmal erfährt was übel reden heiße, aufhören böse zu sein; jetzt kennt er es eben noch nicht. Nun aber, sag' du mir einmal, gibt es nicht auch bei euch edle und tüchtige Männer?

Menon. Gewiß.

Sokrates. Wie nun, sind dieselben geneigt den jungen Leuten sich als Lehrer zu erbieten und sich selbst für Lehrer oder die Tugend für etwas Lehrbares auszugeben?

Menon. Nein, beim Zeus, Sokrates! sondern das eine Mal kannst du von ihnen hören sie sei etwas Lehrbares, das andere Mal sie sei es nicht.

Sokrates. Können wir nun sagen, diese seien Lehrer in dieser Sache, wenn sie noch nicht einmal darüber mit sich Eins sind?

*) Vulg. leicht, Böses oder Gutes.

Menon. Ich meine nicht, Sokrates.

Sokrates. Wie aber, dieſe Sophiſten, die ſie allein dafür ausgeben, dünken ſie dir Lehrer der Tugend zu ſein?

Menon. Eben das, Sokrates, ſchätze ich vorzugsweiſe am Gorgias daß du von ihm gewiß niemals ein Verſprechen der Art hörſt. Vielmehr lacht er noch über die Anderen wenn er ihre Verſprechungen hört. Wohl aber tüchtige Redner, meint er, müſſe man bilden.

Sokrates. Alſo ſcheinen auch dir die Sophiſten keine Lehrer zu ſein?

Menon. Ich weiß nicht, Sokrates, was ich ſagen ſoll. Es geht mir da eben auch wie den Meiſten: bald ſcheinen ſie mir's zu ſein, bald nicht.

Sokrates. Weißt du aber auch daß es nicht nur dir und anderen Staatsmännern ſo ſcheint, bald die Tugend ſei lehrbar, bald nicht, ſondern auch von Theognis, dem Dichter*), weißt du doch daß er ganz daſſelbe ſagt?

36. Menon. In welchen Verſen?

Sokrates. In ſeinen Elegieen, wo er ſagt:

Denen geſelle zum Trunk und zum Schmauß dich, ſitze bei denen,
Zeige gefällig dich nur denen, die mächtig im Staat.

*) Theognis aus dem niſäiſchen Megara, Verfaſſer von elegiſchen Gedichten, Zeitgenoſſe des Phokylides, lebte um Ol. 59 v. Chr. 544, betheiligte ſich als Freund der Ariſtokraten lebhaft an den Kämpfen gegen das „zur Knechtſchaft geborene Volk", opferte ſeiner Partei Vermögen und Heimat, und wanderte flüchtig längere Zeit in Hellas umher, bis er nach Hauſe zurückkam, wo er noch die Perſerkriege erlebte. Seine Gedichte, ſo weit ſie noch vorhanden ſind, bezeugen ganz ſeine politiſche Parteirichtung.

Nur von den Beſten erlernſt du das Beſte; doch geht dir verloren,
Wenn du dich Schlechten geſellſt, leicht die Vernunft die du haſt*).

Siehſt du daß er hier von der Tugend redet als ob ſie etwas Lehrbares wäre?

Menon. Ganz deutlich.

Sokrates. In einer anderen Stelle aber ſpricht er ſich etwas anders aus:

Ließe Vernunft ſich machen, ſagt er, und ſich einpflanzen dem Manne, da, meint er,
Großen und herrlichen Preis trügen dann jene davon
welche dieſes zu thun vermöchten, und
Nimmer aus tüchtigem Stamm wüchs' ein verdorbener Sohn,
[p. 96] Folgt' er verſtändigen Reden; doch nimmer wirſt durch Belehrung
Einen ſchlechten du je machen zum tüchtigen Mann.

Bemerkſt du daß derſelbe hier über denſelben Gegenſtand wieder das Gegentheil ſagt?

Menon. Augenſcheinlich.

Sokrates. Kannſt du mir nun irgend einen anderen Gegenſtand ſagen, für welchen diejenigen die ſich als Lehrer deſſelben ausgeben nicht nur nicht als Lehrer Anderer anerkannt werden, ſondern nicht einmal als Solche die ihn ſelbſt verſtehen, vielmehr für untüchtig in eben dieſem Gegenſtand, deſſen Lehrer ſie zu ſein behaupten, gelten, wogegen diejenigen welche man ſelbſt für trefflich und tüchtig anerkennt von demſelben behaupten bald er ſei lehrbar, bald er ſei es nicht? Und von Leuten nun die über einen Gegenſtand dermaßen verworren ſind könnteſt du wohl behaupten ſie ſeien recht eigentlich die Lehrer deſſelben?

*) Dieſen Vers führt Sokrates auch an im Gaſtmahl des Xenophon c. 2.

37. Menon. Beim Zeus, nein!

Sokrates. Wenn also nun weder die Sophisten noch die Trefflichen und Tugendhaften selbst Lehrer hierin sind, so gibt es doch wohl offenbar keine anderen?

Menon. Ich denke nicht.

Sokrates. Gibt es aber keine Lehrer, so gibt es auch keine Schüler?

Menon. Es wird wohl, denke ich, so sein wie du sagst.

Sokrates. Darüber aber waren wir einverstanden daß ein Gegenstand für welchen es weder Lehrer noch Schüler gibt auch nichts Lehrbares sei?

Menon. Das waren wir.

Sokrates. Und nicht wahr, für die Tugend kommen nirgends Lehrer zum Vorschein?

Menon. So ist es.

Sokrates. Wenn aber keine Lehrer, dann auch keine Schüler?

Menon. Sichtbar ist es so.

Sokrates. Die Tugend also wird wohl nichts Lehrbares sein?

Menon. Nicht, wie es scheint, wenn wir anders richtig untersucht haben, so daß ich mich verwundert frage, Sokrates, ob es wohl überhaupt keine tugendhaften Menschen gebe, oder wie wir uns doch wohl das Werden derer welche tugendhaft werden zu erklären haben?

Sokrates. Fast will es mir scheinen, lieber Menon, daß wir, du und ich, nicht viel mit einander taugen, und daß dich Gorgias, wie mich Prodikos *), noch nicht gehörig geschult haben. Vor allem

*) Ueber diese Stelle und was daraus für Prodikos folgt, daß er nicht bloß Synonymik getrieben habe, vgl. Welcker, Prodikos von Keos im Rhein. Mus. 1833. S. 533.

Anderen laß uns daher unsere Aufmerksamkeit auf uns selbst richten und uns untersuchen, wer uns doch auf irgend eine Weise, welche es auch sei, besser machen könne. Und ich sage dieses mit Rücksicht auf unsere bisherige Untersuchung. Denn es ist zum Lachen, wie es uns entgangen ist daß entweder die Menschen ihre Angelegenheiten keineswegs nur unter Leitung der Erkenntniß richtig und gut besorgen, oder aber (d. h. wofern wir nicht zugeben wollten, sie thun es nicht nur durch Erkenntniß, sondern noch durch etwas Anderes) *), wir wohl darauf verzichten müssen überhaupt zu erkennen auf welche Weise die Menschen tugendhaft werden.

Menon. Wie meinst du das, Sokrates?

38. Sokrates. So: Daß die tugendhaften Menschen nützlich sein müssen, darüber haben wir uns doch mit Recht vereinigt daß es nicht anders sich verhalte. [p. 97] Nicht wahr?

Menon. Ja.

Sokrates. Und daß sie nützlich sein werden, wenn sie uns in unseren Angelegenheiten auf rechte Art leiten, auch darüber sind wir wohl mit Grund einig?

Menon. Ja.

Sokrates. Der weitere Satz aber, daß es nicht möglich ist richtig zu leiten, ohne einsichtsvoll zu sein, wird wohl einem Zugeständniß gleich sehen das wir nicht richtig gemacht haben.

Menon. Wie meinst du das **richtig**?

Sokrates. Ich will dir's sagen. Wenn einer der den Weg nach Larissa, oder wohin du sonst irgend willst, weiß dahin gienge, und Andere leitete, würde er sie nicht gewiß richtig und gut leiten?

Menon. Gewiß.

*) Diese, das ἢ erklärende Parenthese sieht man mehrfach als eingeschoben an. Der Infinitiv διαφεύγειν ist durch Supplirung von δῆλον, ἀναγκαῖόν ἐστι zu verstehen.

Sokrates. Wie aber, wenn es einer thäte der zwar richtig meint welches der Weg ist, aber ihn selbst noch nicht gegangen wäre und ihn auch nicht wüßte, würde der nicht doch auch richtig leiten können?

Menon. Allerdings.

Sokrates. Und so lange dieser nur eine richtige Meinung hat von dem wovon jener Erkenntniß besitzt wird er, wenn er gleich das Wahre nur meint, nicht aber einsieht, noch kein schlechterer Leiter sein als der der dasselbe einsieht.

Menon. Keineswegs.

Sokrates. Die wahre Meinung ist also zur Richtigkeit des Handelns noch gar keine schlechtere Leiterin als die Einsicht. Und dieses ist es was wir vorhin bei unserer Untersuchung über die Tugend, was sie ihrem Wesen nach sei, außer Acht gelassen haben, indem wir nämlich behaupteten daß nur Einsicht zu richtigem Handeln leite, während dieses doch auch wahre Meinung vermag.

Menon. So scheints.

Sokrates. Richtige Meinung ist also um Nichts minder nützlich als Erkenntniß.

Menon. Doch wohl in so weit, Sokrates, daß der welcher die Erkenntniß besitzt seinen Zweck immer erreichen wird, wer aber die richtige Meinung, denselben bald erreicht, bald auch nicht.

39. Sokrates. Wie sagst du? Wer immer eine richtige Meinung besitzt soll seinen Zweck nicht immer erreichen, so lange er doch Richtiges meint?

Menon. Nothwendig freilich, wie es scheint, so daß ich mich wundern muß, Sokrates, warum, wenn dem so ist, die Erkenntniß doch so viel höher geschätzt wird als die richtige Meinung, und weßhalb das eine von dem anderen unterschieden wird.

Sokrates. Weißt du weßhalb du dich wunderst? oder soll ich dir's sagen?

Menon. Ja, sag' mir's.

Sokrates. Weil du nicht an die Bildwerke des Daidalos*) gedacht hast; doch vielleicht gibt es auch keine bei euch.

Menon. Was meinst du doch aber damit?

Sokrates. Weil dieselben, wenn man sie nicht anbindet, auch davon laufen und ausreißen, wenn man sie aber anbindet, bleiben.

Menon. Wie denn das?

Sokrates. Von den Werken desselben ein losgelassenes zu besitzen, das hat freilich ebenso wenig besonderen Werth als ein entlaufener Sklave — denn es bleibt ja nicht da —, ein angebundenes aber ist viel werth; denn es sind überaus schöne Werke. — Was ich nun doch damit meine? Die wahren Meinungen! Denn auch die wahren Meinungen, so lange sie da bleiben, sind eine schöne Sache und bewirken lauter Gutes. [p. 98] Lange Zeit aber wollen sie nicht da bleiben, sondern reißen aus aus der Seele des Menschen, so daß sie so lange nicht viel werth sind bis man sie durch den Gedanken des Grundes anbindet. Das aber ist, Freund Menon, eben die Wiedererinnerung, wie wir uns im Früheren bereits verständigt haben. Hat man sie aber nun angebunden, so werden sie zuerst Erkenntnisse, sodann auch bleibend. Und deßhalb nun ist Erkenntniß mehr werth als richtige Meinung, und es unterscheidet sich Erkenntniß von richtiger Meinung also durch dieses Band. **)

---

*) Ueber den mythischen Künstler Daidalos und seine auch sonst in solchem bildlichen Sinn gebrauchten Bildwerke vgl. Euthyphr. c. 13, S. 226, Anm., wo Sokrates, selbst auch Bildhauer, ihn seinen Ahnherrn nennt.

**) Nicht recht begreiflich ist es wie Susemihl (a. a. O. S. 71) in dem Bande durch welches die richtigen Meinungen zum ethischen Wissen fixirt und gebunden werden sollen die Be-

Menon. Nun, beim Zeus, Sokrates, die Vergleichung ist passend!

40. Sokrates. Nun, was ich jetzt sage sage ich nicht als ein Wissender, sondern nur wie ich's vermuthe. Daß aber richtige Meinung und Erkenntniß etwas Verschiedenes ist, das allerdings meine ich nicht bloß zu vermuthen, sondern wenn ich je behaupten wollte irgend Etwas zu wissen — und von nur Wenigem möchte ich das behaupten, — dieses Eine würde ich zu dem rechnen was ich weiß.

Menon. Und hiemit hast du wohl Recht, Sokrates.

Sokrates. Und wie nun — Recht nicht auch damit daß die wahre Meinung, wenn sie leitet, in jedem Falle das Werk nicht schlechter vollführt als die Erkenntniß?

Menon. Auch damit hast du meines Erachtens Recht.

Sokrates. Um Nichts schlechter also, noch auch weniger nützlich für unsere Handlungen wird die wahre Meinung sein als die Erkenntniß, noch der welcher eine wahre Meinung als der welcher Erkenntniß besitzt.

Menon. Dem ist so.

Sokrates. Und von dem tugendhaften Menschen haben wir uns ja dahin verständigt daß er nützlich sei.

Menon. Ja.

Sokrates. Da es nun ja aber doch tugendhafte und dem Staat

---

geisterung finden und den Platon andeuten lassen kann daß ohne Begeisterung gar keine Tugend bestehen könne, während doch dem Platon die Begeisterung das nur bewußtlos handelnde, unstäte, nur einzelnen Menschen und Classen zugehörige Naturell in Poesie, Mantik u. dgl. ist, dem er die wahre Meinung, dieses allen Menschen von der Präexistenz her einwohnende göttliche Theil der Seele, hier sichtlich mehr nur analog, nicht identisch, setzt.

nützliche Menschen, wofern es deren gibt, nicht nur durch Erkenntniß, sondern auch durch richtige Meinung geben dürfte, von diesen beiden aber weder das eine noch das andere den Menschen von Natur zukommt, weder Erkenntniß noch wahre Meinung, auch nicht Erworbenes*), — oder dünkt dir wohl eines von beiden Naturgabe zu sein?

Menon. Mir nicht.

Sokrates. Da nun nicht von Natur, so werden wohl auch die Tugendhaften es nicht von Natur sein?

Menon. Nicht wohl.

Sokrates. Da aber nicht von Natur, so haben wir nächstdem untersucht ob's etwas Lehrbares sei?

Menon. Ja.

Sokrates. Und nicht wahr — lehrbar, meinten wir, würde die Tugend sein, wenn sie Einsicht wäre?

Menon. Ja.

Sokrates. Und wenn sie lehrbar wäre würde sie Einsicht sein?

Menon. Allerdings.

Sokrates. Und lehrbar würde sie sein wenn es Lehrer für sie gäbe, wenn nicht, nicht lehrbar?

Menon. Ganz so.

Sokrates. Wir haben uns aber darüber verständigt daß es keine solchen Lehrer gebe?

Menon. Dem ist so.

Sokrates. Sind wir also nicht einverstanden daß sie weder lehrbar noch Einsicht sei?

---

*) Hier unterbricht sich Sokrates; was er sagen wollte ist nicht ganz klar.

Menon. Allerdings.

Sokrates. Aber daß sie gewiß etwas Gutes sei, auch darüber verstehen wir uns?

Menon. Ja.

Sokrates. Und nützlich und gut sei das was uns richtig leitet?

Menon. Allerdings.

Sokrates. Richtig leiten aber können nur jene [p. 99] Zwei wahre Meinung und Erkenntniß, und diese müsse der Mensch besitzen der richtig leiten wolle. Denn was aus Zufall geschieht geschieht nicht durch menschliche Leitung. Das aber wodurch ein Mensch ein Leiter zum Rechten wird sind eben jene Zwei, wahre Meinung und Erkenntniß.

Menon. Ich denke wohl.

41. Sokrates. Nicht wahr, wenn nun die Tugend nichts Lehrbares ist, so ist sie auch nicht mehr Erkenntniß?

Menon. Offenbar nicht.

Sokrates. Von den Zweien also die gut und nützlich sind fällt das eine weg, und die Erkenntniß wird somit bei bürgerlichen Geschäften nicht wohl Leiterin sein können?

Menon. Nicht, wie mir dünkt.

Sokrates. Nicht also vermöge einer gewissen Weisheit noch als Weise haben jene Männer die Staaten geleitet, Männer wie Themistokles und welche sonst dieser Anytos da eben genannt hat. Deßhalb sind sie auch nicht im Stande aus Andern eben solche Leute zu machen wie sie selbst sind, weil sie das was sie sind nicht durch Erkenntniß sind.

Menon. Es scheint sich wohl so zu verhalten, Sokrates, wie du sagst.

Sokrates. Und nicht wahr, wars nicht durch Erkenntniß,

so bleibt ja nur übrig das Wohlmeinen, mit dessen Hülfe die Staatsmänner die Staaten recht verwalten, während sie, was Einsehen betrifft, nicht anders daran sind als die Orakelsprecher und gottbegeisterten Wahrsager: denn auch diese reden viel Wahres, ohne daß sie etwas von dem was sie reden wissen.

Menon. So scheint es wohl zu sein.

Sokrates. Ist es nun, Menon, nicht billig diese Männer göttlich zu nennen, da sie ja ohne vernünftige Einsicht vieles Große, was sie thun und reden, recht vollbringen?

Menon. Allerdings.

Sokrates. Mit Recht können wir wohl die welche wir eben genannt haben, die Orakelsprecher und Wahrsager und auch alle Dichter, göttlich nennen; und auch von den Staatsmännern dürften wir wohl in nicht minderem Grade behaupten sie seien göttlich und begeistert, da sie von dem Gotte angehaucht und ergriffen sind, wenn sie durch ihre Reden viele große Dinge richtig ausführen, ohne Etwas von dem was sie reden zu wissen.

Menon. Allerdings.

Sokrates. Auch die Frauen, Menon, nennen ja die guten Männer göttlich; und die Lakedaimonier, wenn sie einen preisen wollen als einen tugendhaften Mann, sagen, das ist ein göttlicher Mann!

Menon. Und offenbar, Sokrates, reden sie mit Recht so, wenn auch dieser Anytos da sich über dich, wenn du das sagst, erzürnt.

Sokrates. Das kümmert mich Nichts. Mit ihm, Menon, wollen wir schon ein ander Mal reden.

42. Wenn wir aber jetzt in unserem ganzen Gespräche richtig untersucht und uns recht ausgedrückt haben, so dürfte wohl die Tugend weder von Natur noch etwas Lehrbares sein, sondern denen welchen sie zu

Theil wird ohne Zuthun ihrer Vernunft durch ein göttliches Geschick zu Theil werden, [p. 100] es müßte denn unter den Staatsmännern einen geben der auch einen Andern zum Staatsmann machen könnte. Gäbe es aber einen, so müßte man fast sagen daß derselbe unter den Lebenden eben das wäre was Teiresias nach Homer *) unter den Todten sein soll, der von ihm sagt:

Er allein ist beseelt
unter denen im Hades,
Die Anderen irren als Schatten.

Denn ganz so wäre ein Solcher hinsichtlich der Tugend wie neben Schatten ein wahrer Gegenstand.

Menon. Trefflich dünkst du mir zu reden, Sokrates!

Sokrates. Gemäß unserem Schlusse also, Menon, scheint es uns daß die Tugend denen welchen sie zu Theil wird durch ein göttliches Geschick zu Theil werde. Das Sichere hierüber aber werden wir erst dann erkennen wenn wir, statt zuerst zu fragen auf welche Weise den Menschen die Tugend zu Theil werde, zuvor zu untersuchen unternehmen, was die Tugend an und für sich sei. Jetzt aber ist es für mich Zeit zu gehen. Du aber suche von dem wovon du selbst dich überzeugt hast auch deinen Gastfreund, den Anytos hier, zu überzeugen, damit er sanftmüthiger werde. Und wenn du ihn überzeugst, wirst du ja auch den Athenern dich nützlich machen.

*) Vgl. Odyss. X, 495, wo Kirke den Odysseus anweist die Fahrt in den Hades zu unternehmen und dort den Teiresias, den blinden thebaischen Seher, den gefeierten und vertrauten Freund der Götter und Heroen, über seine Heimfahrt zu befragen.

Druck der J. B. Metzler'schen Buchdruckerei in Stuttgart.

VOLUME 5

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Dreihundertzehntes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1860.

Platon's
Werke.

Zweite Gruppe:

Gespräche praktischen Inhalts.

Fünftes Bändchen.

Laches und Charmides,

übersetzt

von

L. Georgii,
Dekan in Tübingen.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1860.

Einleitung.

Schleiermacher*) bemerkt gewiß nicht mit Unrecht daß Platon im Laches, wie auch wohl sonst, seine eigene Meinung nicht ausschließlich dem Sokrates in den Mund lege, sondern auch dieselbe in Manchem von Anderen aussprechen lasse; und man kann ihm darin nur beipflichten, wenn er das was Laches von dem Wesen der sittlichen Weisheit**) sagt, als der Harmonie der Seele und der Uebereinstimmung des Wissens und Lebens, als ein wahrhaft platonisches Wort bezeichnet und sogar den rechten Schlüssel zu der platonischen Theorie der Tugend nennt. Und nicht minder gewiß ist sowohl nach seiner eigenen Versicherung***) als aus dem Protagoras †) daß die Definition welche Nikias von der Tapferkeit aufstellt, als der Wissenschaft von dem zu Fürchtenden und dem zu Wagenden, ganz sokratisch ist, so daß Sokrates hier in dem seltenen Falle sich befindet in dem Nikias sich selbst zu bekämpfen. Richtig aufgefaßt ergibt diese Stellung der Personen und Ansichten in unserem Dialog nur einen Beleg der Behauptung daß im Laches, wie im Lysis, Charmides, Euthyphron u. A. m., die verschiedenen Bestimmungen des besprochenen Begriffs nicht als sich ausschließende Gegensätze zu nehmen sind, sondern vielmehr jede in ihrer Art selbst

*) Plat. Werke I, 1. S. 324.
**) Laches c. 14.
***) Ebendas. c. 22.
†) Protag. c. 39.

ein Moment desſelben in ſich befaßt. Dabei hält Platon im Laches auch den ſonſt von ihm befolgten Gang der Unterſuchung ein, daß er vom Niederen zum Höheren aufſteigt, daß ein Unterredner auftritt dem zuerſt die populären Definitionen, „die beſchränkten Vorſtellungen des gemeinen Lebens in den Mund gelegt ſind, welches einzelne Eigenſchaften ſofort zur Allgemeinheit des Begriffs erhebt" *), und wieder ein Anderer, der, einen höheren Standpunkt vertretend, die philoſophiſche, wiſſenſchaftliche Begriffsentwicklung verſucht und vermittelt. Und zwar iſt nun jene Rolle gerade dem Laches, dieſe dem Nikias zugetheilt, in der Weiſe daß Sokrates dabei die Arbeit der die gegebenen Beſtimmungen auflöſenden und weiter führenden Dialektik übernimmt. Der Praktiker, der tüchtige, altgriechiſch geſinnte Politiker ſpricht ſich aus, wenn Laches die Tapferkeit als Behaupten des Poſtens gegen die Feinde, dann als Beharrlichkeit überhaupt, dann als Beharrlichkeit mit Klugheit gepaart definiert **), während Nikias, als Schüler des Sophiſten Damon, Verehrer des Prodikos, auch ſchon früherer Zuhörer des Sokrates ſelbſt, ſich als den von der damaligen Zeitbildung ergriffenen Doctrinär erweiſt, welcher die Weiſe des explorierenden Sokrates ſchon ſo ganz weg hat daß er die Tapferkeit als jenes Wiſſen ***) definiert. Muß man aber nun den Zweck welchen Platon dabei verfolgt daß er den Sokrates auch die von Nikias bei ihm ſelbſt entlehnte Begriffsbeſtimmung ſeiner dialektiſchen Skepſis unterziehen läßt, in einem weiteren, höheren Geſichtspunkte ſuchen, ſo kann dieſer, wie der Schluß des Dialogs zeigt, nur in dem Beweis gefunden werden daß die Tapferkeit zuletzt, als Wiſſen alles Guten und alles

*) Hermann, Geſch. d. platon. Philoſ. I. S. 616, not. 315.
**) Lach. c. 17—21.
***) a. a. O. c. 22 ff.

Uebels beſtimmt, auch nicht mehr eine beſondere den anderen entgegen ſtehende Tugend ſei, ſondern als mit dem Begriff der Einen ganzen Tugend zuſammenfallend den anderen Tugenden ebenſo nahe ſtehe als dieſe ſich unter einander *).

Durch dieſe beiden Beſtimmungen, daß die Tapferkeit ein Wiſſen ſei und daß ſie im Begriff der Einen Tugend mit den andern Einzeltugenden — der Gerechtigkeit, der Beſonnenheit, der Frömmigkeit — zuſammenfalle, tritt der Laches in eine unmittelbare Beziehung zu dem Protagoras. Gewöhnlich wird derſelbe als eine Art Vorarbeit für dieſes Geſpräch aufgefaßt und daher in die Zahl der ſchriftſtelleriſchen Jugendverſuche Platon's verwieſen **). Man kann auch nicht in Abrede ziehen daß der Laches, nicht zu reden von der formellen Ausarbeitung und Vollendung, auch was die Fülle des Inhalts, den Reichthum und Umfang der Stoffe, den Apparat der Beweisführung betrifft, hinter dem Protagoras ebenſo zurückſteht als im Ganzen jede Specialſchrift gegen ein mehr ſyſtematiſches, einen Geſammtkreis von zuſammenhängenden Materien ordnendes und ausmeſſendes Werk im Werthe zurücktreten wird. Nur dürfte dieſes noch keinen Grund abgeben die Specialſchrift darum gerade für die frühere zu halten, um ſo mehr als dem Laches anderer Seits auch wieder das Verdienſt eingehender und ergänzender Behandlung ſeines ſpeciellen Themas, wie es Schriften dieſer Claſſe eigen iſt, nicht unbedingt abgeſprochen werden kann. Der Laches macht allerdings, wie der Charmides, Euthyphron, die beiden Hippias u. A. m., mehr nur den Eindruck einer ge-

*) a. a. O. c. 27. 29.
**) Vgl. Hermann a. a. O. S. 450, Stallbaum p. 5, Steinhart in H. Müller Plat. Werke I. S. 355 ff., vgl. auch Socher Pl. Schr. S. 109, Suſemihl Genet. Entw. d. plat. Phil. I. S. 39 f.

legentlichen Skizze, einer flüchtigen, vorübergehenden Studie, welche mit dem großartigen Gebäude des Protagoras sich nicht messen kann. Aber solche Studien und Skizzen gehören in einem productiven Schriftstellerleben, wie das Platon's war, keineswegs nur einer einzelnen Altersstufe an: sie werden sich über den ganzen Lauf desselben ausstreuen, und man ist nur gar nicht berechtigt zu behaupten daß die spezielle Entwicklung eines einzelnen Tugendbegriffs für Platon nur als Brücke oder Vorstufe der umfassenden Einsicht daß alle Tugend wesentlich Wissen sei, d. h. der im Protagoras ausgeführten Dotrin, eine organische Bedeutung gewinne*). Vielmehr wie dieses Urtheil eng zusammenhängt mit dem jetzt wieder Ton gewordenen Bemühen die Zeitfolge der platonischen Schriften aus einer stufenmäßig fortschreitenden Entwicklung des platonischen Denkens und Philosophierens zu construieren — ein Bemühen das dem Schleiermacher'schen Versuch einer Construction derselben nach dem Gedanken eines methodischen, systematisch fertigen Lehrgangs mindestens an Willkürlichkeit und subjectiver Art des Verfahrens in gar Nichts nachsteht, indem die subjective Willkür dort nur ebenso in ein zeitliches Nacheinander wie hier in ein räumliches Nebeneinander, dort so zu sagen in die Länge, hier in die Breite arbeitet — so wird man auch den auf jenem Wege gewonnenen Bestimmungen nur eben so weit beistimmen können als dieselben irgend wie durch objective Anhaltspunkte unterstützt werden. Daher sogar angenommen der Laches wäre, nach dem Protagoras gesetzt, was Reife, Vollständigkeit, begründenden Fortschritt der Ideenentwicklung betrifft, seines negativen Schlusses halber als ein „auffallender Rückschritt" **) zu betrachten, so müßte

*) Hermann a. a. O. S. 450.

**) Hermann a. a. O.

man, wenn Gründe jener Art für diese Zeitordnung beider Schriften sprächen, annehmen daß Platon, wie die meisten großen Schriftsteller, auch einmal einen Rückschritt gemacht habe.

Nicht nur aber gibt es nun doch in der That einzelne Anhaltspunkte für die Annahme welche den Laches als die spätere Schrift ansieht, sondern auch mit jener Behauptung eines auffallenden Rückschritts in diesem Falle hat es nicht so ganz seine Richtigkeit. Denn einmal ist die Behauptung daß der Protagoras den Beweis, wie die Tapferkeit Wissen sei, nur ergänzend und rechtfertigend wiederhole, Nichts als eine leere Versicherung. Auch nicht die geringste Spur einer Andeutung findet sich im Protagoras daß er nur einen anderswo schon geführten Beweis ergänzen oder rechtfertigen wolle, ja der ganze Apparat wie dort dieser Beweis durch subsidiäre Einflechtung der Untersuchung über das Angenehme und Unangenehme im Verhältniß zum Guten und Bösen aufs Allerumständlichste instruiert und ausgeführt*) wird, ist offenbar darauf angethan daß es sich hier um eine erste Behandlung der Sache, eine selbständige, ganz ursprüngliche Gedankenoperation des Sokrates oder Platon handelt. Im Laches nun gerade ganz das Gegentheil. Der Satz daß die Tapferkeit ein Wissen sei wird hier gar nicht von Sokrates selbst eingeführt, sondern dem Mitunterredner Nikias in den Mund gelegt, offenbar weil derselbe hier nicht erst bewiesen werden soll, sondern als bewiesen *vorausgesetzt* wird**). Und selbst an einer ausdrücklichen Rückbe-

*) Vgl. Protag. c. 35—38.

**) Man vergleiche c. 22; daß Nikias nicht unter den mithandelnden Personen des Protagoras selbst aufgeführt wird besagt natürlich gar Nichts gegen die Annahme daß seine Worte auf das im Protagoras Verhandelte zurückbezogen werden müssen.

ziehung auf frühere Verhandlungen des Sokrates fehlt es dabei nicht, wenn Nikias seine Definition der Tugend als der Wissenschaft des Gefährlichen und Ungefährlichen ausdrücklich mit einer Verweisung auf ein früher von Sokrates entwickeltes Theorem einleitet; und findet sich nun dieses Theorem und die daran anschließende Definition der Tapferkeit eben gerade, und letztere sogar wörtlich*), im Protagoras, so kann man die unter diesen Umständen objectiv sich begründende Annahme daß der Laches nach dem Protagoras verfaßt sei und auf diesen sich zurückbeziehe offenbar nicht ablehnen.

Sodann was den Rückschritt betrifft welchen der Laches, wenn er nach dem Protagoras gesetzt wird, machen soll, so stimmt damit doch schon wieder der thatsächliche Umstand nicht daß die Definition der Tapferkeit als eines Wissens, welche Sokrates am Schluß des Protagoras begründet, im Laches von einem Anderen eingeführt, von Sokrates dialektisch aufgelöst und weiter entwickelt wird. Mag man hierin, nach einer Bemerkung Hermann's**), eine Andeutung finden daß im Laches Platon bereits über Sokrates hinausgehe oder nicht, jedenfalls ist dadurch ein Schritt indiciert welchen der Laches über den Protagoras hinaus macht. Wenn nun Schleiermacher***) diesen Fortschritt darin findet daß im Laches die im Protagoras ausgesprochene Identität des Guten und Angenehmen aufgehoben werde, so bemerkt Steinhart†) richtig daß diese Annahme ganz aus der Luft gegriffen sei. Denn wenn der Protagoras allerdings jenes Wählen zwischen Lust und Unlust als eine Meßkunst des zukünftigen Angenehmen bestimmt, so setzt gerade diesen Begriff Nikias im Laches für die Tapferkeit voraus, ohne daß er von dem zukünftigen Guten, dessen Erkenntniß die Tapferkeit ist, den Begriff des Angenehmen ausscheidet; und hebt nun Sokrates auch daran die Beschränkung auf das Zukünftige dieser Güter und Uebel auf, so ist er doch noch weit entfernt die zeitliche Bestimmtheit derselben überhaupt aufzuheben und diese Güter im Laches als zeitlose und unmeßbare zu fassen, da er ja nur die vergangenen und gegenwärtigen nicht minder als Objecte der Tugend gefaßt wissen will.

*) Vgl. Protagor. c. 35—39, wo der Beweis daß die Tapferkeit Wissen, die Feigheit Unwissenheit sei mit der Definition schließt: Tapferkeit ist die Kenntniß dessen was zu fürchten und nicht zu fürchten ist.

**) Hermann a. a. O. S. 617, not. 317.

***) Schleiermacher a. a. O S. 323 ff.

†) H. Müller, Plat. Werke I. S. 355.

Wohl aber liegt dieser Fortschritt des Laches über den Protagoras in anderer Beziehung offen da. Im Protagoras hat Sokrates die Einheit der Tugend dadurch erwiesen daß er zeigt wie die einzelnen Tugenden — Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Weisheit, Besonnenheit — eigentlich unter sich zusammenfallen*). In Bezug auf die Tapferkeit bleibt er den Beweis schuldig. Er zeigt mit großer Umständlichkeit nur noch daß die Tapferkeit ein Wissen des zu Fürchtenden und nicht zu Fürchtenden sei, und bricht dann selbst und im Munde des Sophisten**) auf spätere Besprechung verweisend ab, ohne das was aus dieser Definition für den Begriff der Tugend an sich folgt noch hervorzuheben. Genau hieran schließt nun der Laches an, indem Sokrates fortfährt:

1) ist die Tapferkeit Wissenschaft des zu Fürchtenden und nicht zu Fürchtenden, so ist sie Wissenschaft des zukünftigen Guten und Bösen;

2) ist sie aber eine Wissenschaft, so darf ihr Bereich nicht bloß auf jene zeitliche Dimension beschränkt werden,

*) Protag. c. 18—21.

**) Protag. c 37. 40.

derselbe muß sich auch auf Gegenwart und Vergangenheit ausdehnen;

3) ist aber die Tapferkeit die Wissenschaft alles Guten und alles Uebels, so fällt sie auch mit den übrigen Wissenschaften, mit der Besonnenheit, Gerechtigkeit, Frömmigkeit, zusammen; denn

4) sie fällt mit dem Begriff der Tugend an sich zusammen, die hiernach als Totalkenntniß des Guten und Bösen bestimmt ist. Findet sich nun von dieser Schlußentwicklung des Beweises, insbesondere dem dritten und vierten Satze, Nichts im Protagoras, während die Hauptergebnisse des Letzteren im Laches allerdings reassumiert werden *), so wird man den Laches nur mit Unrecht vor den Protagoras setzen. Wohl aber wird man schon aus der Art und Weise wie Protagoras und Sokrates die Frage über die Tapferkeit als die eigentliche Schwierigkeit **) des ganzen Problems von der Einheit der Tugend wiederholt bezeichnen, und wie sie die Untersuchung derselben so umständlich durch die Verhandlung über das „den Lüsten nicht widerstehen Können" instruieren, schließen können daß dem Platon eine nochmalige und das Thema zu Ende führende Besprechung derselben nicht ferne liegen konnte. Und sogar, wenn er auf jene Frage, was für eine Wissenschaft jene Meßkunst des Mehr und Weniger der Lust und Unlust sei, die Antwort auf eine spätere Untersuchung verlegt, so wird man dieselbe wenigstens bündiger kaum geben können als: dieselbe sei die Wissenschaft des Guten in allen Beziehungen, wie der Laches die Tugend an sich definiert.

*) So wird die im Protagoras (vgl. c. 34) noch von Sokrates stattfindende Vermengung des Verwegenen und Tapferen im Laches c. 20 dem Laches in den Mund gelegt und c. 25 von Nikias als unhaltbar aufgegeben; die im Protagoras c. 35 ff. ausführlich behandelte und begründete Tapferkeit gegen Schmerz und Lust wird im Laches c. 18 von Sokrates einfach als eine bekannte Bestimmtheit der Tapferkeit vorausgesetzt, u. A. m.

**) Vgl. Protag. c. 18. 34.

Diesem Ergebniß widerspricht wenigstens auch gar nicht dasjenige was eine Betrachtung der scenischen Einrahmung des Laches, so zu sagen der Fabel des Stücks, darbietet. Wenn Schleiermacher in der allzuausführlichen Behandlung der ersten Frage über das Waffenkunststück, nächst der episodischen Erzählung von dem Sichelspeer des Stesileos, nur ein üppiges Uebermaß von jenem Scherz finden konnte welcher, wie im Phaidros gesagt wird, jeder Schrift nothwendig beigemischt sei, so werden diese Züge, wie die ganze Abzeichnung des Laches und Nikias, von dem Verfasser der Abhandlung „über den Eingang des platonischen Laches" *) gewiß mit Recht unter den Gesichtspunkt eines apologetischen Zwecks gestellt, welchen Platon zu Gunsten des Sokrates durch solche drastische Beleuchtungen des Gegensatzes worin derselbe seiner Zeit und den Bildungsverhältnissen derselben gegenübersteht, im Laches und noch manchen anderen seiner Gespräche mitverfolge. Während die mattherzigen Figuren des stummen Melesias und des alten geschwätzigen breiten Lysimachos, wie sie sich an die hinter ihnen stehenden großen Gestalten ihrer Väter Thukydides und Aristeides anlehnen, ganz geeignet sind, nicht nur die Vergleichung der thatlosen, sittlich entkräfteten Gegenwart mit dem politischen Heldenthum der athenischen Vergangenheit nahe zu legen, sondern auch das Bedürfniß einer Wiedererweckung der alten Kraft und Tugend, wie sie in dem Bilde des Laches sich repräsentiert, als ein da und dort noch lebendiges zu bezeugen, so hat nun die Untersuchung über die Zweckmäßigkeit eines

*) Im Athenäum I, 2. S. 204 ff. „Ueber den Eingang des Platonischen Laches von C. v. O."

Unterrichts in der Hoplomachie sichtlich die Bestimmung, jene persönliche Charakteristik der Zeit sachlich dadurch zu ergänzen daß sie das Unvermögen der Bildung dieser Zeit jenem Bedürfniß zu genügen an der Beschaffenheit der ihr dafür zu Gebot stehenden Hülfsmittel beleuchtet. Denn jene hehre Bürgertugend der Alten, wie sie auf der persönlichen Energie und sittlichen Thatkraft des Individuums beruhte und die Quelle ihres Ruhmes war, ist etwas ganz Anderes als das was diese in dem sophistisch gebildeten *), jedoch für sokratische Einflüsse zugänglichen Niklas repräsentierte Zeitbildung hervorbringt, deren Charakter in allen Zweigen des gesellschaftlichen Lebens sich in der Sucht darlegt durch mechanische Uebungen, technische Belehrungen, welche bei den Sophisten um Geld zu holen sind, durch Unterricht in Kunststücken und Künsteleien, wie diese Hoplomachie des Stesileos, jene Bürgertugend zu erzwecken, ohne eigentlichen Aufwand sittlicher Anstrengung, ohne Energie des Charakters, ohne Einsetzung der geistigen Persönlichkeit. Es wird nun nicht wundern wenn dieser Zeichnung ein Raum gewidmet ist der an Ausdehnung nicht zurücksteht hinter der Schilderung jener Erscheinung in welcher Platon das alleinige Heilmittel der Zeit findet. Dieß ist ihm die sokratische, die sittliche Erziehung der Jugend auf die Grundlage des ethischen Wissens bauende Sittenlehre, welche in Sokrates auftritt nicht nur in seiner Wirksamkeit als Lehrer der Jugend, sondern zugleich mit besonderer Betonung der praktischen Probe die er selbst von seiner Tapferkeit und Tugend gegeben hat. Und wie ja Sokrates mit seiner Jugenderziehung eben Charakterbildung im altgriechischen Sinne bezweckte, so konnte dann auch die Berechtigung seines Treibens nicht schöner beleuchtet werden als wenn

*) Vgl. Rhein. Mus. 1833. I. S. 540.

eben jener Laches ihn als den dorisch-gestimmten Mann preist, dessen Thaten und Reden wohl zusammenlauten.

Das apologetische Motiv dieser Zeichnung, welche durch Nebenzüge, wie daß die Abweisung des Nikeratos offenbar gegen den Vorwurf Sokrates suche die Leute an sich zu ziehen gerichtet ist, noch eine weitere interessante Färbung erhält, mag in den Bezichtigungen der Komiker liegen. Nimmt man auf die Apologie *) Rücksicht, an welche auch das was vom sokratischen Menschenprüfen gesagt ist erinnert, so darf man nicht übersehen daß die Beschuldigung die Jünglinge zu verderben nach Platon's Auffassung nicht an die Komödie und das von dieser vertretene Zeiturtheil sich anschließt, sondern einen Theil der Anklage des Meletos **) bildet, und wollte man hieran anknüpfen, so würde die Entstehung des Laches nach dem Tode des Sokrates zu setzen sein, und zwar möchte wohl der objective, ruhige Ton, in welchem die Vertheidigung der sokratischen Lehrwirksamkeit in diesem Dialog gehalten ist, dieselbe in etwas spätere, etwa in dieselbe Zeit verweisen in welche der Euthyphon verlegt werden dürfte, der nicht nur die Frömmigkeit ähnlich wie der Laches die Tapferkeit bespricht, sondern daneben gleichfalls eine apologetische Tendenz, und zwar die Vertheidigung des Sokrates gegen den zweiten Haupttheil der Klage des Meletos, gegen die Bezichtigung der Irreligiosität, verfolgt.

Für die Zeit in welche nach Platon's Andeutung die Besprechung verlegt werden müßte ergäben sich, da Laches im J. 414 v. Chr. fiel, das Treffen von Delion aber 424 v. Chr. statt fand, diese Zahlen als Grenzpunkte.

Die Gründe durch welche Ast***) die Unächtheit des La-

*) Plat. Apol. §. 5 ff.
**) Plat. Apol. c. 3 vgl. mit c. 11.
**) Plat. Leben und Schr. S. 453.

ches zu erweisen sucht beruhen theils auf den manchen Parallelstellen welche er für Einzelnes im Laches aus anderen Dialogen, besonders dem Protagoras, zusammenliest, um daraus das Werk eines Nachahmers zu erschließen, während diese Stellen gerade ebenso gut als Belege für den platonischen Ursprung genommen werden können, theils auf lediglich subjectiven Ansichten über die Charakteristik der Personen. Diese ist, wenn man den geraden, biederen Laches, den halb sophistisch, halb sokratisch gebildeten Nikias, den weitschweifigen alten Lysimachos, wie sie sich um den ebenso anspruchslos als selbstgewiß auftretenden Sokrates gruppieren, zusammennimmt, gewiß so markiert und manchfaltig als in anderen Schriften Platon's. Und wenn auch das belfernde Betragen des Laches unleugbar ein Zug ist der die Linie des richtigen Geschmacks nicht durchweg einhält, so folgt daraus doch nicht sowohl daß der Laches nicht ein Werk Platon's sei, als daß derselbe eben eine der nicht allzu seltenen Verzeichnungen enthält, mit welchen auch Platon jene Linie überschreitet.

Inhalt.

Lysimachos und Melesias, gedrückt von dem Gedanken an die Nachläßigkeit womit ihre Väter sie erzogen hatten, wollen der Ausbildung ihrer Söhne desto größere Sorgfalt widmen. Unter Anderem wird ihnen empfohlen sie auch in der Kunst in voller Rüstung zu kämpfen unterrichten zu lassen. Sie haben deßhalb den Vorstellungen eines Hoplomachen Stesileos angewohnt, in Gesellschaft des Nikias und Laches, um mit ihnen über die Zweckmäßigkeit dieses Unterrichtszweigs zu berathen. (c. 1—3.)

Nikias und Laches erklären sich zu der Berathung bereit und schlagen vor, den Sokrates, der zufällig auch anwesend ist, beizuziehen, und Lysimachos erkennt in ihm den Sohn eines alten Bekannten und Freundes. (c. 3—5.)

Es wird nun über die Frage verhandelt

I. ob es zweckmäßig sei junge Leute in der Hoplomachie unterrichten zu lassen.

Nikias spricht sich, wegen mancher praktischer Vortheile welche diese Kunst gewährt, dafür aus (c. 5). Laches weist dagegen darauf hin, wie die Hoplomachen weder in dem Alles auf kriegerische Tüchtigkeit berechnenden Sparta die geringste Aufnahme gefunden, noch je einen berühmten Krieger in ihrer Mitte gehabt, sich vielmehr in Stesileos bei praktischer Gelegenheit nur blamiert haben, auch das Urtheil über den Werth der Tapferkeit dadurch nur verwirrt werde. (c. 6—8.)

Sokrates, von Lysimachos befragt, ist der Meinung, Rathgeber können nur Sachverständige sein, und da es sich bei einer

Erziehungsfrage immer weniger um den Lehrgegenstand als um die Seele des Zöglings handle, so können ein sachverständiges Urtheil in solchen Fragen nur diejenigen abgeben die sich auf Bildung und Behandlung der Seele verstehen. Daher können im vorliegenden Falle auch nur diejenigen rathen welche beweisen daß sie selbst in dieser Kunst tüchtige Lehrer gehabt oder bereits Proben der Erziehung abgelegt haben, was er von sich nicht behaupten könne, wohl aber vielleicht Nikias und Laches von sich. (c. 9—11.)

Nach einigen die Persönlichkeit des Sokrates betreffenden Bemerkungen — des Nikias über sein Menschenprüfen, des Laches über seine Tapferkeit — sind Beide bereit die Sache von jenem Gesichtspunkt aus zu untersuchen. (c. 12—15.)

Hierauf beginnt Sokrates mit dem Satz: wer einen Anderen besser machen wolle, dadurch daß er Etwas in ihm bewirke, müsse das was er bewirken wolle nothwendig kennen; wolle man die Jünglinge zur Tapferkeit anleiten, so müsse man wissen, was die Tugend oder doch dieser Theil derselben, die Tapferkeit, sei. (c. 15. 16.) Daher

II. Was ist die Tapferkeit?

Laches antwortet:

1) Tapfer ist wer seinen Posten in der Schlacht behauptet. Diese Definition findet Sokrates zu enge, sie begreift die Tapferkeit beim Rückzug, gegen Schmerz, Begierde, Lust, nicht in sich. (c. 17—19.)

Daher Laches:

2) Tapferkeit, ist Beharrlichkeit der Seele.

Diese Bestimmung findet Sokrates zu weit: es gibt auch eine unkluge Beharrlichkeit, die nicht Tapferkeit ist. Daher Laches:

Tapferkeit ist kluge Beharrlichkeit.

Sokrates findet auch dieses noch zu weit, indem es auch eine kluge Beharrlichkeit gibt die nicht, ebenso eine unkluge die in der That Tapferkeit ist. (c. 19. 20.)

Laches ist zwar durch diesen mißlungenen Versuch nicht entmuthigt; doch zieht Sokrates nun den Nikias bei. (c. 21.) Dieser, in sokratische Anschauung eingeweiht, erklärt

3) die Tugend ist Erkenntniß, und zwar die Tapferkeit das Wissen dessen was man fürchten muß und wagen kann (des Gefährlichen und Nichtgefährlichen),

wogegen nun Laches: dann sind Aerzte, Gewerbsleute, welche in ihrem Geschäfte dieses wissen, die Tapferen. Nikias: die Aerzte wissen nur was den Kranken gesund oder ungesund ist (das gegenwärtige Uebel), nicht aber ob ihnen Gesundwerden oder Sterben (künftige Uebel) gut sei oder nicht. Laches: also sind die Wahrsager die Tapferen. Nikias: diese wissen nur was eintreten wird, nicht ob es gut sei. Laches bezichtigt den Nikias der Streitsucht. (c. 22—24.) Sokrates tadelt den Laches darüber, und zeigt nun daß ohne jenes Wissen weder Aerzte noch Wahrsager tapfer seien, so wenig als die erkenntnißlosen Thiere diesen Namen verdienen. (c. 25.) Nach einigen weiteren gallichten Aeußerungen des Laches (c. 26) bringt nun Sokrates die Definition des Nikias auf den Ausdruck:

Tapferkeit ist Erkenntniß der zukünftigen Güter und Uebel. (c. 27.)

Ein wirkliches Wissen aber, fährt dann Sokrates fort, darf nicht nur das Zukünftige, sondern muß auch das Vergangene und Gegenwärtige seines Gebiets umfassen (c. 28), und es bestimmt sich hiernach die

Tapferkeit als Wissen der Güter und Bösen überhaupt (c. 28. 29). Dieses ist aber nicht mehr nur ein Theil der Tugend, sondern es wäre hiernach die

Tapferkeit die Tugend im Ganzen, die alle einzelnen Tugenden in sich faßt. (c. 29). Die Tapferkeit als solche bleibt unerklärt.

Nach einigen Spottreden zwischen Laches und Nikias schließt der Dialog damit daß diese Beiden den Lysimachos ganz an den Sokrates verweisen, der sich bereit erklärt die Jünglinge in seine Erziehung zu nehmen (c. 30. 31.)

Die Personen des Gesprächs sind (außer Sokrates):

1) Lysimachos, der Sohn des berühmten Aristeides, der so arm starb daß die Athener seiner Familie nach seinem Tode

durch eine Staatsgabe an Geld und Land aufhalfen, war ein nur gewöhnlicher Mann, ohne besondere Verdienste oder öffentliche Thätigkeit. In diesem Sinn wird seiner auch im Menon p. 94 A. gedacht. Eben dort ist in gleicher Richtung auch

2) Melesias angeführt, Sohn des Thukydides, des Hauptes der dem Perikles gegenüberstehenden aristokratischen Partei (nicht des Historikers). Ob Thukydides VIII, 86 auf ihn zu beziehen ist, und er also Einer der 400 Oligarchen v. J. 411 v. Chr. war, ist so wenig sicher als ob Aristoph. Nub. 686 den Vater oder Sohn des Thukydides als Weichling verspottet oder einen ganz Anderen. Die Vermuthung Hermann's (S. 637), daß der Ausdruck im Laches c. 2. συσσιτοῦμεν von dem Benefiz gemeinschaftlicher Speisung im Prytanaion verstanden werden dürfte, paßt nicht übel in den Zusammenhang.

Die Söhne Beider, Aristeides und Thukydides, welche gleichfalls an dem Gespräche Theil nehmen, werden als mit Sokrates in Verhältniß stehend in dem apokryphen Theages p. 130 erwähnt und Aristeides hier und im Theait. p. 150 als Einer von denen genannt an welchen der Unterricht des Sokrates verloren war. Vgl. Menon p. 94 C (S. 486 unf. Ueberf.).

3) Nikias, der im Anfang des peloponnesischen Kriegs siegreiche Feldherr der Athener, besonders berühmt durch den nach ihm benannten Frieden, den er im April 421 v. Chr. mit den Spartanern vermittelte. Später schadete er durch seine Unentschlossenheit, besonders in dem von ihm widerrathenen Zug nach Sicilien, der athenischen Sache sehr und wurde nach der gänzlichen Aufreibung seines Heeres am Assinaros von den Syrakusern gefangen und hingerichtet 413 v. Chr.

4) Laches, nach welchem der Dialog benannt ist, war wie Nikias athenischer Feldherr im peloponnesischen Krieg, kommandierte den ersten Zug nach Sicilien zu Unterstützung der Leontiner 427 v. Chr., wurde in Folge desselben wegen Unterschleifen in einen Proceß verwickelt, welchen Aristoph. Vesp. 835 ff. parodiert, unterhandelte und unterzeichnete den Frieden des Nikias mit diesem 421 v. Chr. und fiel in der Schlacht bei Mantineia 418 v. Chr.

Laches.

[p. 178.] 1. Lysimachos. Ihr habt nun, mein Nikias und Laches, dem Waffenkampfe*) des Mannes zugesehen; weßhalb wir aber, ich und Melesias hier, euch gebeten haben denselben mit uns anzusehen, das haben wir euch noch nicht gesagt, wollen es aber jetzt erklären. Denn wir sind überzeugt daß wir uns gegen euch ganz freimüthig aussprechen dürfen. Es fehlt nämlich nicht an Solchen welche über diese Uebungen lachen, und, wenn sie Jemand um ihre Ansicht fragt, nicht sagen was sie denken, sondern der Ansicht des Fragenden sich anbequemend ihrer eigenen Meinung zuwider sich ganz anders aussprechen. Von euch aber sind wir überzeugt daß ihr nicht nur Sachverständige seid, sondern auch als Solche eure Meinung unumwunden aussprechen werdet, und darum haben wir euch zu der

*) Die Hoplomachie, der Wettkampf in voller Waffenrüstung, kommt bei Homer unter den von Achilleus zu Ehren des Patroklos veranstalteten Kampfspielen (Iliad. XXIII, 811 ff.) vor, scheint aber im Kreise der obligaten gymnastischen Uebungen der Athener (vgl. c. 5) keinen Boden gewonnen zu haben. Der Versuch der Sophisten und anderer Erziehungskünstler, sie einzubürgern, schloß sich wohl eben an die als Mustersitte geltende homerische Kampfordnung an; allein sie vermochte auch später nicht zu gleicher Würde wie andere Uebungen der Gymnastik zu kommen.

Berathung beigezogen, deren Gegenstand wir euch mitzutheilen im Begriffe sind. Die Sache nun über welche ich zuvörderst so viele Worte mache ist [p. 179] folgende.

Dieß hier sind unsere beiden Söhne; dieser da gehört dem Melesias, und führt den Namen seines Großvaters, Thukydides; jener ist der meinige; auch er trägt den Namen seines Großvaters, meines Vaters; denn wir nennen ihn Aristeides. Wir haben nun beschlossen denselben, so viel es uns möglich ist, besondere Fürsorge zuzuwenden und es nicht zu machen wie die meisten Väter, welche ihre Söhne, nachdem sie zu Jünglingen erwachsen, thun lassen was ihnen beliebt, vielmehr nun erst recht damit anzufangen ihnen, so viel wir im Stande sind, unsere ganze Fürsorge zu widmen. Wir wissen nun daß auch ihr Söhne habet, und sind der Ueberzeugung daß ihr, so gut als nur irgend andere Väter, Nichts versäumt habet um ihnen eine möglichst gute Erziehung zu sichern. Solltet ihr aber etwa eure Aufmerksamkeit noch nicht ernstlich darauf gerichtet haben, so möchten wir euch erinnern es nicht außer Acht zu lassen und euch auffordern in der Fürsorge für unsere Söhne gemeinschaftliche Sache mit uns zu machen.

2. Weßhalb wir aber das beschlossen haben, lieber Nikias und Laches, das sollt ihr vernehmen, wenn ich auch ein wenig umständlicher sein muß. Wir speisen nämlich, ich und Melesias hier, zusammen, und unsere Söhne speisen bei uns. Nun, wie ich gleich Anfangs sagte, wir wollen uns ganz offen gegen euch aussprechen. Jeder von uns Beiden weiß den Jünglingen zwar von seinem Vater viele rühmliche Thaten zu erzählen, wie sie solche im Krieg und wie sie sie im Frieden vollbracht haben, als Lenker der Angelegenheiten der Bundesgenossen*), wie der unserer Stadt;

*) Dieser Ausdruck bezieht sich auf Aristeides, dessen gerechte und uneigennützige Verwaltung der zu Fortsetzung des Kriegs gegen die Perser von den Bundesgenossen erhobenen, in Delos deponierten Steuern viel gerühmt ward.

eigene Thaten aber weiß Keiner von uns Beiden namhaft zu machen. Darüber schämen wir uns nun ebenso vor ihnen als wir es unseren Vätern zum Vorwurf machen daß sie uns, nachdem wir Jünglinge geworden waren, in vornehmem Müßiggang hinleben ließen, während sie ihre Thätigkeit fremden Angelegenheiten widmeten. Auch stellen wir unseren jungen Leutchen eben dieses als Beispiel vor Augen, indem wir ihnen sagen daß, wenn sie sich selbst vernachlässigen und uns nicht Folge leisten würden, sie auch unberühmt bleiben werden, während sie, wenn sie Sorge für sich trügen, gar wohl sich der Namen welche sie führen würdig machen könnten. Sie nun erklären sich bereit uns Folge zu leisten, wir aber richten unser Auge nun darauf, was sie wohl lernen oder womit sie sich beschäftigen müssen, um recht tüchtige Männer zu werden. Da hat uns nun Jemand auch auf diesen Unterrichtszweig hingewiesen, indem er meinte daß es einem jungen Manne wohl anstehe in Waffenrüstung fechten zu lernen. Auch hat er uns den Mann, dessen Kunstvorstellung ihr eben mit angesehen habt, sehr gerühmt und uns sodann aufgefordert sie auch mitanzusehen. Wir hielten es demnach für zweckmäßig, nicht nur selbst als Zuschauer des Mannes herzukommen, sondern auch euch zunächst als Mitzuschauer mitzunehmen, zugleich aber auch um eures Beiraths und, wenn es euch genehm ist, eurer Theilnahme an der unseren Söhnen zu widmenden Fürsorge uns zu versichern. Dieses [p. 180] ist es was wir euch mittheilen wollten. Nun also wäre es eure Sache euren Beirath zu geben sowohl hinsichtlich dieses Unterrichtszweigs, ob ihr die Erlernung desselben für zweckmäßig haltet oder nicht, als auch hinsichtlich an-

derer Lehrgegenstände oder Beschäftigungen, welche ihr etwa einem jungen Manne zu empfehlen wüßtet, sowie hinsichtlich eurer Betheiligung dabei euch auszusprechen wie ihr es halten wollet.

3. Nikias. Ich meinerseits, Lysimachos und Melesias, kann eure Gesinnung nur billigen, und bin bereit Theil zu nehmen, glaube auch das Gleiche von unserem Laches.

Laches. Und ganz mit Recht, Nikias. Denn was Lysimachos eben von seinem und des Melesias Vater gesagt hat scheint mir sehr richtig bemerkt zu sein, sowohl in Bezug auf Jene als uns selbst und alle Diejenigen welche ihre Thätigkeit den Staatsgeschäften widmen, daß es ihnen mit ihren Kindern wie mit ihren übrigen Angelegenheiten gerade so geht wie er sagt, nämlich daß dieselben hintangesetzt und sorglos behandelt werden. Das also, Lysimachos, ist ganz gut von dir gesagt. Wundern aber muß ich mich daß du hinsichtlich der Erziehung der jungen Leutchen unseren Beirath in Anspruch nimmst, den des Sokrates da aber nicht, während er doch fürs Erste dem gleichen Demos*) mit dir angehört, sodann überall da zu finden ist wo solche Gegenstände besprochen werden wie die von dir gestellte Frage nach einer den Jünglingen wohl anstehenden Uebung und Beschäftigung.

Lysimachos. Wie sagst du, Laches? Hat denn dieser Sokrates je einmal solchen Fragen seine Aufmerksamkeit gewidmet?

Laches. Allerdings, Lysimachos.

Nikias. Das hätte ich dir ebenso gut als Laches sagen können. Denn nur neulich erst hat er mir selbst für meinen Sohn einen Mann als Lehrer in der Musik verschafft, den Damon,**) einen

*) Sokrates war aus demselben Demos oder Gemeindebezirk, Alopeke, wie Aristeides und Thukydides.

**) Dieser Damon, Erfinder der hypolydischen und hypophrygischen Tonart, ein Musiker von großem Namen, Lehrer und Freund des Perikles, Sokrates und Anderer, von Platon öfters genannt Alcib. I. p. 118. Rep. p. 400, 424, auch als Sophist rühmlich erwähnt Plut. Per. 4. Er wurde nach Plutarch a. a. O. und Arist. 1., wohl wegen politischer Thätigkeit, durch das Scherbengericht verbannt.

Schüler des Agathokles*), einen Mann, welcher nicht nur in der Musik sehr fein gebildet ist, sondern dessen Umgang auch in anderen Beziehungen für junge Leute dieses Alters von größtem Werth ist.

4. Lysimachos. O Sokrates, Nikias und Laches! Ich und meine Altersgenossen, wir kennen die jüngeren Leute nicht mehr, indem wir des Alters halber meistens zu Hause bleiben. Weißt indessen auch du, Sohn des Sophroniskos, deinem Demosgenossen einen guten Rath zu geben, so mußt du ihn ja geben. Es ist nicht anders als billig von dir; denn du bist uns ja schon vom Vater her wirklich befreundet. Denn wir, ich und dein Vater, waren jeder Zeit genaue Freunde, und bis zu seinem Tode ist er auch niemals in einen Streit mit mir gerathen. Doch während wir hier so reden, kommt mir eben auch eine Erinnerung. Die Jünglinge da, wenn sie zu Hause mit einander sich besprechen, gedenken sie eines Sokrates nicht selten und rühmen ihn überaus. Allein ich habe sie noch niemals gefragt, ob sie den Sohn des Sophroniskos [p. 181] meinen. — Wohlan, ihr Kinder, saget mir, ist das der Sokrates von welchem ihr alle Mal redet?

Die Söhne: Allerdings, Vater, der ist's.

Lysimachos. Vortrefflich, Sokrates, bei der Hera, daß du so deinem Vater, dem besten der Männer, Ehre machst, und besonders, daß nun die gegenseitige Gemeinschaft welche zwischen uns und dir besteht erhalten bleiben wird.

*) Dieser Agathokles, von Platon auch Protag. p. 316 angeführt, war auch Pindar's Lehrer.

Laches. Laß den Mann ja nicht los, Lysimachos! Auch ich habe schon Gelegenheit gehabt mit eigenen Augen zu sehen wie er nicht nur seinem Vater, sondern auch dem Vaterland Ehre macht. Nach der Niederlage bei Delion*) war er mein Begleiter auf dem Rückzug, und ich versichere dich, hätten die Anderen sich halten mögen wie er, unsere Stadt hätte damals ihre Ehre behauptet und keinen so empfindlichen Stoß erlitten.

Lysimachos. Fürwahr, Sokrates, ein großes Lob, welches dir von Männern gespendet wird deren Stimme auch in Dem was sie da zu deinem Lobe vorbringen alles Vertrauen verdient! Sei überzeugt daß ich mich freue zu hören in welchem Ansehen du stehst, und glaube nur daß ich zu denen gehöre welche dir am Meisten gewogen sind. Freilich hättest du uns auch schon früher von selbst besuchen und wie billig uns als deine Angehörigen betrachten sollen. Indessen versäume es nur jetzt von Heute an, nachdem wir unsere Bekanntschaft erneuert haben, nicht weiter, sondern halte dich zu uns und mache dich mit uns und diesen jungen Leuten näher bekannt, damit unsere Freundschaft auch unter euch fortlebe. Das wirst du nun schon thun, und wir werden dich gelegentlich auch wieder daran erinnern. — Was sagt ihr aber nun zu dem wovon wir ausgegangen sind? Was dünkt euch? Ist der Unterricht im Kampf mit Waffen ein für die Jünglinge passender Lehrgegenstand oder nicht?

*) Ueber das Treffen bei Delion, einem Städtchen im Gebiete von Tanagra in Boeotien, welches Laches jedoch nicht als Feldherr mit Sokrates mitmachte und in welchem Hippokrates commandierte und fiel, so wie über die Haltung des Sokrates dabei vgl. die Rede des Alkibiades, der ebenfalls dabei war, im Symposion p. 121 A. Es fand 424 v. Chr. statt. Vgl. Thuk. IV, 90 ff.

5. Sokrates. Lieber Lysimachos, ich will es gern versuchen hierüber, wenn ich es vermag, meinen Beirath zu geben, so wie auch Alles wozu du mich aufforderst sonst zu thun. Indessen scheint es mir nicht anders als schicklich zu sein daß ich, der Jüngere und Unerfahrenere, erst anhöre was Diese sagen und von ihnen lerne, und wenn ich nun noch etwas Anderes als was von Diesen gesagt wird vorzubringen weiß, dann erst dich und sie zu belehren und zu überzeugen suche. Nun denn, Nikias, warum nimmt nicht Einer von euch Beiden das Wort?

Nikias. Das hat ja keinen Anstand, Sokrates. In der That glaube ich daß es für die jungen Leute in vielen Beziehungen nur nützlich sein kann auch in diesem Unterrichtszweige sich auszubilden. Denn schon das ist gut daß sie, wenn sie überflüssige Zeit haben, sich nicht mit solchen Dingen unterhalten mit welchen sonst junge Leute sich gern Unterhaltung machen, sondern mit einer Beschäftigung durch welche der Körper nothwendig mehr gekräftigt wird, — denn dieselbe ist um Nichts schlechter als die gymnastischen Uebungen [p. 182], noch erfordert sie geringere Anstrengung, — und zugleich steht diese Uebung nächst der Reitkunst einem freien Mann vorzugsweise wohl an. Denn für den Wettkampf in welchem wir als Athleten auftreten, und für die Fälle in welchen wir den Wettkampf zu bestehen haben, werden nur diejenigen kunstgerecht eingeübt welche sich in diesen für den Krieg bestimmten Werkzeugen üben. Sodann wird diese Kunst auch in der Schlacht selbst von Nutzen sein, wenn man mit vielen Anderen in Reih und Glied fechten muß. Den größten Nutzen jedoch wird sie gewähren wenn die Reihen sich auflösen und es nun gilt, Mann gegen Mann, entweder bei der Verfolgung Einen anzugreifen der sich wehrt, oder auch auf der Flucht gegen den Angreifenden sich zu wehren. Einer der jene Kunst versteht hat wohl als Einzelner gegen Einzelne, vielleicht

nicht einmal gegen Mehrere etwas zu fürchten, sondern dürfte damit überall im Vortheil sein. Sodann wird durch diese Uebung auch noch die Lust geweckt eine andere edle Kunst sich anzueignen. Denn Jeder der den Kampf in Waffen erlernt hat dürfte wohl Lust bekommen auch die damit zusammenhängende Kunst der Taktik zu erlernen, und hat er es so weit gebracht und hierin ein Gebiet für seinen Ehrgeiz gefunden, so wird er wohl sein Streben auf Alles richten was zur Feldherrnkunst gehört. Und so zeigt es sich schon deutlich daß die damit zusammenhängenden Kenntnisse und Beschäftigungen, für welche diese Kenntniß der Anfang sein dürfte, sämmtlich edler Art und in hohem Grade eines Mannes zu erlernen und zu betreiben würdig sind. Hiezu fügen wir noch einen nicht unbedeutenden Zusatz, daß nämlich diese Wissenschaft jeden Mann im Kriege um Vieles muthiger und tapferer machen dürfte als er sonst ist. Auch das wollen wir nicht verschmähen zu sagen, wenn es auch vielleicht Manchem minder bedeutend zu sein scheint, daß sie auch einem Manne mehr Anstand verleihen dürfte, da wo es gilt größeren Anstand zu zeigen, und wo er zugleich durch seine anständige Haltung den Feinden furchtbarer erscheinen wird. Ich also, Lysimachos, bin, wie gesagt, der Meinung daß die Jünglinge dieß nur erlernen sollen, und warum ich dieser Meinung bin habe ich dargelegt. Hat nun Laches Etwas hiegegen zu sagen, so möchte ich es nun auch selbst gern von ihm hören.

6. Laches. Allerdings, Nikias, ist es bedenklich von irgend welcher Kenntniß zu sagen daß man sie nicht zu erlernen brauche. Denn es scheint gut zu sein Alles zu wissen, und so muß man gewiß auch diese Waffenübung, wenn sie eine Kenntniß ist, wofür die Lehrenden sie ausgeben und wie auch Nikias sie nennt, erlernen. Wenn sie aber keine Kenntniß ist, wenn die welche sie zu lehren verheißen täuschen, oder wenn sie nun zwar wirklich eine Kenntniß ist, die

aber der Mühe nicht lohnt, wozu sollte man sie denn doch erlernen? Wenn ich aber so von derselben rede habe ich dabei das im Auge daß meines Erachtens, wenn wirklich Etwas daran wäre, das den Lakedämoniern nicht entgangen wäre, welche sich ja im Leben um nichts Anderes kümmern als dasjenige zu erforschen und einzuüben dessen Erlernung und [p. 183] Einübung etwa ihnen im Kriege Vortheile vor Anderen gewähren könnte. Wenn es aber auch ihnen entgieng, so wäre doch gewiß jenen Lehrern dieser Kenntniß eben das nicht entgangen daß Jene unter den Hellenen auf solche Dinge den meisten Fleiß verwenden und daß derjenige welcher bei ihnen darin Ehre aufheben würde auch bei den Anderen die größten Summen verdienen könnte, so wie ein Tragödiendichter der bei uns Ehre aufhebt. Denn sicher, wer eine gute Tragödie dichten zu können glaubt, der wird nicht draußen in den andern Städten um Attika herumziehen, um sie da aufzuführen, sondern er verfügt sich geraden Weges hieher und führt sie bei uns auf. Ganz natürlich! Diese Waffenkämpfer aber betrachten, wie ich sehe, Lakedaimon als ein unnahbares Heiligthum, das sie nicht einmal mit der Fußspitze betreten, sondern sie gehen um dasselbe im Kreise herum und zeigen ihre Kunst lieber bei allen Anderen, und am Liebsten bei denen welche wohl selbst zugeben daß es ihnen im Kriegswesen Viele zuvorthun.

7. Zudem, Lysimachos, habe ich diese Leute schon sehr häufig bei wirklichen Affairen beobachtet und weiß daher was an ihnen ist. Man kann dieses indessen auch daraus abnehmen daß von diesen Waffenkünstlern, wie wenn sie es darauf anlegten, sich noch niemals Einer im Kriege berühmt gemacht hat. Während sonst in allen Gebieten die welche einen Namen erlangen aus der Mitte der jedes Mal Sachverständigen hervorgehen, haben diese, wie es scheint, verglichen mit Anderen hierin wenig Glück gehabt. So habe ich auch diesem Stesileos, welchem ihr mit mir zugesehen habt wie er vor einer so großen

Volksmenge eine Probe seiner Kunst gegeben und in gar hohen Worten von sich selbst geredet hat, bei einer anderen Gelegenheit besser gesehen, wo er, allerdings nicht mit Willen, zeigte was in Wahrheit an ihm ist. Als nämlich einmal das Schiff auf welchem er fuhr ein Frachtschiff angriff, kämpfte er mit einem Sichelspieß, einer Waffe die ebenso auffiel als er selbst auffällig war unter den Anderen. Gibts nun auch sonst Merkwürdiges von dem Manne Nichts zu erzählen, so verdient doch der Ausgang Erwähnung welchen der Einfall mit der Sichel an dem Speer nahm. Indem er nämlich focht verwickelte er sich damit irgendwo im Takelwerk des Schiffes und sah sich festgehalten. Stesileos nun zog daran, in der Absicht sie loszumachen, ohne es jedoch zu vermögen. Das eine Schiff fuhr nun an dem andern vorbei. Eine Weile lief er am Spieß sich festhaltend im Schiff nebenher. Als aber jenes Schiff an dem unserigen vorüber war und ihn, der sich noch am Spieße hielt, nachzog, ließ er den Spieß allmählich durch die Hand gleiten, bis er nur noch das äußerste Ende des [p. 184] Schaftes in der Hand hatte. Da erhob sich Lachen und Klatschen von der Mannschaft des Frachtschiffes über seine Stellung, und als nun einer einen Stein auf das Verdeck ihm gerade vor die Füße warf und er den Spieß fahren ließ, da vermochten auch die Leute auf dem Dreiruderer das Lachen nicht mehr zurückzuhalten wie sie jenen Sichelspieß so an dem Frachtschiffe hängen sahen.

Mag nun immerhin etwas an jener Kunst sein, wie Nikias behauptet, dieses ist die Erfahrung die ich von derselben gemacht habe.

8. Wie ich also gleich Anfangs sagte, wenn sie eine Kenntniß ist und doch nur so geringe Vortheile gewährt oder gar wenn sie überhaupt keine Kenntniß ist und die Leute sie nur dafür ausgeben, so verdient sie nicht daß man sie zu erlernen sucht. Denn ich glaube daß Einer der feige ist, wenn er der Meinung wäre sich darauf zu

verstehen, dadurch nur kecker werden und um so mehr offenbaren würde was für ein Mensch er war, während ein Tapferer, auf welchen die Augen der Menschen gerichtet sind, in diesem Fall, wenn er auch nur einen kleinen Fehler machen sollte, sehr übel beurtheilt werden würde. Denn eine solche Wissenschaft sich beimessen erweckt dermaßen den Neid daß wer diese Wissenschaft zu besitzen behauptet, wenn er nicht in ganz bewundernswürdigem Grade vor Anderen durch Tapferkeit sich auszeichnet, es wohl schwerlich vermeiden kann sich lächerlich zu machen. Diese Bewandtniß, Lysimachos, hat es meines Erachtens mit dem Bemühen um diese Kenntniß. Indessen dürfen wir, wie ich dir schon Anfangs sagte, den Sokrates nicht bei Seite lassen, sondern müssen ihn bitten auch seinen Beirath zu geben, was er von der vorliegenden Sache denkt.

Lysimachos. Ich bitte dich also, Sokrates! Ueberdieß bedarf, wie mir scheint, unsere Berathung noch eines Schiedsrichters. Hätten diese Beiden sich geeinigt, so wäre dieses Bedürfniß in minderem Grade vorhanden; nun aber, — denn, wie du selbst siehst, hat Laches gerade das Gegentheil von Nikias behauptet — da wird es gut sein auch dich zu hören, welchem der beiden Männer du deine Stimme gibst.

9. Sokrates. Wie doch, Lysimachos? Du wirst also das annehmen was die Mehrheit unter uns billigt?

Lysimachos. Wie könnte man es denn auch anders machen, Sokrates?

Sokrates. Würdest du, Melesias, es auch so machen? Würdest auch du, wenn du eine Berathung pflegen wolltest über die gymnastischen Uebungen welche dein Sohn vornehmen sollte, wohl den Mehreren unter uns Glauben schenken, oder dem welcher selbst unter der Leitung eines tüchtigen Ringmeisters seine Bildung und seine Uebungen gemacht hat?

Meleſias. Natürlich doch dieſem, Sokrates.

Sokrates. Dem alſo würdeſt du mehr Glauben ſchenken als uns allen Vieren?

Meleſias. Ohne Zweifel.

Sokrates. Denn nach der Erkenntniß, meine ich, muß man ſeine Entſcheidung treffen, nicht nach der Menge der Stimmen, wenn die Entſcheidung die richtige ſein ſoll.

Meleſias. Wie ſollte man nicht?

Sokrates. So müſſen wir denn auch jetzt vorerſt darüber Unterſuchung anſtellen ob Einer von uns über das was den Gegenſtand unſerer Berathung ausmacht [p. 185] techniſch gebildet iſt, oder nicht. Iſt dieſes nun der Fall, ſo müſſen wir demſelben, ſelbſt wenn es nur ein Einziger iſt, Glauben ſchenken, die Anderen aber bei Seite laſſen; wenn aber nicht, ſo müſſen wir uns nach einem Anderen umſehen. Oder meinet ihr, du ſowohl als Lyſimachos, es handle ſich jetzt nur um eine Kleinigkeit, und nicht viel mehr um dasjenige Gut welches von Allem was euch gehört in der That das wichtigſte iſt? Denn was aus den Söhnen wird, ob ſie rechtſchaffene Leute oder das Gegentheil werden, das wird für das Wohl des ganzen Vaterhauſes vom größten Einfluß ſein.

Meleſias. Sehr wahr!

Sokrates. Man muß daher hierauf alle Sorgfalt verwenden.

Meleſias. Allerdings.

Sokrates. Wie müſſen wir nun wohl zu Werke gehen, wenn wir meiner vorigen Bemerkung zufolge unterſuchen wollen, wer von uns im Kämpfen die meiſte Kunſtfertigkeit beſitzt? Wird es nicht derjenige ſein der es gelernt und betrieben hat, und der darin tüchtige Lehrer gehabt hat?

Meleſias. Ich denke wohl.

Sokrates. Wird es ſich aber nicht zuvor noch darum fragen, was dasjenige iſt worinnen wir Lehrer ſuchen?

Meleſias. Wie meinſt du das?

10. Sokrates. Vielleicht wird die Sache folgendermaßen deutlicher. Wie mir ſcheint, haben wir uns von Anfang an noch nicht darüber verſtändigt, was das ſei worüber wir Berathung und Unterſuchung anſtellen, wer von uns die meiſte Kunſtfertigkeit darin beſitze und Lehrer darin gehabt habe, und wer nicht.

Nikias. Ich meine doch, Sokrates, wir unterſuchen die Frage ob die jungen Leute das Kämpfen in Waffen erlernen ſollen oder nicht?

Sokrates. Allerdings, Nikias; dennoch, wenn Jemand hinſichtlich eines Mittels für ſeine Augen Erwägung anſtellt, ob er es auflegen ſoll oder nicht, um was meinſt du da daß es ſich bei dieſer Berathung handle, um das Heilmittel oder um die Augen?

Nikias. Um die Augen.

Sokrates. Und nicht wahr, wenn er erwägt ob einem Pferd ein Zügel angelegt werden ſoll oder nicht, und wann, dann handelt es ſich bei der Berathung wohl um das Pferd und nicht um den Zügel?

Nikias. Gewiß.

Sokrates. Mit Einem Wort alſo, wenn Jemand um eines Andern willen Etwas in Erwägung zieht, ſo iſt der eigentliche Gegenſtand ſeiner Berathung eben Jenes um deſſen willen er die Erwägung anſtellt, und nicht das was er um des Anderen willen unterſucht.

Nikias. Nothwendig.

Sokrates. Es muß alſo der Rathgeber erwägen, ob er in der Behandlung deſſen um deſſen willen wir die Erwägung anſtellen, wenn wir ſie anſtellen, kunſtverſtändig ſei.

Nikias. Allerdings.

Sokrates. Geben wir nun nicht zu daß wir über einen Lehrgegenstand jetzt eine Untersuchung anstellen um der Seele der jungen Leute willen?

Nikias. Ja.

Sokrates. Ob also von uns Einer in Behandlung der Seele kunstverständig und fähig ist dieselbe gut zu behandeln, und welcher von uns tüchtige Lehrer darin gehabt hat, das müssen wir untersuchen.

Laches. Wie aber, Sokrates, hast du niemals gefunden daß Leute ohne Lehrer in manchen Dingen kunstverständiger geworden sind als mit Lehrern?

Sokrates. Wohl, Laches, nur würdest du ihnen nicht glauben wollen, wenn sie versichern würden Meister ihrer Kunst zu sein, wofern sie dir nicht irgend [p. 186.] die eine und andere gut vollbrachte Leistung in derselben aufzuweisen hätten.

Laches. Da hast du Recht.

11. Sokrates. Und da nun Lysimachos und Melesias uns, mein Laches und Nikias, zur Mitberathung über ihre beiden Söhne aufgerufen haben, getrieben von dem Wunsche den Seelen derselben die möglich beste Bildung zu geben, so kommt es auch uns zu, wenn wir Lehrer gehabt zu haben behaupten, ihnen zu zeigen wer sie gewesen sind, daß sie wirklich nicht nur vorerst selbst tüchtige Männer waren, sondern sodann auch dafür bekannt sind vieler Jünglinge Seelen gebildet und so auch uns gelehrt zu haben. Oder aber würde Einer von uns versichern selbst keinen Lehrer gehabt zu haben, so müßte er wenigstens selbst seine eigenen Leistungen namhaft machen und zeigen können, welche Athener oder Fremde, Sklaven oder Freie durch ihn anerkanntermaßen zu tüchtigen Leuten gebildet worden sind. Ist aber weder das Eine noch das Andere

bei uns der Fall, so müssen wir sie anweisen Andere aufzusuchen und uns nicht der Gefahr aussetzen die Söhne befreundeter Männer zu verderben und uns dadurch von ihren nächsten Angehörigen die schwerste Anklage zuzuziehen. Ich nun, Lysimachos und Melesias, erkläre zuerst meiner Seits, daß ich einen Lehrer hierin nicht gehabt habe. Von Jugend auf schon ist mir zwar dieser Gegenstand eine Lieblingsaufgabe; aber ich habe die Mittel nicht, um den Sophisten ihren Lohn zu bezahlen, die sich dafür ausgegeben haben allein im Stande zu sein einen wackern und tüchtigen Menschen aus mir zu machen, andererseits aber diese Kunst selbst zu erfinden bin ich noch jetzt unvermögend. Nicht wundern aber sollte es mich wenn Nikias oder Laches dieselbe erfunden oder erlernt hätten; denn theils sind sie an Mitteln vermögender als ich, so daß sie sie wohl von Andern erlernt, theils zugleich an Jahren älter, so daß sie sie auch wohl bereits erfunden haben könnten. In der That scheinen sie mir vermögend zu sein einen Menschen zu bilden. Denn nimmer hätten sie sich so zuversichtlich über die einem jungen Menschen ersprießlichen oder nachtheiligen Beschäftigungen ausgesprochen, wenn sie sich nicht zutrauen würden dieselben zur Genüge zu verstehen. Ich schenke ihnen nun zwar auch allen Glauben, das aber wundert mich doch, daß Beide hierin unter einander verschiedener Meinung sind. Daher stelle ich deiner Bitte, Lysimachos, eine andere entgegen. Wie Laches vorhin dich aufforderte mich nicht loszulassen sondern zu fragen, so fordere ich jetzt dich auf den Laches und Nikias ja nicht loszulassen, sondern zu fragen, indem du sprichst: Sokrates versichert daß er nichts von der Sache verstehe, auch nicht geschickt genug sei um zu entscheiden, welcher von euch Beiden Recht habe; denn in diesen Dingen sei er weder Erfinder noch eines Anderen Schüler gewesen. Ihr aber, Laches und Nikias, saget uns doch Jeder von euch, wer der außerordentliche Mann ist dessen

Unterricht über Erziehung der jungen Leute ihr genossen habt, und ob ihr die Sache verstehet weil ihr sie von Jemand erlernt oder weil ihr es selbst gefunden habt, und wenn weil ihr's erlernt habt, welchen Lehrer jeder von euch gehabt hat und welches die anderen Kunstgenossen desselben sind, [p. 187] damit wir, wenn ihr der Staatsgeschäfte wegen keine Zeit habet, uns an sie wenden und durch Geschenke oder Bitten, oder Beides, überreden unseren und euern Kindern ihre Fürsorge zu widmen, auf daß sie nicht als ungerathene Söhne ihren Vorältern Schande machen. Seid ihr aber darin selbst Erfinder gewesen, so führet ein Beispiel an, welche Jünglinge ihr durch die Fürsorge die ihr ihnen gewidmet habt aus ungerathenen Menschen zu wackeren und tüchtigen Leuten gemacht habet. Denn wenn ihr jetzt erst euern Versuch machen wollet im Erziehen, so müßt ihr doch in Betracht nehmen daß ihr das Wagstück nicht an einem Karer*) machet, sondern an euren Söhnen und den Kindern eurer Freunde, und es euch nicht gar am Ende ergehe wie es im Sprüchwort heißt, von der Töpferkunst die mit dem Fasse anfängt.**) Sprechet also, welcher von jenen Fällen, behauptet ihr, daß bei euch vorhanden sei und zutreffe oder nicht? Darüber, Lysimachos, mußt du dich bei ihnen erkundigen und die Männer ja nicht loslassen.

12. Lysimachos. Sokrates scheint mir in der That gut zu sprechen, ihr Männer. Ob ihr nun geneigt seid über diese Ge-

*) Die Karer, früher bei den Griechen verachtet als Seeräuber, später als Söldner, galten sprüchwörtlich als feile, sklavische Menschen. Daher diese sehr oft vorkommende Redensart: ein Experiment an einem Karer, d. h. an einem an sich gleichgiltigen Subjekt, machen. Vgl. Cic. pro Flacc. 27. Plat. Euthyd. p. 285.

**) D. h. die gleich das schwerste Werk vollbringen will, ohne vorher am leichteren sich versucht zu haben.

genstände euch fragen zu lassen und Rede zu stehen müßt ihr, Nikias und Laches, selbst wissen. Denn mir und dem Melesias da kann es offenbar nur erwünscht sein wenn ihr das was Sokrates fragt Alles durchsprechen wolltet. Denn gleich Anfangs habe ich ja gesagt daß wir deßwegen euch zu gemeinschaftlicher Berathung eingeladen hätten, weil wir überzeugt sind daß diese Fragen eure Aufmerksamkeit wahrscheinlich schon aus anderen Gründen in Anspruch genommen haben, zumal aber weil ihr Söhne habt, welche wie die unserigen nun bald in einem Alter stehen in welchem sie der Erziehung bedürfen. Daher, wenn es euch nicht zuwider ist, so saget es und stellet mit Sokrates eine gemeinschaftliche Untersuchung an, der Art daß ihr einander gegenseitig Rede und Antwort gebet. Denn auch das ist von diesem gut bemerkt, daß unsere Berathung das größte unserer Interessen betrifft. Wohlan, so sehet zu ob ihr es für zweckmäßig haltet so zu verfahren!

Nikias. O Lysimachos, wie ich sehe, kennst du wahrhaftig den Sokrates nur von seinem Vater her, und dein ganzer Verkehr mit ihm beschränkte sich auf seine Knabenzeit, wenn er da etwa einmal im Gefolge seines Vaters unter seinen Gemeindegenossen in einem Tempel oder bei einer anderen Versammlung der Gemeinde dir in die Nähe gekommen ist. Seitdem er aber älter geworden, bist du offenbar mit dem Manne nicht mehr zusammengetroffen.

Lysymachos. Wie so doch, Nikias?

13. Nikias. Du scheinst mir ja gar nicht zu wissen daß wer einmal mit dem Sokrates auch nur so zu sagen gesprächlich verwandt*) geworden und auf eine Unterredung mit ihm eingegangen

*) Nach der Verbesserung welche Hommel zu Plat. Symp. p. 122 f. an dieser Stelle versucht, der statt ὥσπερ γένει lesen will: ὥσπερ γυναικί, wäre der Sinn: du scheinst mir

ist, unvermeidlich, wenn er auch beim Beginn der Unterredung von etwas ganz Anderem ausgegangen ist, von ihm so lange im Gespräch herum geführt und nicht eher in Ruhe gelassen wird bis er in die Falle gegangen ist, wo er dann über sich selbst Rede stehen muß, wie er jetzt lebe und wie er [p. 188] sein vergangenes Leben zugebracht habe, und daß ihn, wenn er einmal hineingegangen ist, Sokrates nicht eher losläßt bis er das alles recht gründlich auf die Probe gestellt hat. Ich nun bin mit ihm näher bekannt und weiß daß man sich das von ihm unumgänglich gefallen lassen muß, auch weiß ich ganz gut daß ich selbst es mir werde gefallen lassen. Denn es macht mir Freude, Lysimachos, mich mit dem Manne einzulassen, und ich halte es für gar nicht schlimm sich so an die Fehler welche man gemacht hat oder noch macht erinnern zu lassen, glaube vielmehr daß derjenige für sein künftiges Leben nothwendig klüger werden muß der sich dem nicht entzieht, sondern nach dem Ausspruche Solons *) Neigung und Willen hat zu lernen, so lange er lebt, und sich nicht einbildet daß der Verstand mit dem Alter schon von selbst komme. Mir also ist es weder ungeübt noch aber auch unbeliebt **) mich von Sokrates auf die Probe stellen zu lassen, vielmehr habe ich es eigentlich schon längst gewußt daß, wenn Sokrates dabei ist, nicht von unseren jungen Leuten die Rede sein würde, sondern von uns selbst. Also, wie gesagt, ich meines Theils habe

nicht zu wissen daß wer dem Sokrates zu Leibe geht gleichsam mit einem eifersüchtigen Weibe anbindet, und er muß, wenn er auch vorher von etwas ganz Anderem zu reden begonnen hat u. s. w.

*) Vgl. Plutarch Solon. 31. Diesen und den nachher von Nikias angeführten solonischen Spruch s. bei Bergk poet. lyr. p. 343.

**) Das Wortspiel ἀηδές und ἄηδες, an welchem Hermann, S. 615, Anm. 313, den Schüler des Prodikos erkennen will.

nichts dagegen uns mit Sokrates, wie er es wünscht, zu unterhalten. Sieh nun aber zu was Laches davon hält.

14. Laches. Mein Verhalten, Nikias, zu solchen Reden ist einfach, oder, wenn du willst, nicht einfach, sondern zweifach. Denn gar wohl könnte mich Einer bald für einen Redenfreund, bald wieder für einen Redenfeind halten. Denn wenn ich einen Mann über die Tugend oder irgend eine Weisheit sprechen höre, der in Wahrheit ein Mann und dessen werth ist was er spricht, dann freue ich mich über die Maßen, wenn ich den Redenden und seine Reden zusammen betrachte, daß beide so zusammen passen und stimmen. Und ein Solcher scheint mir erst recht ein Liebling der Musen zu sein, der nicht die Lyra oder sonst Werkzeuge heiteren Spiels zur schönsten Tonart gestimmt hat, sondern in Wahrheit das Leben, indem er selbst in seinem Wandel die Reden zusammenlautend mit den Werken gestimmt hat, recht eigentlich in dorischer Tonart, nicht in ionischer, ich denke auch nicht in phrygischer oder lydischer,*) sondern in jener welche allein der ächte hellenische Wohllaut ist. Ein Solcher nun macht daß ich mich freue, wenn er sich vernehmen läßt, und daß ich Jedem ein Redenfreund zu sein scheine. So begierig nehme ich das von ihm Gesprochene an! Wer aber das Gegentheil hievon thut, der verdrießt mich, und nur um so mehr je besser er zu sprechen scheint, und er macht daß ich umgekehrt als ein Redenfeind erscheine. Von des Sokrates Reden indessen habe ich keine Kenntniß, sondern zuvörderst mußte ich, wie es scheint, seine Thaten erproben und da habe ich ihn als einen Mann erfunden welchem edle Reden und jeglicher Freimuth [p. 189] wohl anstehen sollten. Besitzt er nun auch dieses, so gehe ich

*) Bei dieser schönen Stelle ist der Seitenblick auf Nikias, den Schüler des Damon, des Erfinders der lydischen und phrygischen Tonart, nicht zu übersehen.

gern Hand in Hand mit dem Manne, und ſoll es mir Vergnügen machen von einem Solchen geprüft zu werden, nicht aber irgend Verdruß, von ihm zu lernen. Vielmehr auch ich ſtimme dem Solon bei, indem ich nur Eines noch beifüge, nämlich alternd wünſche ich Vieles gelehrt zu werden, nur aber von wackeren Männern. Denn darin muß er mir beiſtimmen, daß auch der Lehrer ein guter ſein muß, damit ich nicht, wenn ich mit Unluſt lerne, ungelehrig erſcheine. Ob aber der Lehrende jünger ſei, oder noch keinen Namen habe, oder ihm ſonſt etwas der Art anhafte, darum kümmere ich mich nicht. Dich alſo, Sokrates, fordere ich auf, mich zu lehren und zurecht zu weiſen, wie du willſt, und auch zu erlernen was ich meiner Seits weiß. So biſt du bei mir angeſchrieben ſeit jenem Tage an welchem du die Gefahr mit mir getheilt und eine Probe deiner Tüchtigkeit gegeben haſt, wie ſie der geben muß der ſie in rechter Weiſe geben will. Rede alſo was dir lieb iſt, ohne irgend dabei unſer Alter in Rechnung zu nehmen.

15. Sokrates. Euch, wie es ſcheint, dürfen wir nicht anklagen, daß ihr nicht bereit wäret gemeinſchaftlich zu berathen und zu unterſuchen.

Lyſimachos. Es kommt alſo nur auf uns an, Sokrates; denn dich rechne ich für einen von uns. So ſieh nun an meiner Statt zu, was wir zum Beſten unſerer jungen Leutchen von dieſen da erkundigen müſſen, und berathſchlage dich mit ihnen zuſammen im Geſpräch. Denn mir entgeht ſchon Alters halber gar Manches wornach ich zu fragen gedachte, und wiederum was ich gehört habe. Wenn aber noch andere Reden dazwiſchen kommen, kann ich mich gar nicht mehr entſinnen. Ihr alſo beſprechet und erläutert unter euch ſelbſt das was wir vorhin aufgeſtellt haben. Ich aber will zuhören, und nachdem ich zugehört, ſofort mit unſerem Meleſias dasjenige thun was euch als gut erſcheint.

Sokrates. Wir müſſen, Nikias und Laches, wohl dem Lyſimachos und Meleſias Folge leiſten. Und zwar iſt es nun vielleicht nicht gerade verfehlt wenn wir eine Prüfung unter uns ſelbſt über das anſtellen was zu unterſuchen wir uns eben vorgenommen haben, nämlich welche Lehrer wir in jenem Bildungszweige gehabt, oder welche Andere wir ſchon beſſer gemacht haben. Doch meine ich, folgende Unterſuchung führt zu demſelben Ziel und dürfte faſt noch etwas gründlicher zu Werke gehen. Wenn wir nämlich von irgend Etwas wiſſen daß ſein Beſitz ein Anderes, dem derſelbe zukommt, beſſer mache, und wir außerdem noch im Stande ſind demſelben zu dieſem Beſitze zu helfen, ſo müſſen wir doch offenbar dasjenige kennen über deſſen leichteſte und beſte Erwerbung wir Jemand unſeren Beirath geben ſollen. Vielleicht nun verſtehet ihr mich nicht, was ich meine, ihr werdet es indeſſen auf folgende Weiſe leichter verſtehen. Wenn wir wiſſen daß der Beſitz des Geſichtes [p. 190] die Augen, welche es beſitzen, beſſer macht und außerdem noch im Stande ſind den Augen zum Beſitze deſſelben zu verhelfen, ſo müſſen wir offenbar wiſſen was das Geſicht ſelbſt iſt, über deſſen leichteſte und beſte Erwerbung wir Jemand unſeren Beirath geben ſollen. Denn wenn wir nicht einmal ſo viel wüßten, was Geſicht iſt oder was Gehör iſt, ſo würden wir wohl kaum als Rathgeber und Aerzte für die Augen oder die Ohren auftreten und etwas Erhebliches über die Art und Weiſe vorbringen können auf welche Einer Gehör und Geſicht am Beſten erlange.

Laches. Du haſt ganz Recht, Sokrates.

16. Sokrates. Und nicht wahr, Laches, auch uns haben dieſe Beiden zu gemeinſchaftlicher Berathung darüber aufgefordert auf welche Weiſe die Seelen ihrer Söhne in den Beſitz der Tugend gelangen und dieſe ſie beſſer machen könne?

Laches. Allerdings.

Sokrates. Gehört nun dazu nicht nothwendig wenigstens das daß wir wissen was die Tugend ist? Denn wenn wir ja so ganz und gar nichts davon wüßten was die Tugend eigentlich ist, wie könnten wir da doch irgend Jemandes Rathgeber darüber werden, auf welchem Wege er dieselbe am Besten erlangen könne?

Laches. Nicht wohl, wie mir dünkt, Sokrates.

Sokrates. Wir behaupten also, Laches, zu wissen was sie sei?

Laches. Das behaupten wir freilich.

Sokrates. Und nicht wahr, was wir wissen, davon können wir doch auch aussprechen was es ist?

Laches. Wie sollten wir nicht?

Sokrates. Sofort, mein Bester, wollen wir doch nicht sogleich von der ganzen Tugend verhandeln — denn das möchte leicht eine allzugroße Aufgabe sein, — sondern laß uns zuvörderst von einem Theile derselben sehen ob es bei uns zum Wissen davon reicht; augenscheinlich wird uns so die Untersuchung sehr erleichtert werden.

Laches. Wir wollen es so machen, Sokrates, wie du es wünschest.

Sokrates. Welchen unter den Theilen der Tugend nun wollen wir auswählen? Offenbar doch denjenigen auf welchen der Unterricht in den Waffen abzuzwecken scheint? und das ist nach der Meinung der Menge doch die Tapferkeit? Nicht wahr?

Laches. In der That ist das so die Meinung.

Sokrates. Demnach müssen wir also zuvörderst versuchen auszusprechen was die Tapferkeit sei. Nach diesem haben wir dann zu untersuchen, auf welche Weise die jungen Leute in den Besitz derselben gelangen können, so weit es nämlich möglich ist durch Uebung und Unterricht in ihren Besitz zu kommen. — Wohlan, versuche es einmal, wie ich sage, auszusprechen was die Tapferkeit ist!

17. Laches. Beim Zeus, Sokrates, das auszusprechen ist nicht schwierig. Wenn Einer entschlossen ist in Reih und Glied Stand zu halten, die Feinde abzuwehren und nicht zu fliehen, der wird, wie du wohl weißt, ein Tapferer sein.

Sokrates. Gut gesagt, Laches, indessen bin ich wohl selbst schuld, weil ich mich nicht deutlich genug ausgedrückt habe, daß du nicht das was ich fragen wollte, sondern etwas Anderes beantwortet hast.

Laches. Wie meinst du das, Sokrates?

Sokrates. Ich will es dir erklären, [p. 191] wenn ichs vermag. Tapfer ist allerdings auch der welchen du anführst, der nämlich in Reih und Glied Stand haltend gegen die Feinde kämpft.

Laches. Das behaupte ich allerdings.

Sokrates. Gewiß auch ich. Aber auf der anderen Seite was ist nun der welcher fliehend mit den Feinden kämpft, also nicht Stand haltend?

Laches. Wie doch fliehend?

Sokrates. So wie es von den Skythen gesagt wird daß sie nicht minder fliehend als verfolgend kämpfen, und wie auch Homeros, wo er die Rosse des Aineias lobt, von denselben sagt:*)

Dort ansprengend und dort
verstehen sie
zu verfolgen und auch zu entfliehen.

Und auch den Aineias selbst rühmt er in dieser Beziehung wegen seiner Kenntniß der Furcht und sagt er sei

Gebieter der Furcht.**)

---

*) Il. V, 223. Vgl. VIII, 106. 107.

**) *Μήστωρα φόβοιο*, Il. VIII, 108. Platon las also nicht den Dual *μήστωρε*, wie man bei Homer emendiert.

Laches. Und ganz richtig, Sokrates, denn er sprach da von Streitwagen, und du sprichst von den Reitern der Skythen. Denn die Reiterei derselben kämpft auf diese Art, dagegen das schwere Fußvolk der Hellenen so wie ich sage.

Sokrates. Doch wohl, Laches, mit Ausnahme des der Lakedaimonier. Denn von den Lakedaimoniern sagt man, bei Plataiai, als sie auf die Schildträger gestoßen seien, haben sie nicht Stand halten und mit denselben kämpfen gewollt, sondern seien geflohen; nachdem sich aber die Reihen der Perser aufgelöst haben, haben sie sich umgewandt und wie Reiter gekämpft, und so haben sie dort die Schlacht gewonnen. *)

Laches. Ganz richtig was du sagst.

18. Sokrates. Das ist es also warum ich vorhin sagte, ich sei schuld daran daß du nicht recht geantwortet hast, weil ich nicht recht gefragt habe. Denn nicht die nur wollte ich von dir erkundigen, welche in dem schwerbewaffneten Fußvolk die Tapferen sind, sondern auch die unter der Reiterei und in jeglicher Gattung des Heeres, und auch nicht nur die welche im Kriege, sondern auch die welche in den Gefahren zur See tapfer sind, auch Alle welche in Krankheiten und Alle welche in Armut oder auch in Staatsgeschäften tapfer sind, und dann wieder nicht nur die welche unter Schmerzen oder Befürchtungen tapfer, sondern auch gegen Begierden oder Lüste zum Kampfe stark sind, und zwar indem sie Stand halten oder sich umwenden, — denn es gibt doch welche, Laches, die auch in solchen Beziehungen tapfer sind.

Laches. Ganz gewiß, Sokrates.

*) Dieser Vorfall wird von keinem der Geschichtschreiber erwähnt. Ihn für eine athenische Fiktion zum Nachtheil der Spartaner zu halten hat man keinen Grund.

Sokrates. Nicht wahr, tapfer sind diese Alle? Aber die Einen besitzen die Tapferkeit in der Lust, Andere in Schmerzen, Einige bei Begierden, Andere bei Befürchtungen, während dagegen Andere, wie ich meine, in allen diesen Umständen nur Feigheit haben.

Laches. Allerdings.

Sokrates. Was nun Jedes von diesen Beiden ist, das habe ich gefragt. Versuch es also noch einmal zu bestimmen, was das in allen diesen Umständen gleichartige Wesen der Tapferkeit sei. Oder verstehst du noch nicht was ich meine?

Laches. Noch nicht ganz.

19. Sokrates. Nun, ich meine es so, [p. 192] wie wenn ich fragte, was wohl die Geschwindigkeit sei, welche uns etwa eigen ist im Laufen und im Citherspielen und im Sprechen und im Lernen und in vielem Andern, — und wir besitzen sie ja fast in Allem wovon man nur reden kann, sei es in den Verrichtungen der Hände oder der Beine oder des Mundes und der Stimme oder des geistigen Leben, — oder meinst du nicht auch also?

Laches. Ganz so.

Sokrates. Wenn sofort Jemand mich fragen würde: „Sokrates, was sagst du daß das sei was du in allen Fällen mit dem Namen Geschwindigkeit bezeichnest?“ so würde ich ihm erwidern, daß ich dasjenige Vermögen welches in kurzer Zeit Vieles bewirkt Geschwindigkeit nenne sowohl bei der Stimme als im Laufen und allem Uebrigen.

Laches. Und da würdest du dich ganz richtig ausdrücken.

Sokrates. Versuche denn auch du, Laches, es von der Tapferkeit zu sagen, was für eine in Lust und in Schmerz und in allen den von uns eben genannten Fällen immer eine und dieselbe seiende Kraft es ist, die man sonach Tapferkeit nennt.

Laches. Nun, so scheint sie mir eine gewisse Beharrlichkeit der Seele zu sein, wenn ich also von der Tapferkeit was sie in allen Fällen ihrem Wesen nach ist angeben soll.

Sokrates. Das sollst du allerdings, wenn wir anders die gestellte Frage uns selbst beantworten wollen. Soviel indessen wird einleuchten daß dir, denke ich, nicht jede Beharrlichkeit Tapferkeit zu sein scheint. Ich schließe dieß hieraus: So viel ich nämlich ziemlich gewiß weiß, Laches, bist du überzeugt daß die Tapferkeit unter die besonders schönen Gegenstände gehöre.

Laches. Ja unter die schönsten, mußt du wohl wissen.

Sokrates. Und nicht wahr die mit Klugheit verbundene Beharrlichkeit ist etwas Schönes und Gutes?

Laches. Allerdings.

Sokrates. Wie aber die mit Unklugheit verbundene? ist sie nicht im Gegensatz von jener schädlich und verderblich?

Laches. Ja.

Sokrates. Wirst du nun behaupten daß etwas schön sei was verderblich und schädlich ist?

Laches. Gewiß mit Recht nicht, Sokrates!

Sokrates. Du wirst also nicht zugeben daß eine solche Art von Beharrlichkeit Tapferkeit sei, da sie ja nicht schön ist, die Tapferkeit aber etwas Schönes ist.

Laches. Ganz wahr!

Sokrates. Die kluge Beharrlichkeit also wird wohl nach deiner Behauptung Tapferkeit sein.

Laches. Es scheint so.

20. Sokrates. Wir wollen nun sehen, in welcher Beziehung klug diese Tapferkeit ist, oder ob sie es in allen Beziehungen, sowohl großen als kleinen, ist? Zum Beispiel wenn Einer in kluger Verwendung seines Geldes beharrlich ist, da er weiß daß er durch diese Verwendung gewinne, würdest du diesen tapfer nennen?

Laches. Nein, beim Zeus!

Sokrates. Wie aber, wenn ein Arzt, der seinen Sohn oder einen anderen an der Lungenkrankheit zu behandeln hat und nun gebeten wird ihm zu essen und zu trinken zu geben, sich mit Beharrlichkeit [p. 193] nicht erbitten ließe?

Laches. Auch diese Art in keinerlei Weise.

Sokrates. Aber ein Mann der im Kriege beharrlich und zu kämpfen entschlossen ist, weil er mit Klugheit berechnet, indem er weiß daß ihm Andere helfen werden, seine Gegner aber weniger und schlechter sind als seine Mitkämpfer, außerdem auch daß er noch das bessere Terrain hat, — würdest du wohl behaupten daß dieser, der mit solcher Klugheit und solchen Hilfsmitteln sich beharrlich zeigt, der Tapferere sei, oder der welcher in dem entgegenstehenden Heere noch entschlossen ist Stand zu halten und auszuharren?

Laches. Der im entgegenstehenden Heere, wie mir dünkt, Sokrates.

Sokrates. Und doch ist seine Beharrlichkeit unklüger als die des Anderen.

Laches. Das ist wahr.

Sokrates. Und Einen der in einem Reitergefecht mit dem Verständniß der Reitkunst ausharrt wirst du doch für weniger tapfer erklären als den der es ohne dieses Verständniß thut?

Laches. Ich denke wohl.

Sokrates. Und ebenso den der im Besitze der Kunst die Schleuder oder den Bogen zu handhaben oder irgend einer anderen Kunst ausharrt?

Laches. Allerdings.

Sokrates. Und so von denjenigen*) welche entschlossen in einen Wasserbehälter hinabsteigen und untertauchen und in diesem Werke, oder in irgend einem anderen dieser Art, ohne desselben mächtig zu sein ausharren wirst du doch behaupten, sie seien tapferer als die welche desselben mächtig sind?

Laches. Was sollte man doch Anderes behaupten können, Sokrates?

Sokrates. Nicht wohl, wenn man einmal dieser Meinung ist.

Laches. Nun, ich bin der Meinung.

Sokrates. Und doch, Laches, wagen sich und beharren diese auf weit unklugere Art als die welche es mit Kunst vollbringen.

Laches. Offenbar.

Sokrates. Ist uns nun aber nicht die unkluge Kühnheit und Beharrlichkeit im Vorhergehenden als schimpflich und schädlich erschienen?

Laches. Allerdings.

Sokrates. Die Tapferkeit aber, wurde ja doch von uns zugestanden, sei etwas Schönes?

Laches. Das wurde zugestanden.

Sokrates. Eben jetzt aber behaupten wir daß jenes Schimpfliche, die unkluge Beharrlichkeit, Tapferkeit sei.

Laches. So scheint es.

Sokrates. Dünkt dir nun daß wir damit Recht haben?

Laches. Nein, beim Zeus, Sokrates, mir nicht.

21. Sokrates. Nicht also dorisch, wie du sagst,**) sind wir, ich und du, Laches, gestimmt; denn unsere Thaten und Reden lauten nicht zusammen. Denn der That nach, könnte, wie mir scheint,

*) Offenbar findet sich hier und im Folgenden eine Reihe Reminiscenzen aus dem Protagoras p. 350 ff.

**) Kap. 14 (oben S. 537).

schon Jemand sagen, wenn er jetzt unser Gespräch mit angehört hätte, haben wir zwar etwas von der Tapferkeit, den Worten nach aber, denke ich, nicht.

Laches. Sehr wahr bemerkt.

Sokrates. Wie so? und scheint es dir dabei nun gut um uns zu stehen?

Laches. Nein, ganz und gar nicht.

Sokrates. Meinst du nun nicht, wir sollten unser Wort wenigstens in so weit zur Geltung bringen?

Laches. Welches Wort doch und in wie weit?

Sokrates. Jenes Wort das uns ausharren heißt. [p. 194] Willst du nun, so wollen auch wir bei unserer Untersuchung Stand halten und ausharren, damit nicht noch die Tapferkeit selbst über uns lacht, daß wir sie nicht gerade auf tapfere Weise aufsuchen, wenn nämlich doch vielleicht Tapferkeit Beharrlichkeit ist.

Laches. Ich bin ganz bereit, Sokrates, nicht vorher davon abzustehen, ob ich gleich solche Reden ganz ungewohnt bin. Aber es hat mich jetzt ein gewisser Ehrgeiz auf das Gesagte erfaßt, und ich bin in Wahrheit ganz ärgerlich, daß ich so gar nicht im Stande bin meine Gedanken auszusprechen. Denn in Gedanken meine ich schon den Begriff von der Tapferkeit zu haben; aber ich weiß nicht wie sie mir so eben entschwunden ist, so daß ich sie mit Worten nicht fassen und sagen kann was sie ist.

Sokrates. Ist es nun, mein Lieber, nicht Pflicht eines guten Jägers nachzusetzen und nicht abzulassen?

Laches. In alle Wege.

Sokrates. Meinst du nun nicht, wir sollen auch den Nikias zu unserem Jagen herbeirufen, ob er wohl besser zu helfen weiß als wir?

Laches. Ich habe nichts dagegen; warum auch nicht?

22. Sokrates. Wohlan denn, Nikias, komm, befreundeten Männern, die vom Sturm der Rede umgetrieben werden und ſich nicht zu helfen wiſſen, beizuſtehen, wenn du irgend bei Kräften biſt. Du ſiehſt ja wie hilflos unſere Umſtände ſind. Sprich du einmal, was du glaubſt daß die Tapferkeit ſei, erlöſe uns aus unſerer Hilfloſigkeit, und begründe ſelbſt mit deinem Worte was du davon denkſt.

Nikias. Nun ja, ſchon lange will es mir ſcheinen, Sokrates, daß ihr den Begriff der Tapferkeit nicht recht beſtimmet. Denn ihr machet von dem was ich dich ſonſt ſchon richtig ſagen hörte keine Anwendung.

Sokrates. Was meinſt du damit, Nikias?

Nikias. Ich habe dich ſchon wiederholt ſagen hören, Jeder von uns ſei darin tugendhaft worin er weiſe, darin aber ſchlecht worin er unwiſſend ſei.

Sokrates. Beim Zeus, was du ſagſt iſt richtig, Nikias.

Nikias. Alſo wenn der Tapfere tugendhaft iſt iſt er offenbar auch weiſe.

Sokrates. Haſt du's gehört, Laches?

Laches. Wohl, nur verſtehe ich noch nicht recht was er meint.

Sokrates. Nun, ich glaube es zu verſtehen; wie mir dünkt meint der Mann die Tapferkeit ſei eine Art Weisheit?

Laches. Was für eine Weisheit, Sokrates?

Sokrates. Willſt du ihn darüber nicht ſelbſt fragen?

Laches. Ich wohl.

Sokrates. Wohlan denn, Nikias, ſag ihm, was für eine Weisheit nach deiner Erklärung doch die Tapferkeit ſein ſoll. Doch wohl nicht die des Flötenblaſens?

Nikias. Mit Nichten.

Sokrates. Auch nicht die des Citherſpiels?

Nikias. Nicht doch.

Sokrates. Alſo was denn für eine Wiſſenſchaft und wovon?

Laches. Die Fragen die du machſt ſind ganz recht, und er möge nur ſagen, was für eine er meint daß ſie ſei.

Nikias. Keine andere, Laches, als die Wiſſenſchaft deſſen was man fürchten muß und wagen kann*) [p. 195] ſowohl im Krieg als in allen anderen Fällen.

Laches. Wie ſeltſam iſt doch was er ſagt, Sokrates!

Sokrates. In welcher Hinſicht meinſt du das, Laches?

Laches. In welcher Hinſicht? Die Tapferkeit iſt doch etwas Anderes als die Weisheit.

Sokrates. Das eben meint Nikias nicht.

Laches. Freilich nicht, beim Zeus; aber er faſelt auch nur.

Sokrates. So laß uns ihn belehren, aber nicht ſchmähen.

Nikias. Nicht ſo, Sokrates, ſondern ich glaube, Laches wünſcht nur daß auch ich als einen Mann mich ausweiſe der Nichts zu ſagen weiß, weil er eben ſelbſt ſich als einen ſolchen ausgewieſen hat.

23. Laches. Sehr wohl, Nikias, und ich will es auch nachzuweiſen verſuchen; denn deine Behauptung iſt nichts. So gleich bei Krankheiten, erkennen da nicht die Aerzte das Gefährliche? oder nennſt du die Aerzte überhaupt tapfer?

Nikias. Keineswegs.

Laches. Auch wohl die Landleute nicht, denke ich. Und doch ſind dieſe es die das beim Landbau Gefährliche erkennen, und ſo auch die anderen Gewerbsleute alle erkennen das was beim Betrieb ihrer Künſte ſowohl zu fürchten als zu wagen iſt, und doch ſind ſie deßhalb noch um Nichts eher tapfer.

*) D. h. des Gefährlichen und Nichtgefährlichen.

Sokrates. Was hältſt du von dem was Laches da ſagt, Nikias? Es ſcheint doch etwas zu beſagen.

Nikias. Es iſt freilich etwas, was er ſagt, nur eben nichts Wahres.

Sokrates. Wie ſo?

Nikias. Weil er meint, die Aerzte wiſſen in Betreff der Kranken mehr als zu ſagen was ihnen geſund und ungeſund iſt. Sie wiſſen aber gerade nur ſo viel. Ob aber Einer dieſes, das Geſundſein, mehr zu fürchten habe als das Krankſein, glaubſt du, Laches, das wiſſen die Aerzte? Oder glaubſt du nicht daß es für Manche von ihrer Krankheit nicht aufzukommen beſſer wäre als wieder aufzukommen? Sage mir denn das: behaupteſt du daß es für Alle beſſer ſei zu leben und nicht für Manche beſſer zu ſterben?

Laches. Das glaube ich ſchon.

Nikias. Meinſt du nun, denen welchen es frommt zu ſterben ſei das Gleiche furchtbar wie denen welchen es frommt zu leben?

Laches. Doch nicht.

Nikias. Und nun dieſes zu erkennen willſt du alſo den Aerzten oder irgend einem anderen Gewerbsmanne zumeſſen, nur dem nicht der ſich auf das Gefährliche und Ungefährliche verſteht, und den ich den Tapferen nenne?

Sokrates. Verſtehſt du wohl, Laches, was er ſagt?

Laches. Wohl, nämlich daß er die Wahrſager die Tapferen nennt. Denn wer könnte ſonſt wiſſen, für wen es beſſer ſei zu leben oder zu ſterben? Nun doch, Nikias, gibſt du wohl zu ein Wahrſager zu ſein oder weder ein Wahrſager noch tapfer?

Nikias. Was doch? meinſt du jetzt, dem Wahrſager komme es zu zu erkennen, was zu fürchten und was zu wagen ſei?

Laches. Freilich, wem ſonſt denn?

24. Nikias. Dem vielmehr, mein Beſter, dem ich es zuſchreibe. Denn der Wahrſager braucht ja nur die Zeichen von dem zu kennen was eintreffen wird, ob Einen Tod, oder Krankheit, oder Vermögensverluſt treffen werde, ob Sieg [p. 196] oder Niederlage entweder im Krieg oder irgend einem andern Kampfe. Was Einem aber beſſer ſei von dieſen Zufällen zu erleiden oder nicht zu erleiden, warum ſoll das einem Wahrſager eher zukommen zu beurtheilen als irgend wem ſonſt?

Laches. In der That, Sokrates, Den verſtehe ich nicht, was er ſagen will. Denn weder den Wahrſager, noch den Arzt, noch irgend Jemand anders bezeichnet er klar als den welchen er den Tapferen nennt, es ſei denn daß er am Ende ſagt es ſei ein Gott. Wie mir vorkommt will Nikias nur nicht aufrichtig geſtehen daß ſeine Behauptung nichts ſei, ſondern er windet ſich dahin und dorthin nur um ſeine Rathloſigkeit zu verbergen. Allein das hätten auch wir vorhin, ich und du, ebenſo thun, uns ebenſo winden können, wenn wir den Schein hätten vermeiden wollen daß wir uns ſelbſt widerſprechen. Würden wir nun unſere Reden vor Gericht halten, ſo hätte es irgend einen Sinn ſo zu handeln; nun aber was kann denn Einer bei unſerer Unterhaltung für einen Grund haben ſich vergeblich mit leeren Worten ſo zu zieren?

Sokrates. Auch meines Erachtens, Laches, iſt dazu kein Grund vorhanden. Aber wir wollen ſehen ob nicht Nikias doch glaubt es ſei wirklich etwas an ſeiner Behauptung und nicht bloß Redens halber ſo ſpricht. Wir wollen ihn alſo beſtimmter fragen, was er meint, und wenn es ſich zeigt daß an ſeiner Behauptung etwas iſt, werden wir es ihm einräumen, wo nicht, ſo werden wir ihn belehren.

Laches. Beliebt es dir, Sokrates, zu fragen, ſo frage du ihn; ich habe wohl ſchon genug gefragt.

Sokrates. Das hat ja gar keinen Anſtand; denn das Befragen wird gemeinſchaftlich ſein für mich und dich.

Laches. Sehr wohl.

25. Sokrates. Sage mir denn, Nikias, oder vielmehr uns, — denn ich und Laches reden jetzt gemeinſchaftlich: — du behaupteſt die Tapferkeit ſei die Wiſſenſchaft deſſen was zu fürchten und was zu wagen iſt?

Nikias. Ich wohl.

Sokrates. Dieſes aber ſei nicht Jedermanns Sache zu kennen, da ja weder der Arzt noch der Wahrſager es kennen noch auch tapfer ſein ſoll, wenn er nicht jene Wiſſenſchaft dazu erlangt. Haſt du nicht ſo geſagt?

Nikias. Ja, ſo.

Sokrates. Alſo in der That nicht jedes Schwein, wie es im Sprüchwort*) heißt, würde es wiſſen noch auch tapfer ſein.

Nikias. Nicht, wie mir ſcheint.

Sokrates. Offenbar alſo, Nikias, glaubſt du auch nicht einmal daß das krommyoniſche Schwein**) tapfer geweſen ſei. Das aber ſage ich nicht ſcherzweiſe, ſondern ich denke daß wer Jenes behauptet unmöglich bei einem Thier Tapferkeit annehmen oder einräumen kann irgend ein Thier ſei ſo weiſe daß man ſagen könnte,

*) Das Sprüchwort lautet nach dem Schol.: „Ob auch ein Hund und ein Schwein es verſteht," um Dinge zu bezeichnen welche wenig Verſtand fordern. Es kommt ſonſt nicht vor.

**) Die krommyoniſche Sau, von Krommyon, einem korinthiſchen Flecken, ſo benannt, führte nach Plut. Thes. c. 9 den Namen Phaia, war ſehr ſchwer zu bewältigen und wurde von Theſeus auf einem ſeiner Züge nur im Vorbeigehen getödtet. Man deutete ſie auf eine Räuberin, welche von ihren Sitten ſo genannt wurde. Vgl. Plut. Thes. 9. Gryll. c. 4.

das was wenige Menſchen wiſſen, weil es ſo ſchwer zu kennen iſt, wiſſe ein Löwe oder Panther oder irgend ein Eber, ſondern wer die Tapferkeit ſo beſtimmt wie du ſie beſtimmſt, der muß nothwendig ſagen daß Löwe und Hirſch, Stier und Affe hinſichtlich der Tapferkeit gleich genaturt ſeien.

[p. 197] Laches. Bei den Göttern, Sokrates, brav geſagt! Und das, Nikias, beantworte uns nun wahrheitsgemäß, ob du behaupteſt daß dieſe Thiere weiſer als wir ſind, von denen wir Alle zugeben daß ſie tapfer ſeien, oder ob du im Gegenſatz von aller Welt es wagſt auch dieſe nicht tapfer zu nennen?

Nikias. Gewiß, Laches, nenne ich weder ein Thier noch ſonſt ein Weſen tapfer, welches das Furchtbare nur aus Unkenntniß nicht fürchtet, ſondern eben furchtlos und dumm. Oder meinſt du, ich nenne auch alle Kinder tapfer, welche aus Unkenntniß nichts fürchten? Sondern ich meine, furchtlos und tapfer ſei nicht das Gleiche. Ich glaube indeſſen daß Tapferkeit und Vorſicht nur bei ſehr Wenigen ſich findet, Kühnheit aber und Verwegenheit und Furchtloſigkeit, mit Unvorſichtigkeit gepaart, bei ſehr Vielen ſowohl unter Männern als Frauen, Kindern und Thieren. Das alſo was du und die Meiſten tapfer nennen nenne ich nur kühn, tapfer aber jene kluge Art wovon ich rede.

26. Laches. Schau nur, Sokrates, wie ſchön er mit ſeiner Rede ſich wieder zu zieren meint; die welche alle Welt einſtimmig für tapfer erklärt ſucht er dieſes Vorzugs zu berauben!

Nikias. Mit Nichten, Laches; ſei nur ruhig, denn dich erkläre ich ebenſo gut für weiſe als den Lamachos,*) ſofern ihr nämlich tapfer ſeid, und ſo noch viele andere Athener.

*) Lamachos kommandierte mit Alkibiades und Nikias die Expedition nach Sicilien und fiel im Kampfe vor Syrakus 412 v. Chr.

Laches. Darauf will ich nichts sagen, ob ich wohl zu antworten wüßte, damit du nicht sagst, ich sei ein ächter Aixoneer.*)

Sokrates. Daß du ja nicht antwortest, Laches! Denn wie mir scheint, hast du noch nicht bemerkt daß dieser seine Weisheit von unserem Freunde Damon überkommen hat; Damon aber ist mit dem Prodikos nahe befreundet, welcher unter den Sophisten sich wohl auf solche Wortbestimmungen am Besten versteht.

Laches. Und für einen Sophisten, Sokrates ziemt es sich auch viel eher mit solchen Dingen sich breit zu machen, als für einen Mann welchem der Staat sich anvertraut.

Sokrates. Doch ziemt es sich, du Glücklicher, für den in dessen Hand das Größte gegeben ist auch die größte Klugheit zu besitzen. Nikias aber scheint mir schon einer näheren Untersuchung darüber werth zu sein, was er eigentlich bei der Bestimmung im Auge hat welche er von jenem Worte, der Tapferkeit, gibt.

Laches. So erwäge es nur selbst, Sokrates.

Sokrates. Ich will das thun, mein Bester, indessen glaube ja nicht daß ich dich der Gemeinschaft unserer Besprechung entbinden werde, sondern merk nur auf und erwäge auch du was geredet wird.

Laches. So sei es denn, wenn es nöthig scheint.

[p. 198]. 27. Sokrates. So scheint es auch. Du aber, Nikias, sag uns noch einmal von Anfang an: du weißt doch

Wie Nikias in den Rittern, so wird Lamachos in den Acharnern von Aristophanes verspottet. Er war tapfer und kühn, dabei aber sehr eitel, und lebte in solcher Armut daß er, wenn man ihn zum Feldherrn wählte, sich das Geld zu anständiger Kleidung erbitten mußte. Vgl. Plut. vit. Nic. 15.

*) Die Bewohner des attischen Demos Aexone (aus welchem auch Laches selbst war) galten für schmähsüchtige Leute. Des Friedens halber will L. es gelten lassen daß „viele Athener" tapfer seien.

daß wir bei den Anfängen unserer Besprechung die Tapferkeit als einen Theil der Tugend betrachteten?

Nikias. Allerdings.

Sokrates. Und nicht wahr, auch du in deiner Antwort hast sie als einen Theil aufgefaßt neben anderen Theilen, welche zusammen Tugend genannt wurden?

Nikias. Wie sollte ich nicht?

Sokrates. Meinst du nun auch dieselben wie ich? Ich nenne nämlich neben der Tapferkeit noch die Besonnenheit und Gerechtigkeit und Anderes dergleichen. Du nicht auch?

Nikias. Allerdings.

Sokrates. Nun halt! Darüber nämlich sind wir zwar einverstanden; dagegen über das zu Fürchtende und zu Wagende müssen wir untersuchen, ob du nicht darunter etwas ganz Anderes verstehst als wir. Was wir nun darunter verstehen, wollen wir dir sagen; bist du sodann damit nicht einverstanden, so wirst du uns belehren. Unter dem zu Fürchtenden also verstehen wir dasjenige was Furcht einflößt, unter dem zu Wagenden dasjenige was keine Furcht einflößt. Furcht aber flößen nicht die vergangenen, auch nicht die gegenwärtigen Uebel ein, sondern die welche erwartet werden. Denn Furcht ist Erwartung eines zukünftigen Uebels. Oder bist du nicht auch dieser Ansicht, Laches?

Laches. Durchaus, Sokrates.

Sokrates. Du hörst hiemit unsere Ansicht, Nikias. Wir behaupten nämlich, zu fürchten seien die künftigen Uebel, zu wagen dasjenige Zukünftige was weder übel noch gut ist. Bist du nun hierüber dieser oder einer anderen Meinung?

Nikias. Eben wohl dieser.

Sokrates. Und das Wissen hievon nun benennst du Tapferkeit?

Nikias. Ganz so.

28. Sokrates. Nun wollen wir noch den dritten Punkt untersuchen, ob du darüber mit uns gleiche Ansichten hast.

Nikias. Und der wäre?

Sokrates. Ich will ihn darlegen. Laches und ich sind nämlich der Meinung daß die Wissenschaft, was für Gegenstände sie auch habe, nicht eine andere sei, je nachdem sie das Geschehene wie es geschehen ist betrifft, und wieder eine andere wenn sie das Geschehende wie es geschieht betrifft, endlich eine andere, wenn sie davon handelt wie das noch nicht Geschehene am Besten geschehen könnte und geschehen werde, sondern daß sie immer Eine und dieselbe sei. Zum Beispiel hinsichtlich des Gesunden für alle Zeiten gibt es keine andere Wissenschaft als die an sich Eine Heilkunst, welche nun sowohl auf das was geschieht als das was geschehen ist und das was geschehen wird, wie es geschehen wird, ihr Augenmerk richtet. Und wiederum ganz ebenso verhält es sich mit dem Landbau hinsichtlich dessen was aus der Erde wächst. Und hinsichtlich des Krieges könnet ihr ja selbst am Besten bezeugen daß die Feldherrnkunst es am Besten versteht, nicht nur für Anderes, sondern besonders für das Zukünftige Vorsorge zu treffen und gar nicht der Meinung ist der Wahrsagekunst dienen zu müssen, sondern ihr befehlen zu können, weil sie das was den Krieg betrifft, sowohl was geschieht als geschehen wird, besser verstehe. [p. 199] Auch das Gesetz gebietet es so, daß nicht der Wahrsager dem Feldherrn befehle, sondern der Feldherr dem Wahrsager.*) Wollen wir dieses behaupten, Laches?

*) Es ist wohl eine richtige Annahme daß Sokrates hier eine Beziehung nimmt auf die abergläubische Aengstlichkeit welche dem Nikias zugeschrieben wird, vgl. Thukyd. VII, 50.

Laches. Ja.

Sokrates. Wie nun, Nikias? Gibst du uns zu daß hinsichtlich derselben Gegenstände Eine und dieselbe Wissenschaft sowohl das Werdende als das Seiende und das Gewesene begreife?

Nikias. Wohl, denn wirklich bin ich auch dieser Ansicht, Sokrates.

Sokrates. Und nun, mein Bester, die Tapferkeit also ist das Wissen des zu Fürchtenden und des zu Wagenden, wie du sagst. Nicht wahr?

Nikias. Ja.

Sokrates. Ueber das zu Fürchtende und das zu Wagende aber sind wir dahin einverstanden daß das eine das zukünftige Gute, das andere das zukünftige Uebel sei?

Nikias. Allerdings.

Sokrates. Aber auch daß es nur Ein und dasselbe Wissen von denselben Gegenständen geben, sie mögen nun zukünftig sein oder wie immer sich verhalten.

Nikias. So ist's.

Sokrates. Nicht also nur ein Wissen des zu Fürchtenden und des zu Wagenden ist die Tapferkeit; denn nicht nur die zukünftigen Güter oder Uebel begreift sie, sondern auch das was geschieht und was geschehen ist [und was wie immer sich verhalte], ganz so wie die übrigen Wissenschaften.

Nikias. Es scheint so.

29. Sokrates. Deine Antwort, Nikias, befaßte also nur ungefähr den dritten Theil der Tapferkeit, und doch wollte unsere Frage wissen, was die ganze Tapferkeit sei. Und jetzt ist gar, wie es scheint, nach deiner Erklärung die Tapferkeit nicht nur das Wissen des zu Fürchtenden und zu Wagenden, sondern wie diese Erklärung jetzt lautet, würde die Tapferkeit so ziemlich das Wissen

von sämmtlichen und wie immer sich verhaltenden Gütern und Uebeln sein. So doch wirst du deine Meinung, Nikias, oder wie sonst etwa näher bestimmt wissen?

Nikias. Ich denke wohl, Sokrates.

Sokrates. Meinst du aber nun, du göttlicher Mann, daß Einem da noch etwas von der Tugend fehle, wenn er also von sämmtlichen Gütern und von der Art wie sie entstehen, entstehen werden und entstanden sind ein allumfassendes Wissen hat, und ebenso von sämmtlichen Uebeln? Und glaubst du daß der noch der Besonnenheit oder Gerechtigkeit und der Frömmigkeit bedürftig sei welchem es für sich allein schon zukommt vor Göttern und Menschen sich in Bezug auf das was zu fürchten und nicht zu fürchten ist in Acht zu nehmen, und das Gute sich zu verschaffen, indem er sich auf richtige Weise gegen dieselben zu benehmen weiß?

Nikias. Was du sagst, Sokrates, scheint mir nicht ganz grundlos.

Sokrates. Nicht also, Nikias, ein Theil der Tugend würde das was du jetzt dafür erklärt hast sein, sondern die ganze Tugend.

Nikias. Es scheint so.

Sokrates. Und wir haben doch gesagt, die Tapferkeit sei nur ein Theil der Tugend.

Nikias. Das haben wir freilich.

Sokrates. Das was du jetzt dafür erklärt hast ist das aber sichtbar nicht.

Nikias. Nicht, wie es scheint.

Sokrates. Also haben wir nicht gefunden was die Tapferkeit ist.

Nikias. Offenbar nicht.

Laches. Und doch, lieber Nikias, habe ich gewiß geglaubt, du werdest es finden, [p. 200] da du die Antworten die ich dem Sokrates gab so verächtlich angesehen hast. Ich habe ganz sicher gehofft, du werdest es vermöge deiner Weisheit vom Damon her ausfindig machen.

30. Nikias. Es ist doch recht schön von dir, Laches, daß du dir so gar nichts daraus machst eben als ein Mann erfunden worden zu sein der von der Tapferkeit nichts weiß, sondern nur darauf siehst ob ich nun gewiß als ein Zweiter dieser Art erfunden werde, und jetzt kann dir natürlich gar nichts mehr daran liegen daß du so wenig als ich von dem weißt wovon doch Jeder der eine Geltung anspricht ein Verständniß haben sollte. Wahrlich, du scheinst mir doch recht menschlich zu handeln, so gar nicht auf sich selbst, sondern nur auf Andere zu sehen! Indessen meine ich doch daß der Gegenstand unserer Untersuchung von mir jetzt ganz ordentlich besprochen wurde, und wenn etwas noch ungenügend besprochen wäre, wird es noch in der Folge mit Hilfe des Damon und Anderer berichtigt werden, des Damon, über welchen du, und zwar ohne ihn jemals gesehen zu haben, meinst lachen zu dürfen. Und dann, wenn ich es einmal werde recht begründet haben, will ich auch dich ohne Mißgunst belehren. Denn du scheinst mir der Belehrung noch gar sehr zu bedürfen.

Laches. Du freilich, Nikias, bist ein weiser Mann. Dessenungeachtet möchte ich dem Lysimachos und Melesias da den Rath geben, dich und mich, was die Ausbildung ihrer jungen Leute betrifft, bei Seite zu lassen, unsern Sokrates aber, wie ich gleich Anfangs sagte, ja nicht loszulassen. Wenn meine eigenen Söhne schon das Alter dazu hätten, würde ich es ebenso machen.

Nikias. Das gebe ich dir nun ebenfalls zu, daß sie, wenn anders Sokrates geneigt ist der Jungen sich anzunehmen, keinen

Andern ſuchen ſollen, wie denn auch ich den Nikeratos *) am Liebſten ihm anvertrauen würde, wenn er ihn wollte. Aber, wenn ich gegen ihn etwas davon erwähne, empfiehlt er mir jedes Mal Andere, ſelbſt will er nicht. So ſieh denn zu, Lyſimachos, ob Sokrates dir eher willfahre.

Lyſimachos. Billig wenigſtens, Nikias, wäre es, da auch ich geneigt ſein dürfte ihm Vieles zu Liebe zu thun wozu ich mich nicht eben vielen Anderen erbieten würde. Was ſagſt du nun hiezu, Sokrates? Wirſt du uns willfahren und das Deinige dazu beitragen daß dieſe Jünglinge möglichſt tugendhaft werden?

31. Sokrates. Nun, es wäre das ſchlimm von mir, Lyſimachos, wenn ich nicht dazu beitragen wollte daß Jemand ſo tugendhaft als möglich werde. Indeſſen mich gerade zu dieſem Geſchäft aufzufordern wäre zwar billig, wenn ich in unſeren vorhin geführten Geſprächen mich als einen Wiſſenden, dieſe Beiden aber ſich als Nichtwiſſende ausgewieſen hätten. Nun aber waren wir ja zuletzt in gleichem Maaße rathlos. Wie könnte man da Einem von uns einen Vorzug einräumen? Ich ſelbſt denke, in der That Keinem. — Und nun da die Sache einmal ſo ſteht, ſo erwäget [p. 201] ob euch der Rath den ich gebe gefällt. Wir müſſen, wie ich nämlich behaupte, ihr Männer, — unſer Wort bleibt ja doch unter uns, — alle gemeinſchaftlich den beſten Lehrer vor Allem für uns ſelbſt ſuchen, denn wir brauchen ihn, und dann auch für unſere jungen Leute, ohne dabei an Geld oder ſonſt Anderem zu ſparen. Es bei uns ſelbſt aber beim Alten zu laſſen, das rathe ich nicht.

*) Dieſer Sohn des Nikias kommt auch vor in Xenophons Gaſtmahl, 4, 6. vgl. Platon, Rep. I, p. 328. Er wurde unter der Herrſchaft der Dreißig hingerichtet. Vgl. Xenophon, Hellen. II, 3, 39. Sein Tod wurde ſehr betrauert, vgl. Diod. XV, 5. Warum Platon ſo viel Nachdruck darauf legt, daß er kein Schüler des Sokrates geweſen, läßt ſich nicht ſagen.

Und wenn uns nun Jemand auslachen will, daß wir alte Leute noch zur Schule gehen wollen, ſo, denke ich, müſſen wir uns auf Homeros *) berufen, welcher ſagt:

Nimmer iſt gut ſchamhaftige Art dem dürftigen Manne.

Wenn daher auch Jemand etwas darüber ſagt, ſo laſſen wir ihn gehen, indem wir unſere Sorge gemeinſchaftlich nur uns ſelbſt und unſeren jungen Leuten widmen.

Lyſimachos. Meinen Beifall, Sokrates, hat das ganz was du ſagſt, und ich bin gewillt, je älter ich bin, um ſo eifriger mit unſeren Jungen zu lernen. Aber thue mir das und beſuche mich morgen früh zu Hauſe, und ja gewiß, damit wir eben hierüber uns weiter berathſchlagen. Für heute müſſen wir aus einander gehen.

Sokrates. Ich will es thun, Lyſimachos; morgen werde ich zu dir kommen, ſo Gott will.

*) Odys. XVII, 347. Vgl. 352. Die Stelle führt Platon mit gleich freiem Gebrauch auch im Charmides, p. 161, an.

Charmides.

Einleitung.

Der Charmides zeichnet sich besonders in der sehr ausgeführten Einleitung durch einen gewissen Reichthum an scenischer Form und charakterisierender Zeichnung aus und erinnert in dieser Beziehung unmittelbar an den Lysis, der freilich an künstlerischer Ausbildung noch reicher ist. Eine Palaestra ist in beiden Dialogen der Schauplatz der Verhandlung. Knaben bilden dort, Jünglinge hier die Gesellschaft, in welche die Aelteren, Sokrates und seine Begleiter, sich mischen, unter ihnen Einer durch Schönheit und geistige Anlagen ausgezeichnet, der im Lysis nur ebenfalls noch dem Knabenalter angehört, im Charmides erwachsener Jüngling ist. In beiden Dialogen folgt dann auf die mehr vorbereitende, so zu sagen Triviales erörternde Unterredung mit dem bewunderten Schönen, deren Tonart in beiden nur wieder durch das ungleiche Alter desselben verschieden modificiert ist, — im Lysis mehr noch kindlich ausfragend, im Charmides schon mehr besprechend, — eine dialektische Erörterung mit einem Aelteren, dort mit Menexenos, hier mit Kritias. Ist diese Formseite des Dialogs im Lysis unleugbar reicher

und künstlerisch*) ausgebildeter, so nimmt dagegen der Charmides schon durch die persönliche Bedeutung der beiden Mitunterredner ein höheres Interesse in Anspruch. Charmides, von welchem das Gespräch den Namen führt, auch von Xenophon**) als einer der edelsten Athener geschildert, Geschwisterkind des Kritias, Oheim des Platon, Urenkel jenes Dropides welcher ein Bruder oder Vetter des Solon heißt, erscheint durch seine Familienverhältnisse als eine hervorragende aristokratische Persönlichkeit und fand, nachdem er unter der Herrschaft der Dreißig einer der zehn Oligarchen im Peiraeus gewesen war, mit Kritias den Tod im Treffen am Kephalos.***) Noch bedeutender ist Kritias, der in einer Reihe platonischer Gespräche auftritt. Des Sokrates Schüler, dessen nachher verrufener Name neben dem des Alkibiades bekanntlich viel mit zur Verunglimpfung des Sokrates beitrug, Haupt der Dreißig, dessen Terrorismus auch dem Sokrates gefährlich zu werden anfieng, als seine und der Seinigen Herrschaft gestürzt wurde,†) dabei nicht ohne geistige Interessen, philosophischen Materien, doch mehr in naturalisierender††) als sokratischer Richtung,

*) Man denke nur an den Festhintergrund im Lysis, die spielenden Kindergruppen, die viel reichere Lokalschilderung, den öfteren Wechsel des Mitunterredners, die ausgemeißelte Charakterzeichnung des Lysis, den dramatischen Schluß, den die Pädagogen herbeiführen, u. a. m.

**) Xenophon, Memor. III, 7, 1. Conviv. 4, 29 ff.

***) Xenophon, Hellen. II, 4, 12.

†) Vgl. Xenophon, Mem. I, 2, 12 ff. Platon, Apol. 32. Ep. VII, p. 324.

††) Vgl. Aristoteles, Anim. I, 2., wo dem Kritias der Satz zugeschrieben wird daß die Seele das Blut, das die Empfindung bedinge, sei.

die er bald verließ, zugewendet, „der Laie unter den Philosophen, der Philosoph unter den Laien," wie er bezeichnet wurde,*) auch als Dichter von Elegieen, Tragödien u. dgl. genannt, von welchen ersteren noch interessante Bruchstücke vorhanden sind.**) Das sind die beiden Persönlichkeiten mit welchen Sokrates sich über das Wesen der Sophrosyne bespricht, welche Kritias wohl einmal die Nachbarin der Frömmigkeit***) nannte, deren Wesen dem Charmides nicht nur nach seinem Auftreten bei Platon, sondern auch nach Xenophon eigen war, wenn dieser erzählt wie seine Bescheidenheit ihn lange vom öffentlichen Leben zurückhielt, bis Sokrates seinen Muth anfeuerte.

Die Sophrosyne, deren Begriff Sokrates im Charmides zum Gegenstande seiner Untersuchung macht, drückt schon der etymologischen†) Bildung des Wortes gemäß den Begriff gesunder Sinnesart aus, und Gesundheit der Seele, Heilung psychischer Schäden, ist es was Sokrates in der schönen an die Kopfleiden des Charmides anknüpfenden Wendung im einleitenden Gespräche††) durch dieses Wort bezeichnet. Seine Bedeutung wird weder durch die deutschen Ausdrücke Mäßigkeit, Mäßigung, Bescheidenheit, Selbstbeherrschung, noch durch die seit Schleiermacher allgemein angenommene Uebersetzung Besonnenheit völlig erreicht oder erschöpft. Die nachsokratische Ethik hat, an Platonisches anschließend, die Sophrosyne als eine der vier Cardinaltugenden aufgenommen. Aber wie Platon selbst hin und wieder dieser Kraft des psychischen Lebens eine sämmtliche übrigen Tugenden bestimmende Ausdehnung zuschreibt,*) Xenophon alle Vorzüge ohne die Besonnenheit für nutzlos erklärt,**) so ist sie nicht eigentlich eine einzelne, neben die Tapferkeit und Gerechtigkeit zu stellende Tugend, sondern sie bezeichnet jene allgemeine psychische Form und innere Haltung welche das Gleichgewicht, die maaßvolle Entwicklung aller einzelnen Kräfte oder, nach dem sonst platonischen Ausdruck, der Theile der Seele, wie der Beziehungen derselben zu der gegenständlichen Welt, d. h. eben das bedingt worin die Gesundheit des geistigen Lebens besteht. Und insofern bildet die Sophrosyne überhaupt das eigenste Merkmal desjenigen was eigentlich den gebildeten Hellenen, das Wesen der ächten griechischen Bildung ausmacht. „Schon die griechischen Sagen und Heldenlieder, wird von Steinhart***) schön und geistreich bemerkt, stellen uns in ebenso anmuthigen als bedeutungsvollen Bildern jenen Sieg des Maaßes und der Besonnenheit über das Schrankenlose und Ungebändigte dar. Ueber die dunkle, maaßlose Titanenwelt erhebt sich siegreich das heitere, von Schönheit durchdrungene Götterreich der Olympier; über den blind und regellos wüthenden Ares triumphiert die Kraft mit Weisheit paarende Athene; dem zutappenden, erst nach der That weisen Epimetheus steht ein

*) Nach einem Scholion zum Timäus bei Ruhnken, p. 200 und Plat. opp. Turici 1839, p. 946 b.

**) Bergk, Poet. Lyric. Gr. p. 480 ff. in sieben Fragmenten; für zwei Tragödien, Sisyphos und Peirithoos, wird er auch als Verfasser angeführt. Vgl. Nauck, Trag. gr. p. 597—601.

***) In dem Preis den er den Gastmählern der Lakedaimonier zollt. Bergk, a. a. O. p. 481., nach Athen. Deipnos. X, c. 41. p. 432.

†) Von der Wurzel σαος, σῶς, gesund.

††) c. 5 ff.

*) Vgl. Gorgias, p. 507.

**) Xenophon, Cyrop. III, 1, 16.

***) H. Müller, Plat. Werke, I, S. 275 ff.

weise vorschauender Prometheus gegenüber, dem schlauen, stets selbstbewußten Odysseus werden die Waffen des Tapfersten zu Theile, er wird gerettet wo die meisten seiner Waffenbrüder untergehen. Uebermaß und unbegrenztes Streben, gleichviel in welchen Gebieten des Lebens, verfällt der Nemesis und der Rache der Götter." In der That, wie die Entwicklung des nationalen Lebens der Griechen nach allen Seiten dem Prozeß der urgeschichtlichen Mythenbildung die fruchtbarsten und mächtigsten Impulse verdankt, so ist die daran sich anschließende geistige Arbeit, in welcher die Dichtung die Kämpfe der Urzeit, Gesetz und Sitte die regellos gährenden sozialen Leidenschaften, die Philosophie den Streit der Elemente sühnend und ausgleichend zu überwinden und die natürlichen Kräfte in das Gleichgewicht einer stetigen und gegenseitig gemäßigten Aeußerung zu bringen strebte, der Herd auf welchem das griechische Leben im Ganzen und Einzelnen zu jener Höhe der Zartheit und selbstbewußten Klarheit geläutert wurde auf welcher sich für dasselbe Regel und Richtschnur, Postulat und Kriterium aller wahren und ächten griechischen Bildung in der Sophrosyne fixierte. Und wie wir aus dem Charmides selbst sehen, war denn die Sophrosyne in der sokratischen Zeit die zumal in der guten Gesellschaft in Aller Mund gefeierte Bezeichnung jener psychischen Kraft und Bestimmtheit geworden welche, alles Einseitige, Krankhafte, Excentrische überwindend, auf die vielseitigen Stoffe griechischen Lebens, Sitte, Dichtung, Kunst, Sprache, Staatsordnung übertragen, die Wirkung des Edeln, Schönen, Ebenmäßigen bedingt.

Wie nun der platonische Sokrates für seine Aufgabe, das kranke und zerfallene, das verrottete und erschöpfte Leben des athenischen Volkes zu heilen und mit neuen Keimen geistiger und sittlicher Kraft zu befruchten, vorzugsweise der stärksten Elemente sich bemächtigte, wie er z. B.

den allen natürlichen Gefühlen widerstrebenden, aber das Gemeinleben der Athener einmal beherrschenden Begriff des Eros aufgriff, um ihn zu vergeistigen und der praktischen Entwicklung der ethischen Principien, indem er ihn an diese anknüpfte, einen desto reicheren Spielraum zu sichern, so mußte für den Zweck, die edelsten Kräfte und Strebungen dieses Lebens besonders unter den Gebildeten dem Dienste jener Principien unterzuordnen und einzufügen, die Aufgabe ein ganz besonderes Interesse für ihn haben, dem zunächst nur die Vollendung der Form bedeutenden Begriffe der Sophrosyne eine sittliche Seele einzuflößen. Aus Xenophon weiß man wie Sokrates wirklich unter den Eigenschaften deren Besitz er in seinen Gesprächen von dem ächt gebildeten Griechen fordert ausdrücklich die Sophrosyne *) aufführte und abhandelte, und wenn nun besonders der platonische Sokrates den Kern jener geistig und ethisch reformierenden Bestrebungen vorzugsweise darin fand daß er das Object der Sittlichkeit, die Tugend, nach allen seinen Beziehungen in einer innern, wesentlichen Beziehung zu dem selbstbewußten Erkennen und Wissen des Subjectes setzte, so ist es wiederum aus Xenophon bekannt wie auch der geschichtliche Sokrates schon die Sophrosyne und die Sophia oder Weisheit nicht von einander getrennt hat und urtheilte daß derjenige welcher das Schöne und Gute erkenne und im Leben anwende und das Gemeine mit Wissen vermeide sowohl weise als besonnen sei. **) So war ihm die Sophrosyne gleichsam das praktische Geschick, die Erkenntniß des Schönen und Guten, was für den Athener den Bezirk

*) Xen. Memorab. I, 1, 16. ἃ τοὺς μὲν εἰδότας ἡγεῖτο καλοὺς καὶ ἀγαθοὺς εἶναι, τοὺς δὲ ἀγνοοῦντας ἀνδραποδώδεις ἂν δικ. κεκλ.

**) Xen. Memor. III, 9, 4.

griechischer Bildung ausmachte, für das Leben zu verwerthen. Er maß dieser die gebildete Form beherrschenden Fähigkeit nur in so weit einen Werth bei als sie auf sittliche Erkenntniß sich gründe, durch ein ethisches Wissen in ihrer bildenden und das Leben gestaltenden Kraft bestimmt werde. Derselben Auffassung der Sophrosyne begegnen wir nun auch überall bei dem platonischen Sokrates, ob er im Protagoras, im Gorgias, Alkibiades oder Charmides dieselbe ins Auge faßt, immer geschieht es mit der Tendenz die praktische Energie der Besonnenheit in enge Wechselwirkung mit selbstbewußter, ethischer Erkenntniß zu setzen.

Zumal drängt er im Charmides, der dieser Frage ausschließlich gewidmet ist, mit großem Nachdruck immer wieder darauf, diese Erkenntnißseite der Sophrosyne festzuhalten. Setzt er sogleich gegen Charmides voraus daß, wenn er besonnen sei, er doch auch ein Wissen über das Wesen der Besonnenheit haben müsse, so drängt er dem Kritias fast auf der Schwelle des Gesprächs mit ihm das Zugeständniß ab, daß jede Bestimmung welche die Sophrosyne nicht vor Allem als ein mit Bewußtsein und Erkenntniß verbundenes Wirken auffasse von ihm selbst zurückgenommen werde, und tritt Kritias durch die Identificierung der Besonnenheit mit jener Selbsterkenntniß welche der delphische Spruch und diesem zufolge Sokrates als ethisches Grundprincip ausgesprochen hat ganz in den Ideenkreis ein in welchem diese Tugend vor Allem durch diese Verbindung vergeistigt wird, so ist auch für die folgenden Begriffsbestimmungen, welche Kritias in der Ueberschwänglichkeit seines abstrakten Philosophierens aufstellt, das gemeinsame Band darin daß immer das Moment des Selbstbewußtseins, der ethischen Erkenntniß als ein Hauptfactor des Begriffs der Sophrosyne erscheint.

Neben diesem Zwecke sind die ersten Begriffsbestimmungen der Sophrosyne im Charmides mehr nur einleitendes Beiwerk, und schon die logische Einseitigkeit mit welcher die erste Definition*) — sie sei ruhiges, gelassenes Verhalten — so beseitigt wird als ob dieses mit seinem entsprechenden Gegensatz, der Gewandtheit, Behendigkeit, Fertigkeit, nicht Hand in Hand gehen könnte und müßte, ferner die oberflächliche Flüchtigkeit womit die zweite Erklärung**) — sie sei die sittliche Scheue und Scham — bloß auf einen verkehrt beigebrachten Spruch des Homer abgethan wird, die unfertige Behandlung der dritten Begriffsbestimmung***) — Besonnenheit heiße das Seinige thun —, wobei es nicht einmal zu einer eigentlichen Entwicklung des Sinns derselben kommt, sind nicht nur Anzeichen daß wir im Charmides überhaupt wohl mehr nur eine flüchtig gearbeitete Skizze haben, Anzeichen welche noch durch manche Züge von unklarer Gedankenbar legung vemehrt werden können, sondern sie beweisen besonders wie Sokrates vor Allem dem Punkt zustrebt auf welchem das sittliche Selbstbewußtsein als Hauptmoment für die Wirkungen der Sophrosyne sich ergibt. Dennoch kann man mit Susemihl †) wohl sagen daß im Charmides, analog mit anderen Gesprächen, z. B. Euthyphron, Hippias u. a. m., die Reihe der gegebenen Definitionen in einem gewissen aufsteigenden Verhältnisse stehe, und wirklich schön ist es wenn Steinhart ††) diese Schnur von Begriffsbestimmung in ein Bild mit folgenden Worten zusammenfaßt: „Die Sophrosyne ist jene Gesundheit der Seele von welcher Sokrates im Eingang in so schönen Worten redet; sie äußert sich im Leben als ruhige maßvolle Haltung, sie wirkt

*) Vgl. c. 7.
**) Vgl. c. 8.
***) Vgl. c. 9 ff.
†) Susemihl, Entw. d. plat. Schr. I. S. 25.
††) A. a. O. S. 289.

in der Seele züchtige Bescheidenheit, Mäßigkeit, Ehrfurcht vor dem Heiligen; sie ist weise Selbstbeschränkung im Handeln, indem sie Jeden das Seinige thun lehrt; dieses Thun des Seinigen ist aber nichts als die strengste und treueste Pflichterfüllung, es ist das Thun des Eigenen, also des Guten, sie ist ferner selbstbewußtes, wissendes Thun, —" nur wenn er nun auch noch die überschwängliche Abstraktion der Sophrosyne als des Erkennens des Erkennens, als der völlig gegenstandlos sich nur auf sich selbst beziehenden Erkenntniß, dem Sokrates selbst gewissermaßen zueignen will, indem sie den genialen Gedanken eines Wissens des Wissens, der Wissenschaft der Wissenschaften, die alles Wissen erst wahrhaft zum Wissen macht, eines abstract formalen, in sich selbst reflectierten Wissens, das die Grundlage aller Philosophie bilde u. a. m. in sich tragen soll, so sind doch für einen solchen Fund die Maaße des Charmides viel zu enge. Auch könnte derselbe, wenn er einen Sinn haben soll, doch nur den Gedanken der Dialektik ausdrücken, die nun zwar eine formale Disciplin, nur aber darum noch gar nicht ein gegenstandloses, bloß sich auf sich selbst beziehendes Wissen ist, vielmehr an den Gesetzen des Denkens und der Parallele derselben zu den Objecten der Erscheinung einen reichen Stoff außer dem Wissen hat. Und — nicht zu gedenken wie sonderbar daß der Fund dieser Urthat des Denkens dem Kritias in den Mund gelegt, von Sokrates aber in jenem Sinne durchaus weder verstanden noch gontiert wird, noch von diesem auch der mindeste sichere Nutzen daran gefunden wird — so wäre der Begriff der Sophrosyne damit doch so ganz von seiner wirklichen Wurzel und Wesenheit losgerissen daß in dieser Wendung von ihr selbst keine Spur mehr übrig geblieben wäre. Wie denn auch in der That diese ganze Wendung nur eben als ein einmal recht keck angelegtes, durch seine abstracte und abstruse Dunkelheit

imponierendes Denkkunststück des Kritias erscheint, das in mancher modernen Formel ein würdiges Gegenstück finden könnte, hier aber dem maßvollen Charmides und Sokrates gegenüber wohl eher den Zweck hat zu zeigen wie das Haupt der Dreißig auch auf diesem Gebiete nur gar nicht ein Muster der Sophrosyne darstellte, sondern wenigstens gesundes, besonnenes, maßvolles Denken nicht seine Sache gewesen sei. Ja, der edeln, schönen, anständigen Haltung des Charmides gegenüber ist doch dieser Kritias mit seinem vordrängenden Wesen, seiner nur ja keine Antwort schuldig bleibenden Keckheit, seiner eiteln Ehr- und Gefallsucht, vor allem mit dieser jedes Maaß des Wirklichen ganz verlierenden Definition fast wie ein Beispiel des Gegentheils von Sophrosyne hingestellt und gezeichnet.

Die Gründe welche Ast*) und Socher**) gegen die Aechtheit des Charmides anführen, z. B. das unschickliche Ahnenlob***) im Munde Platons, die Schilderung des über Charmides entzückten †) Sokrates, die seiner unwürdig sei, u. a. m., sind zu subjectiv um etwas zu beweisen.

Was die Zeit der Abfassung dieser Skizze betrifft, so ist die Annahme Schleiermachers, die Definition der Sophrosyne, wonach sie darin bestehe daß Jeder das Seinige thue, sei wohl ein Wort des Kritias, das entweder den Platon zur Ergreifung der öffentlichen Angelegenheiten auffordern sollte oder mit der berüchtigten Abmahnung des Sokrates vom Lehren der Jünglinge zusammenhänge, und

*) Ast, Platons Leben und Schriften S. 423 ff. Die Bezüge die sich im Charmides auf andere platonische Stellen finden lassen, können ebenso gut für als gegen die Aechtheit desselben gewendet werden.

**) Socher, Ueber Plat. Schr. S. 132.

***) Vgl. c. 6. Die Ahnen des Charmides sind auch die Platons selbst.

†) Vgl. c. 4.

es sei darum die Entstehung des Dialogs in die Zeit der Anarchie, des Olymp. 94, 1. fallenden Regiments der Dreißig, da kein Archon war, zu setzen,*) gerade so begründet als die Vermuthung daß die Schrift den Nebenzweck gehabt habe, den aristokratischen Revolutionär und Schreckensmann Kritias, der in seinem öffentlichen Leben die Tugend der Besonnenheit ebenso auffallend verleugnete als er schon früher in seinen Meinungen sich dem Sokrates entfremdet hatte, als eine mahnende Stimme aus seiner besseren Zeit zur politischen Mäßigung, zur Tugend, zum Sokrates zurückzurufen und zugleich den Charmides zu warnen, seinem früheren Vormunde auf seinen gefährlichen Wegen zu folgen.**) Die Abfassung des Dialogs fiele hiernach also in's Jahr 404 v. Chr. Nur freilich, wenn Platon wirklich die Absicht hatte die Dreißig und den Kritias und Charmides in der Zeit ihres Regimentes so oder so anzusprechen, konnte er für einen so tief greifenden patriotischen Zweck, als dieselben zur Sophrosyne zurückzurufen, kaum etwas Schwächeres und Unwirksameres vollbringen als den Charmides schreiben, d. h. eine an dem Begriff der Sophrosyne planlos herumtastende, zuletzt in gänzliche Rathlosigkeit auslaufende, jedes offenbar hergehörenden energischen Tons entbehrende Abhandlung. Vollends als Antwort auf die Zumuthung welche die Dreißig dem Sokrates machten, den Salaminier Leon zu verhaften,***) konnte Platon diesen Dialog gewiß nicht bieten, ohne gegen einen Akt von wirklich großer Bedeutung geradezu etwas Lächerliches zu setzen.

*) Platon's Werke I, 2. S. 9.
**) Steinhart a. a. O. S. 295.
***) Steinhart S. 295. Vgl. Plat. Apolog. c. 20. Xen. Memor. IV, 4, 3. Hellen. II, 3, 18.

Inhalt.

Sokrates, von Potidaia zurückgekehrt, trifft seine Freunde in der Palästra des Taureas, berichtet ihnen vom Feldzug und fragt sie dann, wie es in Athen mit der Philosophie stehe und welche Jünglinge sich gegenwärtig durch Schönheit und Geistesbildung auszeichnen. Kritias nennt als den Ausgezeichnetsten den Charmides, der eben eintritt und, unter dem Vorwand Sokrates habe ein Mittel gegen Kopfweh, woran Charmides leidet, zu einem Gespräch mit ihm veranlaßt wird. Sokrates, von des Charmides Schönheit hingerissen, sagt, sein Mittel bestehe in einem Blatt und einem Zauberspruch, jenes sei aber nicht ohne diesen zu gebrauchen; denn um ein leibliches Uebel zu heilen müsse man, da wie jedes Glied mit dem ganzen Körper, so der Körper mit der Seele zusammenhänge, mit dieser anfangen, sie durch Zaubersprüche, d. h. durch gute Reden welche Besonnenheit wirken, behandeln, um dann auch den Körper zu heilen (c. 1—5).

Kritias hielte es für ein Glück wenn Charmides bei Gelegenheit seines Kopfleidens auch noch geistig gebessert würde, versichert aber daß er auch an Besonnenheit sich vor seinen Altersgenossen auszeichne, was Sokrates von dem Sprößling zweier so edler Geschlechter ganz glaublich findet, in der Voraussetzung aber daß wer besonnen sei auch wissen müsse was Besonnenheit sei, nun mit Charmides über diese Frage eine Untersuchung beginnt (c. 6. 7), die durch folgende Punkte sich entwickelt.

1) Besonnenheit ist Ruhe und Bedächtigkeit. Dagegen zeigt Sokrates daß in geistigen und körperlichen Fertigkeiten das Gegentheil, Behendigkeit und Gewandtheit, ein Vorzug sei (c. 7).

2) Besonnenheit ist Schamhaftigkeit. Dieses wird auf Homers Spruch, daß diese einem Armen nicht zieme, aufgegeben (c. 8).
3) Charmides führt nun die Definition eines Dritten, in dem man nachher den Kritias findet, an, Besonnenheit sei Thun des Seinigen. Allein, sagt Sokrates, alle Künste u. s. w. arbeiten auch für Andere (c. 9), und er setzt nun das Gespräch mit Kritias selbst fort (c. 10). Kritias unterscheidet zwischen das Seine thun und das Seine machen; dieser Ausdruck wird auch von niedrigeren Arbeiten gebraucht, kann daher nicht Besonnenheit bedeuten; jener sei edler, und das Seine, das Eigene sei dabei so viel als das Schöne, Gute, daher die Definition eigentlich heiße:
4) Besonnenheit ist Thun des Seinigen, sofern es das Gute ist (c. 10. 11). Allein Mancher, wie der Arzt, thut das Gute ohne es zu wissen: ist dieser auch besonnen? Nein, sondern ein wesentliches Element der Besonnenheit ist die Selbsterkenntniß, daher:
5) Besonnenheit ist Selbsterkenntniß (c. 11. 12). — „Allein jede Erkenntniß hat einen Zweck und ein außer ihr selbst liegendes Object." — „Die Besonnenheit, meint Kritias, nicht, sie ist die Erkenntniß, welche kein Object hat als sich selbst, sie ist Erkenntniß der Erkenntniß und ihrer selbst, und, wie Sokrates ergänzt, auch Erkenntniß der Nichterkenntniß, oder
6) Besonnenheit ist das Wissen daß man weiß was man weiß und nicht weiß was man nicht weiß, sowie die Fähigkeit Andere in dieser Beziehung zu beurtheilen (c. 13—15).

Es ist nun zu prüfen A. die Richtigkeit dieser Definition. B. welchen Nutzen eine solche Besonnenheit hätte.

Zu A. der Satz daß es eine Erkenntniß gebe die kein Object hat als sich selbst, widerspricht
1) aller Analogie, und zwar
a) aller Analogie sonstiger sinnlicher und psychischer Thätigkeit; es gibt kein Sehen des Sehens, Hören des Hörens, Begehren des Begehrens, keine Furcht der Furcht (c. 15).
b) aller Analogie anderer Verhältnißbeziehungen, wie das Größere nicht größer sein kann als es selbst, sondern als ein Kleineres, indem er sonst zugleich das Kleinere sein müßte, ebenso die Hälfte zugleich das Doppelte (c. 16).

Es entsteht eine Pause der Verlegenheit für Kritias, worauf Sokrates fortfährt:
2) Die Definition sagt auch zu Viel, denn wenn die Besonnenheit Erkenntniß der Erkenntniß ist, so ist sie
a) nicht das Wissen dessen was man weiß und nicht weiß, wie Kritias meint, sondern das reine formale Wissen daß man weiß (c. 17).
b) Daher macht sie auch nicht fähig Andere zu prüfen was sie wissen, z. B. ob Einer ein guter Arzt sei, sondern nur zu erkennen daß sie Etwas wissen (c. 18).

Wie steht es aber mit dem
B. Nutzen dieser Besonnenheit?
1) Als Erkenntniß daß man weiß was man weiß, könnte sie vielleicht Manches nützen durch Vermeidung von Fehlgriffen, Wahl der rechten Leute (c. 19).
2) Als Erkenntniß der Erkenntniß und Nichterkenntniß dürfte sie vielleicht das Lernen und Beurtheilen Anderer in dem was man lernt erleichtern, ist aber vielleicht auch etwas ganz Unnützes (c. 20). „Denn, wie es den Sokrates plötzlich innerlich drängt zu sagen:
diese die Kenntnisse kennende Besonnenheit würde doch jedenfalls nur äußerliche Vortheile bringen, nicht wahres Glück (c. 21. 22.), das nur die Erkenntniß des Guten und Bösen bereiten kann, der aber jene Erkenntniß der Erkenntnisse ebenso indifferent und nutzlos gegenüberstände wie den übrigen nutzbaren Kenntnissen (c. 22).

So gehen alle diese Definitionen der Besonnenheit ad absurdum, was vollends der Fall wäre mit der Bestimmung, sie sei auch ein Wissen dessen was man nicht weiß, was aber Sokrates nicht erörtert, indem er, die Schuld der mißlungenen Untersuchung auf sich nehmend, mit Charmides und Kritias darüber übereinkommt daß jener sich ihm zu fleißiger Besprechung hingeben soll, um das große Gut der Besonnenheit gewiß zu erlangen und zu bewahren (c. 23).

Charmides.

Personen: Sokrates, Chairephon, Kritias, Charmides.*)

[Steph. II, p. 153.] Sokrates erzählt:

Am Abend des vorhergehenden Tages war ich von dem Heere zu Potidaia**) zurückgekehrt, und suchte nun nach so langer Abwesenheit mit Vergnügen die gewohnten Plätze wieder auf. So kam ich denn auch in die Palästra des Taureas,***) gegenüber dem

*) Ueber Charmides und Kritias vgl. die Einleitung S. 563 f.; über Chairephon vgl. Apolog. c. 5

**) Potidaia war eine korinthische Kolonie auf der makedonischen Halbinsel Pellene. Sie war den Athenern tributpflichtig gemacht und empörte sich nun i. J. 432, von Korinth, Sparta und dem makedonischen König Perdikkas aufgemuntert, gegen die Athener. Sokrates war etwa 39 Jahre alt als er das hier angeführte Treffen mitmachte (431 v. Chr.), worauf eine zweijährige Belagerung die Stadt wieder unterwarf. Vgl. Thukyd. I, 56 ff. II, 2. Diod. XII, 34.

***) Diese Palästra (vgl. K. F. Hermann, griech. Privatalt. §. 36, 18.) lag also der Gerichtshalle des Archon Basileus im innern Kerameikos gegenüber, wohin der Schauplatz des Euthyphron verlegt wird. (Euth. c. 1) Es stand hier die Bildsäule des Zeus Eleutherios, und da man von einem Tempel hier nichts weiß, hat man das ἱερόν entweder von dieser Statue oder dem ganzen derselben heiligen Platze verstanden.

Heiligthum bei der Königshalle, und traf hier sehr viele Leute, von denen einige mir zwar unbekannt, die meisten aber Bekannte waren. Und wie sie mich so unvermuthet eintreten sahen, begrüßten sie mich alsbald aus der Ferne, der Eine von hier, der Andere von dort; Chairephon aber, überspannt wie er ist, sprang mitten unter ihnen auf, lief auf mich zu und sagte, indem er mich bei der Hand nahm: O Sokrates wie bist du doch aus der Schlacht gerettet worden?

Kurz vor unserer Abreise nämlich war bei Potidaia ein Treffen vorgefallen, von welchem die Anwesenden eben erst Kunde erhalten hatten.

Und ich erwiderte ihm: So wie du siehst.

Man hat hieher berichtet, fuhr er fort, das Treffen sei sehr hitzig gewesen und es seien Viele von unseren Bekannten gefallen.

Und diese Nachricht, antwortete ich, ist ganz der Wahrheit gemäß.

Warst du, fuhr er fort, bei dem Treffen zugegen?

Ich war dabei.

So setze dich denn, sagte er, hieher und erzähle uns; denn wir haben noch nicht Alles genau erfahren.

Und zugleich führt er mich zu Kritias, dem Sohne des Kallaischros, und heißt mich neben ihn sitzen. Indem ich mich nun niedersetzte begrüßte ich den Kritias und die Uebrigen und erzählte ihnen von dem Heere, worüber mich Jeder eben befragte; es fragte aber der Eine dieß, der Andere Jenes.

2. Als wir aber hievon zur Genüge gehandelt hatten, fragte hinwiederum ich sie, wie es hier gehe, wie es gegenwärtig mit der Philosophie und mit den jungen Leuten stehe, ob es unter ihnen welche gebe die sich durch Weisheit und Schönheit oder durch Beides auszeichnen.

Und Kritias, der, den Blick nach der Thüre gerichtet, [p. 154] eben einige Jünglinge in Wortwechsel mit einander begriffen eintreten und noch einen Haufen anderer hinter ihnen kommen sah, sagte: was die Schönen betrifft, Sokrates, so wirst du dich, dünkt mir, sogleich selbst unterrichten; denn diese die da eintreten sind eben die Vorläufer und Liebhaber dessen der gerade gegenwärtig dafür gilt der Schönste zu sein. Offenbar ist er auch selbst schon irgendwo in der Nähe auf dem Wege hieher.

Wer ist es denn aber, fuhr ich fort, und wessen Sohn?

Du kennst ihn gewiß, antwortete Kritias, — doch war er bei deiner Abreise noch nicht im Jünglingsalter, — den Charmides, den Sohn unseres Oheims Glaukon, meinen Vetter.

Den kenne ich freilich, beim Zeus! erwiderte ich; denn schon damals, da er noch ein Knabe war, war er nicht unbedeutend, jetzt aber, meine ich, muß er ein so ziemlich ausgewachsener Mensch sein.

Sogleich, sagte Kritias, wirst du sehen wie groß und was er geworden ist.

Und gleichzeitig wie er das sagte tritt Charmides ein.

3. Nach mir nun, mein Freund, darf man hierin freilich Nichts bemessen, denn in Betreff der Schönen bin ich recht eigentlich ein Maßstab ohne Maßzeichen*); denn in diesem Alter erscheinen mir so ziemlich alle schön. Damals nun aber erschien mir jener nach Größe und Schönheit ganz bewundernswerth; und die übrigen alle waren, wie mir vorkam, verliebt in ihn, so aufgeregt

*) σταθμὴ λευκή, eine weiße Schnur, auf der keine Maßzeichen angebracht sind, die daher auch nicht zum Messen paßt, ein sprüchwörtliches Bild für einen Menschen der kein eigenes Urtheil hat. Schleiermacher schön: wie Kreide auf weißer Wand.

und lärmend waren sie als er eintrat, und auch unter denen die ihm folgten waren noch viele andere Liebhaber. Und bei uns nun, den Männern, war das weniger zu verwundern; aber auch bei den Knaben bemerkte ich wie keiner von ihnen anderswohin blickte, auch der kleinste nicht, sondern alle auf ihn schauten wie auf ein Götterbild.

Und Chairephon rief mir zu und sprach: wie gefällt dir der Jüngling, Sokrates? ist er nicht schön von Angesicht?

Ueber die Maßen, erwiderte ich.

Dennoch, sagte Chairephon, wenn er sich erst entkleiden wollte würdest du sein Gesicht gar nicht bemerken, so durchaus schön ist er von Gestalt.

Auch die Uebrigen stimmten darin dem Chairephon ganz bei. Und ich sagte darauf:

Beim Herakles! ganz unwiderstehlich ist ja, wie ihr saget, der Mann, wenn sich bei ihm nur eine kleine Zugabe noch findet.

Was? sagte Kritias.

Wenn er, fuhr ich fort, auch der Seele nach wohlbeschaffen ist. Und es ziemt ihm wohl, Kritias, so zu sein, da er ja eurem Hause angehört.

Und auch in dieser Hinsicht, sagte Kritias, ist er ganz schön und gut.

Warum nun, antwortete ich, entkleiden wir ihn nicht in dieser Beziehung und beschauen lieber seine Seele als seine Gestalt? Denn in seinen Jahren ist er ja wohl gewiß geneigt zu einer Unterredung.

Ganz gewiß, sagte Kritias, ist er ja doch nicht nur philosophisch gebildet, sondern, [p. 155.] wie es Anderen und ihm selbst dünkt, er besitzt auch die Gabe der Dichtkunst in hohem Grade.

Diese Gabe, fuhr ich fort, mein lieber Kritias, kommt euch ja schon aus früheren Zeiten zu, von eurer Verwandtschaft mi

Solon her.*) Aber warum rufst du den Jüngling nicht hieher, um ihn mir vorzustellen? Gewiß hätte es, auch wenn er noch jünger wäre, nichts Unanständiges für ihn in Gegenwart von dir, seinem Vormund und Vetter zugleich, sich mit uns zu unterreden.

Du hast Recht, antwortete Kritias, rufen wir ihn! Und zugleich sagte er zu seinem Diener: Junge, rufe mir den Charmides her und sag' ihm, ich wolle ihn einem Arzte vorstellen wegen des Uebels an dem er, wie er mich kürzlich versicherte, leide.

Dabei wandte sich Kritias zu mir mit den Worten: Neulich nämlich sagte er, wenn er Morgens aufstehe hab eer Schmerzen im Kopfe. Nun, was hindert dich gegen ihn dich anzustellen als wüßtest du ein Mittel wider das Kopfweh?

Nichts, erwiderte ich, er soll nur kommen.

Kritias. Er wird schon kommen.

4. Was nun auch geschah. Er kam nämlich und verursachte ein lautes Gelächter. Denn Jeder von uns die wir schon saßen drängte, um Platz zu schaffen, seinen Nachbar eifrig auf die Seite, damit er bei ihm sich setzen möchte, bis wir von denen welche zu äußerst saßen den Einen zum Aufstehen brachten, den Anderen aber seitwärts auf den Boden absetzten. Er aber, als er kam, setzte sich zwischen mir und Kritias nieder. Schon da, mein Lieber, gerieth

*) Solons poetische Ueberreste s. bei Bergk, Poet. lyr. gr. p. 333 ff. Er bediente sich der dichterischen Form, welche überhaupt die Sprache der alten Zeit war, für seine politische Wirksamkeit. Bekannt ist sein Gedicht Salamis, das er, weil es bei Todesstrafe verboten war einen Antrag auf Erneuerung des Kampfes mit Megara um die Insel Salamis in Rede oder Schrift zu stellen, in der Rolle eines Wahnsinnigen absang, wodurch er die Athener zu neuem Krieg ermunterte und die Erwerbung der Insel bewirkte.

ich in Verlegenheit, und meine frühere Dreistigkeit, mit welcher ich es so gar leicht genommen hatte eine Unterredung mit ihm anzustellen, erlitt einen großen Stoß. Als er aber, auf die Bemerkung des Kritias ich sei derjenige welcher das Mittel wisse, seine Augen, ich kann es gar nicht beschreiben wie, auf mich richtete und sich anschickte darnach zu fragen, während Alle in der Palästra uns in dichtem Kreise umdrängten, da, du Herrlicher, sah ich ihm in das Gewand und entbrannte ganz und war nicht mehr bei mir selbst, und urtheilte daß Kydias*) doch in Liebessachen am Weisesten sei, welcher, wo er von einem schönen Knaben redet, einem Anderen den Rath gibt: „es solle das Reh sich hüten dem Leu zu begegnen, damit es nicht das Loos der Beute theile." Denn ich selbst dünkte mir von einem Unthier dieser Art erfaßt zu sein. Doch als er mich fragte ob ich das Mittel wider das Kopfweh wisse, antwortete ich nicht ohne Mühe ich wisse es.

Worin besteht es nun? fuhr Charmides fort.

Und ich erwiderte daß es ein Blatt sei, zu dem Mittel aber noch ein Spruch gehöre, und daß wenn Jemand diesen spreche beim Gebrauch von jenem das Mittel durchaus gesund mache; ohne den Spruch aber sei das Blatt Nichts nütze.

So will ich mir, [p. 156.] sagte Charmides, den Spruch von dir abschreiben.

*) Kydias ein sonst unbekannter melischer Dichter, der nur noch von Plutarch (de facie in orbe lunae c. 19.) neben Archilochos, Mimnermos, auch Stesichoros und Pindar genannt wird, indem der von dem Schol. zu Aristoph. Nub. 967 angeführte Name Kydidas, welchen man in Kydias emendieren wollte, nach Bergk ein anderer Dichter und vielleicht mit dem von Aristoph. Nub. 985 genannten Kekides identisch ist. Vgl. Bergk, Poet. lyr. gr. p. 960. 1065, und Teuffel Arist. Nub. zu diesen Versen p. 128. 131.

Wohl, fuhr ich fort, wenn du mich dazu bereden kannst, oder auch wenn nicht?

Da lachte er und sprach: Wenn ich dich dazu bereden kann, Sokrates.

Gut, erwiderte ich; auch meinen Namen kennst du schon so genau?

Wie nicht anders als billig, sagte Charmides; denn es ist unter uns jungem Volk nicht wenig von dir die Rede; allein ich erinnere mich auch noch von der Knabenzeit her daß du mit dem Kritias da Umgang gehabt hast.

Das ist schön von dir, sprach ich, denn um so unbefangener werde ich mit dir von dem Spruche reden, was es mit ihm für eine Bewandtniß hat. Eben war ich noch in Verlegenheit auf welche Weise ich dir die Wirkung desselben erklären solle. Er ist nämlich, mein Charmides, so beschaffen daß er nicht nur den Kopf gesund machen kann, sondern, — wie vielleicht schon auch du von den guten Aerzten es gehört hast, wenn Jemand der an den Augen krank ist zu ihnen kommt sagen sie wohl daß es nicht möglich sei die Heilung der Augen für sich allein zu versuchen, sondern daß man nothwendig zugleich den ganzen Kopf ärztlich behandeln müsse, wenn es mit den Augen wieder gut werden solle; und hinwiederum daß es eine große Thorheit sei zu glauben man könne den Kopf selbst für sich ohne den ganzen Leib ärztlich behandeln. Diesem Grundsatze zufolge versuchen sie, indem sie ihre Vorschriften für den ganzen Körper berechnen, mit dem Ganzen den Theil ärztlich zu behandeln und zu heilen. Oder hast du nie bemerkt daß sie so reden und es so sich verhält?

Gar wohl, sagte Charmides.

Und nicht wahr, es scheint dir daß sie Recht haben und du billigst jenen Grundsatz?

Ganz gewiß, sagte Charmides.

5. Und als ich ihn Beifall geben hörte faßte ich wieder Muth; meine Dreistigkeit erwachte allmählich wieder und meine Lebensgeister wurden wieder angefacht. Und ich sagte:

Eine ähnliche Bewandtniß demnach, mein Charmides, hat es auch mit dem Spruche. Ich habe ihn nämlich dort im Felde von einem der thrakischen Aerzte aus der Genossenschaft des Zamolxis*) gelernt, von denen man sagt sie können sogar unsterblich machen. Es sagte aber jener Thraker daß in dem was ich eben angeführt habe die hellenischen Aerzte zwar Recht haben, aber Zamolxis, sprach er, unser König der ein Gott ist, sagt daß, wie man nicht versuchen dürfe die Augen ohne den Kopf zu heilen, noch den Kopf ohne den Leib, so auch nicht den Leib ohne die Seele; auch sei nur dieses Schuld daran daß die Aerzte bei den Hellenen über so viele Krankheiten nicht Meister werden, weil sie das Ganze nicht kennen das man in Pflege nehmen müsse, während doch, wenn dieses sich nicht gut befindet, unmöglich der Theil sich wohl befinden könne. Denn, sagte er, von der Seele gehe Alles, sowohl Gutes als Böses, aus für den Körper und den ganzen Menschen, und von da aus fließe es ihm, so wie aus dem Kopfe den Augen zu. Man müsse [p. 157] also auch zuerst und vorzugsweise Jenes ärztlich behandeln, wenn der Kopf und der übrige Körper sich wohl befinden sollen.

*) Zamolxis oder Zalmoxis, der mythische Weise der Thraker, den die Sage mit Pythagoras in Verbindung setzt; über die ihn betreffenden Sagen vgl. Her. IV, 94 f. Pythagoras soll ihn als Sklaven unterrichtet und dann frei gelassen haben; die Lehre von der Unsterblichkeit, die besonders seinen Freunden und Gästen zu Theil werde, die seltsame Erzählung von dem Gasthaus das er errichtete, und von seinem Verschwinden in einer Gruft, aus der er nach drei Jahren lebend wiederkehrte, veranlaßt den Sokrates ihn hier als Leben schaffenden, den Tod abwehrenden Arzt darzustellen.

Die Seele aber, du Glückseliger, sagte er, müsse durch gewisse Heilsprüche behandelt werden; diese Heilsprüche aber seien die guten Reden. Durch Reden dieser Art erwachse Besonnenheit in den Seelen, wo aber diese erwachsen und vorhanden sei, sei es bereits etwas Leichtes dem Kopfe sowohl als dem übrigen Körper die Gesundheit zu bewirken. Indem er mich nun das Heilmittel und die Sprüche lehrte sagte er: Nur daß du dich aber von Niemanden bereden lässest mit diesem Heilmittel seinen Kopf zu behandeln, der nicht vorher seine Seele hergibt, um sie von dir mit dem Spruche behandeln zu lassen! Denn eben darin, sagte er, liegt gegenwärtig der Fehler bei den Menschen daß es Einige versuchen abgesondert für jedes von beiden Aerzte zu sein. Und aufs Strengste hat er mich angewiesen daß ich mich ja von Niemanden, wenn er auch noch so reich, noch so vornehm oder noch so schön sei, bereden lassen dürfe anders zu handeln. Ich also, — denn ich habe es ihm eidlich versprochen und muß nothwendig Folge leisten, — ich werde also Folge leisten. Und wenn du nun den Anweisungen des Fremden gemäß zuerst deine Seele hergeben magst, um sie mit den Sprüchen des Thrakers zu besprechen, so werde ich auch das Heilmittel für deinen Kopf anwenden; wo nicht, so wären wir wohl nicht im Stande Etwas für dich zu thun, mein lieber Charmides.

6. Als mich nun Kritias dieses sagen hörte sprach er:

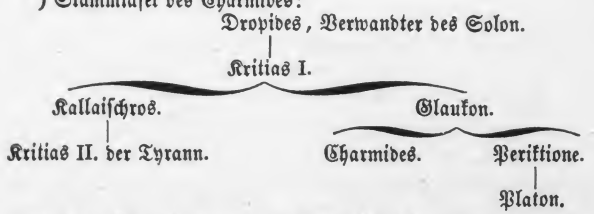
Da wäre ja, Sokrates, für den jungen Mann sein Kopfweh ein wahres Glück geworden, wenn er genöthigt würde seinem Kopf zu Liebe nun auch in seinem Geistesleben besser zu werden! Indessen kann ich dich versichern daß Charmides sich unter seinen Altersgenossen nicht nur hinsichtlich seiner Gestalt auszuzeichnen scheint, sondern auch hinsichtlich eben dessen wofür du einen Spruch zu besitzen behauptest. Du behauptest ja doch für die Besonnenheit? Nicht wahr?

Allerdings, erwiderte ich.

So sei überzeugt, sagte Kritias, daß er unter der jetzigen Jugend weitaus der Besonnenste zu sein scheint, wie er auch in allen anderen Beziehungen, so weit es seinem Alter zusteht, Keinem nachsteht.

Es ist auch nicht mehr als billig, fuhr ich fort, Charmides, daß du dich vor den Anderen in allen diesen Beziehungen auszeichnest. Denn ich glaube nicht daß irgend Jemand sonst von den hier Lebenden zwei atheniſche Familien wird bezeichnen können aus deren Vereinigung sich ein schönerer und besserer Nachwuchs erwarten ließe als jene aus welchen du geboren worden bist. Denn eure väterliche Familie, von Kritias*) dem Sohne des Dropides her, ist der Ueberlieferung zufolge sowohl von Anakreon als von Solon**) und von anderen Dichtern hoch gefeiert worden, als eine die sich auszeichne durch Schönheit und Tugend und Alles was man [p. 158.] sonst als ein Glücksgut zu preisen pflegt. Und ebenso deine Familie von der Mutter her. Denn kein Mann auf dem Festlande

*) Stammtafel des Charmides:



**) Ueber Solons Gedichte auf den Kritias vgl. Bergk, Poet. lyr. gr. p. 345 f. Plat. Tim. p. 20. Arist. Rhet. I, 15. Einen Vers von dem Gedichte des Anakreon findet Bergk in dessen Fragment 57, p. 787.

soll es deinem mütterlichen Oheim Pyrilampes*) an Schönheit und Größe zuvor gethan haben, so oft er als Gesandter sei es zu dem großen König oder einem anderen auf dem Festlande abgieng. Aber das ganze Haus ist in keiner Weise minder bedeutend als das andere. Ein Nachkömmling solcher Väter mußt du natürlicher Weise der Erste in Allem sein. Nach deiner äußern in die Augen fallenden Erscheinung nun, mein lieber Sohn des Glaukon, dünkst du mir keinem deiner Vorfahren Schande zu machen. Sind dir nun auch Besonnenheit und die anderen Vorzüge von welchen dieser sagt in genügendem Maße zu Theil geworden, so hat, fuhr ich fort, deine Mutter einen glücklichen Sohn in dir geboren. Es verhält sich aber nun so: Wenn du schon, wie Kritias da sagt, Besonnenheit besitzest und in genügendem Maße besonnen bist, so bedarf es bei dir in keiner Weise erst der Heilsprüche weder des Zamolxis nach des Abaris, des Hyperboreers,**) sondern es könnte dir das Heilmittel für den Kopf sogleich selbst gegeben werden; dünkst du dir aber erst jener bedürftig zu sein, so muß man dich vor der Abgabe des Heilmittels erst besprechen. Sage mir also selbst, ob du auch jener Ansicht bist und behauptest ein genügendes Maß

*) Ob dieser der im Parmenides p. 126 erwähnte, in der Schlacht bei Delion i. J. 424 gefallene, oder der von Plutarch erwähnte Freund des Perikles (v. Pericl. 13), oder der nach einer Sage von Thukydides gegen Perikles vor dem Areopag vertheidigte Pyrilampes sei, ist nicht sicher; der Name kommt öfters vor. Von den Gesandtschaften desselben weiß man Nichts.

**) Der Skythe Abaris soll mittelst eines Pfeils den er von Apollon erhalten im Stande gewesen sein durch die Luft zu fliegen. Er ertheilte durch diesen Pfeil Weissagungen und erzeigte in einer verheerenden Pest und einer Hungersnoth heilende Kraft und Hilfe. Er ist eine erst von der späteren Sage aufgegriffene Figur der Volkssuperstition.

von Besonnenheit schon zu besitzen oder noch Mangel daran zu haben?

Da errölhete zuerst Charmides und erschien nun noch schöner, denn sein verschämtes Wesen ziemte sich wohl für seine Jugend; hierauf antwortete er auch in nicht unedler Weise. Er sagte nämlich daß es nicht leicht sei so im Augenblick diese Frage zu bejahen oder zu verneinen. Denn wenn ich, fuhr er fort, nun sage ich sei nicht besonnen, so ist es eines Theils unpassend so etwas gegen sich selbst auszusagen, anderntheils werde ich den Kritias da als einen Lügner hinstellen, so wie viele Andere welche mich nach seiner Versicherung für besonnen halten; wenn ich es aber zugebe und mich selbst lobe, so möchte es wohl beleidigend herauskommen.

Und ich erwiderte: Was du sagst erscheint mir ganz richtig, Charmides, und mir dünkt, fuhr ich fort, wir müssen wohl gemeinschaftlich untersuchen ob du das wornach ich mich erkundige besitzest oder nicht, damit weder du genöthigt bist Etwas zu sagen was du nicht willst, noch hinwiederum ich ohne Untersuchung zur Heilung zu schreiten. Wenn es dir also lieb ist, so will ich es mit dir in Betrachtung ziehen, wenn aber nicht, es lassen.

Ueber alle Maßen lieb, sagte er, ist es mir, so daß du deßhalb es ohne Weiteres so in Betrachtung ziehen darfst wie du selbst es am Besten untersuchen zu können meinst.

7. Demnach dünkt mir, sagte ich, die Untersuchung darüber in folgender Weise am Besten zu geschehen. Es ist nämlich klar daß, wenn du Besonnenheit besitzest, du dir über dieselbe auch eine Ansicht gebildet haben wirst. [p. 159.] Denn nothwendig mußt du ja doch, wenn du sie wirklich besitzest, ein gewisses Gefühl ihres Besitzes haben, von welchem aus sich dir irgend eine Ansicht von ihr bilden dürfte, darüber was und von welcher Beschaffenheit die Besonnenheit ist. Oder meinst du nicht?

Ich meine wohl, sagte Charmides.

Solltest du nun von dem, erwiderte ich, was du meinst, da du ja doch Hellenisch verstehst, nicht auch wohl sagen können was es dir zu sein scheint?

Vielleicht, antwortete Charmides.

Demnach damit wir urtheilen können ob du sie besitzest oder nicht, so sprich, sagte ich, was behauptest du daß die Besonnenheit nach deiner Ansicht sei?

Und zuerst zögerte er und wollte nicht recht antworten; hernach jedoch sagte er, die Besonnenheit dünke ihm darin zu bestehen daß man alles mit Anstand vollbringe und mit Bedacht, so auf den Straßen einhergehe, so sich unterrede, und alles Andere auf ebensolche Weise thue. Und so dünkt mir, sagte er, um es kurz zu fassen, das wornach du fragst eine gewisse Bedachtsamkeit zu sein.

Ob es wohl richtig ist, fuhr ich fort, was du meinst? Allerdings die Leute sagen es, Charmides, besonnen seien die Bedächtigen. Ob Etwas an dem ist was sie meinen, wollen wir nun sehen. Sage mir denn, um die Besonnenheit ist es doch wohl etwas Gutes oder Schönes?

Allerdings, erwiderte Charmides.

Was ist nun beim Sprachlehrer das Bessere, die gleichen*) Buchstaben schnell nachzuschreiben oder bedächtig?

Charmides. Schnell.

Wie aber zu lesen, schnell oder langsam?

Charmides. Schnell.

Und so ist gewiß auch das schnelle Citherspielen und das behende Ringen weit schöner als wenn es bedächtig und langsam geschieht?

*) D. h. die vorgeschriebenen, diesen ähnlichen.

Charmides. Ja.

Wie aber, ist nicht beim Faustkampf und beim Gesammtkampf*) das Gleiche der Fall?

Charmides. Allerdings.

Beim Laufen aber und Springen und allen Verrichtungen des Körpers ist es nicht etwas Schönes wenn sie behende und schnell geschehen, wenn aber langsam, mühsam und bedächtig, etwas Schmähliches?

Charmides. Offenbar.

Offenbar also, sagte ich, erscheint uns, was wenigstens den Körper betrifft, nicht das Bedächtige, sondern das Schnellste und Behendeste als das Schönste? Nicht wahr?

Charmides. Allerdings.

Um die Besonnenheit aber war es doch etwas Schönes?

Charmides. Ja.

Also wäre, was wenigstens den Körper betrifft, nicht die Bedächtigkeit, sondern die Schnelligkeit das Besonnenere, da ja die Besonnenheit etwas Schönes ist.

Es scheint, erwiderte Charmides.

Wie aber, fuhr ich fort, ist die Gelehrigkeit schöner oder die Ungelehrigkeit?

Charmides. Die Gelehrigkeit.

Es besteht aber doch, sprach ich, die Gelehrigkeit darin daß

*) Das Pankration war diejenige Art von gymnastischer Uebung welche die zwei stärksten Uebungen, den Faustkampf und das Ringen, combinierte, und der Pankratiast bedurfte daher der Stärke und Gewandtheit des Leibes im höchsten Grade. Dieser Doppel- oder Gesammtkampf ist der heroischen Zeit noch fremd und wurde erst später in die Uebungsplätze und Festkämpfe eingeführt. Platon nimmt ihn in seinen Ordnungen nicht auf.

man schnell, die Ungelehrigkeit darin daß man bedächtig und langsam lernt?

Charmides. Ja.

Einen Andern aber belehren — ist es nicht weit schöner wenn es schnell und rasch, als wenn es bedächtig und langsam geschieht?

Charmides. Ja.

Wie aber — sich erinnern und auf Etwas besinnen, ist es schöner wenn es bedächtig und langsam oder rasch und schnell geschieht?

Rasch, sagte Charmides, und schnell.

[p. 160.] Der Scharfsinn aber, ist er nicht eine gewisse Behendigkeit, nicht aber Bedächtigkeit der Seele?

Charmides. Ganz richtig.

Und nicht wahr auch beim Auffassen dessen was beim Sprachlehrer und Citherspieler und sonst überall gesprochen wird, ist nicht das das Schönste daß es so bedächtig als möglich, sondern daß es so schnell als möglich geschieht?

Charmides. Ja.

Und so gewiß auch bei den Untersuchungen der Seele und beim Berathschlagen scheint nicht der Bedächtigste, wie ich meine, und der welcher mühsam berathschlagt und auffindet des Lobes werth zu sein, sondern der welcher es am Leichtesten und Schnellsten thut?

Dem ist so, sagte Charmides.

Nicht wahr also, fuhr ich fort, in allen Verrichtungen, Charmides, welche sowohl den Leib als die Seele betreffen erscheint es schöner und besser wenn man Schnelligkeit und Behendigkeit als Langsamkeit und Bedächtigkeit zeigt?

Fast scheint es so, sagte Charmides.

Nicht also eine gewisse Bedächtigkeit dürfte die Besonnenheit

sein, noch die besonnene Lebensweise eine bedächtige, wenigstens dieser Untersuchung gemäß, da sie ja als besonnen etwas Schönes sein muß. Denn eins von Beiden, entweder gar nie oder doch in sehr wenigen Fällen, erschienen uns die bedächtigen Handlungen im Leben schöner als die schnellen und raschen. Allein wenn es auch, mein Lieber, der bedächtigen Handlungen welche in der That schön sind wirklich nicht wenigere gäbe als der raschen und schnellen, so würde auch in diesem Falle die Besonnenheit doch ebensowohl im schnell und rasch als im bedächtig Handeln bestehen, sowohl beim Gehen als beim Reden und in allem Anderen, und nicht wäre das bedächtige Leben besonnener als das nicht bedächtige, da ja bei unserer Erörterung vorausgesetzt wurde, die Besonnenheit gehöre unter die schönen Eigenschaften, das Schnelle uns aber nicht minder schön erschienen ist als das Bedächtige.

Ganz richtig, Sokrates, dünkt mir, sagte Charmides, was du vorgetragen hast.

8. Also noch einmal, fuhr ich fort, Charmides, besinne dich besser und sieh in dir selbst nach und überlege was für einen Menschen die Besonnenheit die du besitzest aus dir macht, und wie sie, um dich hiezu zu machen, beschaffen ist, und indem du das Alles zusammenrechnest sag es recht und wacker heraus was sie dir zu sein scheint.

Und er, nachdem er ein wenig angehalten und es recht wacker bei sich selbst erwogen hatte, erwiderte:

Nun also, wie mir dünkt, die Besonnenheit macht die Menschen sich schämen und gibt ihnen ein schamhaftes Wesen, und Besonnenheit ist dasselbe was Schamhaftigkeit.

Gut, fuhr ich fort, hast du nicht vorhin zugegeben daß es um die Besonnenheit etwas Schönes sei?

Allerdings, sagte er.

Also sind auch wohl die Besonnenen gute Menschen?

Charmides. Ja.

Würde nun wohl Etwas gut sein das uns nicht zu Guten macht?

Charmides. Gewiß nicht.

Also ist sie nicht nur etwas Schönes, sondern auch etwas Gutes? [p. 161.]

Charmides. Ich denke wohl.

Wie nun, fuhr ich fort, schenkst du dem Homeros keinen Glauben daß er Recht habe wenn er sagt:*)

Nimmer ist gut schamhaftige Art an dem darbenden Manne.

Doch wohl, sagte Charmides.

Es ist also, wie es scheint, die Schamhaftigkeit etwas Gutes und Nichtgutes.

Charmides. Offenbar.

Die Besonnenheit ist aber ja etwas Gutes, wenn sie anders die welche sie besitzen zu Guten, und die welche nicht zu Schlechten macht.

Charmides. In der That dünkt es mir sich so wie du sagst zu verhalten.

Demnach dürfte wohl die Besonnenheit nicht Schamhaftigkeit sein, wenn anders jene wirklich etwas Gutes ist, die Schamhaftigkeit aber nicht minder etwas Schlechtes als Gutes.

9. Nun mir wenigstens, Sokrates, sagte Charmides, scheint dieses ganz mit Recht gesagt zu werden. Ueberlege aber was du von folgender Bestimmung der Besonnenheit hältst. Eben

*) Odyss. XVII, 347., wo Telemach dem als Bettler verkleideten Odysseus durch Eumaios Brod und Fleisch darreichen läßt. Der Vers wird auch im Laches p. 201 (oben S. 561) angeführt. Für die Willkürlichkeit der Anführung gibt es bei Platon viele analoge Fälle. Vgl. auch Hesiod. Opp. et DD. 317.

nämlich erinnere ich mich wieder, was ich schon sonst Jemand sagen hörte, Besonnenheit sei wohl so viel als das Seine thun. Sieh nun zu ob dir der welcher dieses behauptet Recht damit zu haben dünkt.

Und ich erwiderte: du Schelm, das hast du von Kritias da oder sonst einem der Weisen gehört!

Augenscheinlich, fiel Kritias ein, von einem Anderen; denn von mir wenigstens nicht!

Nun, was liegt daran, fuhr Charmides fort, Sokrates, von wem ich es gehört habe?

Nichts, erwiderte ich, denn auf alle Fälle haben wir nicht zu untersuchen wer es gesagt habe, sondern ob es mit Recht behauptet werde oder nicht.

Da hast du nun Recht, sagte Charmides.

Beim Zeus! fuhr ich fort; aber es sollte mich Wunder nehmen wenn wir es finden werden wie es sich damit verhält, denn es sieht ganz einem Räthsel gleich.

Aber warum denn doch? sagte Charmides.

Weil doch gewiß, fuhr ich fort, derjenige welcher behauptete Besonnenheit sei das Vollbringen des Seinigen es nicht so meinte wie die Worte lauten. Oder glaubst du der Sprachlehrer thue Nichts wenn er schreibt oder liest?

Ich glaube doch, sagte Charmides.

Meinst du denn daß der Sprachlehrer nur seinen eigenen Namen schreibe und lese und auch Knaben lehre, oder habt ihr nicht ebensowohl die Namen eurer Feinde geschrieben als die eurigen und die eurer Freunde?

Charmides. Ebensowohl.

Das war doch vielgeschäftig von euch und nicht besonnen daß ihr dieses thatet?

Charmides. Keineswegs.

Nun gewiß, doch habt ihr nicht das Eurige gethan, wenn anders das Schreiben und das Lesen so viel ist als Etwas thun.

Charmides. Das ist es gewiß.

Und auch das Heilen, mein Freund, das Häuserbauen, das Weben, überhaupt alles kunstmäßige Wirken in irgend welchem Gebiete der Kunst ist doch wohl so viel als Etwas thun?

Charmides. Allerdings.

Wie also, fuhr ich fort, meinst du wohl, zur guten Verwaltung eines Staates gehöre ein Gesetz welches gebietet daß Jeder sein eigenes Kleid webe und wasche, seine Schuhe selbst verfertige, und ebenso Oelflasche und Schabeisen *) und alles Uebrige in gleicher Weise, [p. 162.] fremde Sachen aber ja nicht berühre, sondern Jeder das Seine vollbringe und thue?

Ich denke nicht, entgegnete Charmides.

Doch aber, sagte ich, wäre eine besonnene Verwaltung eine gute.

Warum nicht? antwortete Charmides.

Demnach also, fuhr ich fort, dürfte die Besonnenheit nicht darin bestehen daß man in solchen Stücken und in dieser Weise das Seinige thut.

Charmides. Offenbar nicht.

Also, wie ich vorhin bemerkte, ein Räthsel hat offenbar derjenige aufgeben wollen welcher gesagt hat die Besonnenheit sei

*) Ueber diese Geräthe vgl. Hippias d. Klein. c. 10., an welchen man nicht nur darum erinnert wird weil dieser Sophist sich rühmte alle seine Bedürfnisse, auch diese Geräthe, sich selbst zu verfertigen, sondern weil in diesem Dialog c. 16 die nachher im Charmides c 10 gemachte Unterscheidung von ποιεῖν und πράττειν oder ἐργάζεσθαι wiederkehrt.

das Thun des Seinigen. Denn so einfällig war er doch gewiß nicht; oder war es wirklich ein alberner Mensch, Charmides, von dem du es gehört hast?

Das zu allerletzt, sagte Charmides, vielmehr kam er mir als ein sehr weiser Mensch vor.

In alle Wege also hat er, wie mir scheint, damit nur ein Räthsel vorlegen wollen, indem es schwierig ist zu verstehen, was es doch heiße, das Seine thun.

Vielleicht, sagte Charmides.

Was mag es doch also bedeuten, dieses „das Seine thun?" Kannst du es sagen?

Beim Zeus, das weiß ich nicht, erwiderte Charmides. Aber es ist möglich daß derjenige der es gesagt hat vielleicht selbst nicht wußte was er sich dabei dachte.

Und zugleich, indem er dieses sagte, lächelte er verstohlen und sah den Kritias an.

10. Auch sah man es dem Kritias wohl an wie es schon längst in ihm kämpfte und wie gerne er vor Charmides und den Anwesenden seinem Ehrgeiz Luft gemacht hätte; und wie er schon vorher nur mit Mühe an sich gehalten hatte, so war er es jetzt nicht mehr im Stande. Denn über allen Zweifel erhaben scheint es mir zu sein daß, wie ich vermuthet habe, Charmides jenen Ausspruch über die Besonnenheit von Kritias gehört hatte. Charmides nun, welcher die Behauptung dieses Ausspruchs nicht selbst übernehmen, sondern Jenem überlassen wollte, stieß ihn unter der Hand an, und gab ihm zu verstehen daß er widerlegt sei. Das aber war zu Viel für ihn, und wie ein Dichter dem Schauspieler der seine Stücke schlecht gespielt hat, so ward er, wie mir vorkam, böse auf ihn, so daß er ihn anblickend sagte:

So glaubst du wirklich, Charmides, wenn du nicht weißt was

derjenige ſich dabei gedacht hat welcher ſagte Beſonnenheit ſei das Seine thun, dieſer wiſſe es auch ſelbſt nicht?

Aber, ſprach ich, mein beſter Kritias, das iſt doch gar nicht zum Verwundern daß dieſer bei ſeiner Jugend es nicht weiß; wohl aber läßt ſich denken daß du es wiſſeſt in deinem Alter und bei deiner Strebſamkeit. Wenn du alſo zugibſt, die Beſonnenheit beſtehe in dem was dieſer da meint, und in die Unterſuchung eintreten willſt, ſo würde ich viel lieber mit dir in Betrachtung ziehen, ob ſeine Behauptung wahr ſei oder nicht.

Vollkommen, erwiderte Kritias, gebe ich's zu und will ich eintreten.

Gewiß iſt das, ſagte ich, auch wohl gethan von dir! So ſage mir denn, gibſt auch du das zu, was ich eben vorhin gefragt habe, daß alle Handwerker Etwas machen?

Kritias. Ich wohl.

Scheinen ſie dir nun nur ihre eigenen Sachen zu machen, oder auch die Anderer? [p. 163.]

Kritias. Auch die Anderer.

Sind ſie nun, wenn ſie nicht nur das Ihrige machen, doch beſonnen?

Was ſtünde denn dem entgegen? antwortete Kritias.

Meinethalben zwar Nichts, fuhr ich fort; aber ſieh zu ob auch Jener Nichts dagegen hat welcher einmal den Satz aufſtellt, Beſonnenheit ſei das Seine zu thun, und hernach behauptet, es ſtehe dem doch gar nicht entgegen daß auch diejenigen beſonnen ſeien welche die Sachen Anderer thun.

So, ich habe alſo das zugegeben, fuhr Kritias fort, daß die welche Anderer Sachen thun beſonnen ſeien? oder habe ichs nicht zugegeben nur von denen die ſie machen?

Sage mir, fuhr ich fort, heißeſt du denn das Machen und das Thun nicht daſſelbe?

Ja nicht, ſagte er, auch nicht das Wirken und das Machen. Denn das habe ich von Heſiodos gelernt, welcher ſagt: Keinerlei Werk ſei Schande.*) Du nun, wenn er dergleichen Sachen als Werke und Solches als Wirken und Thun bezeichnet hätte, was du vorhin angeführt haſt, meinſt alſo wohl er würde auch geſagt haben es ſei für Keinen eine Schande Schuhe zuzuſchneiden, oder geſalzene Fiſche zu verkaufen, oder gewerbsmäßige Kuppelei zu treiben? Das darf man doch nicht glauben, Sokrates, ſondern auch er, denke ich, hielt das Machen für Etwas Anderes als das Thun und das Bewirken, und daß ein Machen manchmal Schande bringe, wenn es nicht in Verbindung mit dem Schönen ſteht, das Bewirken aber nie und nimmermehr Schande bringe. Denn nur was ſchön und nützlich gemacht iſt nannte er Werke, und nur ein ſolches Machen Wirkſamkeit und Thätigkeit. Auch muß man ſagen daß er nur ſolche Sachen als das Eigene angeſehen habe, alles Schädliche aber als etwas Fremdes, ſo daß man glauben muß, Heſiodos ſowohl als jeder Vernünftige ſonſt nenne denjenigen beſonnen der das Seinige thue.

11. O Kritias, fuhr ich fort, ſchon als du anfiengſt verſtand ich ziemlich deinen Satz, daß du nämlich unter dem Eigenen und dem Seinigen das Gute verſteheſt, und unter dem Thun das Machen des Guten. Denn ſchon von Prodikos habe ich tauſendfältig gehört wie er die Ausdrücke unterſcheidet. Aber ich geb' es dir frei jeden Ausdruck wie du willſt zu beſtimmen. Nur das

*) Heſiod. Opp. et DD. 311 (309). Auch hier citiert Platon willkürlich, indem οὐδὲν bei Heſiod. zu ὄνειδος nicht zu ἔργον gehört. Es heißt dort: „Arbeit bringt keinerlei Schande."

Eine mußt du deutlich machen, auf was du jeden Ausdruck den du gebrauchst beziehest. Daher definiere mir jetzt noch einmal von Vorn herein deutlicher: also das Thun oder das Machen des Guten, oder wie du es bezeichnen willst, das, sagst du, sei Besonnenheit?

Ich wohl, sagte Kritias.

Besonnen ist also nicht wer das Böse, sondern wer das Gute thut?

Du aber, entgegnete Kritias, mein Bester, meinst du nicht ebenso?

Laß das, erwiderte ich, denn nicht was ich meine wollen wir ja in Betrachtung ziehen, sondern was du jetzt behauptest.

Nun so behaupte ich denn, sagte Kritias, daß derjenige der nicht Gutes sondern Böses thut nicht besonnen sei, derjenige aber der Gutes und nicht Böses thut besonnen sei. Ich gebe dir hiemit eine klare Begriffbestimmung von der Besonnenheit, nämlich daß sie das Thun des Guten sei.

[p. 164.] Auch ist es gar wohl möglich daß deine Bestimmung richtig ist. Indessen, fuhr ich fort, wundere ich mich doch darüber daß du der Ansicht bist daß besonnene Menschen nicht wissen daß sie besonnen sind.

Dieser Ansicht bin ich aber nicht, antwortete Kritias.

Ist nicht kurz zuvor, sagte ich, von dir zugegeben worden daß es keinem Anstand unterliege daß Gewerbeleute doch auch wenn sie die Sachen Anderer machen besonnen seien?

Das ist gesagt worden, erwiderte Kritias, aber was soll nun das?

Nichts. Sage mir nur, ob ein Arzt der Jemanden gesund macht nach deiner Meinung etwas ihm selbst und dem den er heilt Nützliches mache?

Kritias. Ich denke wohl.

Also thut der welcher dieses thut doch das was er soll?

Kritias. Ja.

Wer aber thut was er soll, ist der nicht besonnen?

Kritias. Freilich ist er besonnen.

Ist es nun für den Arzt nicht nothwendig zu wissen, wann er mit Nutzen heilt und wann nicht? und so auch jedem der Handwerker, wann er von dem Werke das er fertigt Vortheil haben werde und wann nicht?

Kritias. Vielleicht nicht.

Also manchmal, fuhr ich fort, weiß der Arzt, wenn er mit Nutzen oder mit Schaden Etwas gethan hat, von sich selbst nicht wie er es gethan hat. Und doch hat er nach dem was du sagst, wenn er Etwas mit Nutzen gethan hat, besonnen gehandelt. Oder hast du nicht so gesagt?

Kritias. Doch.

Es scheint also doch wohl daß er manchmal, nämlich wenn er Etwas mit Nutzen gethan hat, es besonnen thut und besonnen ist, ohne daß er von sich selbst weiß daß er besonnen sei?

12. Aber, Sokrates, sprach Kritias, das kann doch nicht wohl sein, und wenn du meinst daß von dem was im Vorigen von mir zugegeben worden Etwas nothwendig auf diese Folgerung führe, so würde ich lieber von Jenem Etwas zurücknehmen und würde mich nicht schämen es offen zu sagen, daß ich es im Ausdruck nicht ganz recht getroffen habe, lieber als daß jemals ich einräumen möchte ein Mensch der sich selbst nicht kennt sei besonnen. Denn fast möchte ich sagen, die Besonnenheit sei Eines und dasselbe mit dem sich selbst Erkennen, und ich stimme ganz dem bei der in Delphoi den so lautenden Spruch*) geweiht hat. Denn es scheint

*) Der delphische Spruch: Kenne dich selbst soll von der Phemonoe, der ersten Priesterin und mythischen Erfinderin

mir auch die Stiftung dieſes Spruchs ganz ſo gemeint zu ſein als ſollte er gleichſam ein Gruß des Gottes an die Eintretenden ſein ſtatt des „Glück auf,*) als ob jener Glück wünſchende Gruß nicht der rechte wäre und man nicht nöthig habe einander Glück anzuwünſchen, ſondern Beſonnenheit. Auf dieſe Weiſe ſpricht alſo der Gott die in das Heiligthum Eintretenden ganz anders an als die Menſchen pflegen, nach dem Sinn und Geiſt deſſen der jenes Weihgeſchenk geſtiftet hat, wie mir dünkt, und was er zu dem jedesmal Eintretenden ſagt iſt eigentlich nur das Wort: „Sei beſonnen!“ Allerdings drückt er ſich dabei als ein Seher etwas räthſelhaft aus. Denn das „Erkenne dich ſelbſt“ und das „Sei beſonnen“ iſt daſſelbe, wie der Spruch ſagt und ich mit ihm. [p. 165.] Doch möglich daß Jemand auch Beides für verſchieden gehalten hat, was meines Erachtens wirklich auch denen widerfahren iſt welche die ſpäteren Inſchriften geſtiftet haben, das „Nichts zu Viel“**) und das „Bürgſchaft bringt Schaden.“***) Dieſe nämlich haben gemeint das Erkenne dich ſelbſt ſei ein Rath, nicht aber ein Gruß des Gottes für die Eintretenden. Und hernach, damit auch ſie ja nicht minder erſprießliche Rathſchläge ſtiften

des Hexameters, oder nach Anderen von dem Lakedaimonier Cheilon, einem der ſieben Weiſen, herrühren. Er war, wie die nachher angeführten Sprüche, an einer Säule im Pronaos angeſchrieben. Platon führt ihn öfters an, z. B. Protag. p. 343 B. Alkib. I. c. 24.

*) Eigentlich: „Freue dich“, und nachher: „einander dazu (d. h. zum ſich freuen) aufzufordern.“

**) Dieſer Spruch wird einem der ſieben Weiſen zugeſchrieben, Protag. p. 343, dem Pittakos, Solon, Kleobulos, vorzüglich aber dem Cheilon.

***) Dieſen Spruch legt man dem Thales, oder auch dem Pittakos bei.

möchten, haben ſie jene Inſchriften geweiht. Der Grund weßhalb ich nun dieſes Alles ſage, Sokrates, iſt folgender. Alles Vorhergehende will ich dir ſchenken, denn vielleicht haſt du dich, vielleicht ich mich, hierüber richtiger ausgedrückt. Beſonders einleuchtend war Nichts von dem was wir geſagt haben. Jetzt aber bin ich bereit dir Rechenſchaft hierüber zu geben, wenn du nicht zugeben willſt daß die Beſonnenheit in der Selbſterkenntniß beſtehe.

13. Aber Kritias, bemerkte ich, du benimmſt dich ja gegen mich als ob ich behauptete das wornach ich frage zu wiſſen, und als ob es nur auf mein Wollen ankäme dir beizuſtimmen. Dem iſt aber nicht ſo, vielmehr unterſuche ich ja immer mit dir die geſtellte Aufgabe, eben weil ich es ſelbſt nicht weiß. Daher will ich dir ſagen ob ich dir beiſtimme oder nicht, wenn ich es erſt in Erwägung gezogen habe. Gedulde dich nur bis ich es erwogen habe.

So überlege es denn, erwiderte Kritias.

Nun, ſagte ich, ich will es überlegen. Wenn denn alſo die Beſonnenheit ein etwas Erkennen iſt, ſo iſt klar daß ſie eine Kenntniß und zwar von Etwas ſein muß. Oder nicht?

Das iſt ſie, ſagte Kritias, und zwar die Kenntniß ſeiner ſelbſt.

Iſt nun nicht auch die Heilkunde, ſagte ich, eine Kenntniß, nämlich des Geſunden?

Kritias. Allerdings.

Wenn du nun, ſagte ich, hienach mich fragteſt: wozu iſt uns die Heilkunde, ſofern ſie die Kenntniß des Geſunden iſt, dienlich und was bewirkt ſie? ſo würde ich dir antworten daß ſie nicht geringen Nutzen ſchaffe, denn ſie bewirkt uns ein ſchönes Werk, die Geſundheit, wenn du das gelten läſſeſt.

Kritias. Ich laſſe es gelten.

Und wenn du hiernach mich fragteſt, was ich ſage daß die

Baukunst, sofern sie die Kenntniß des Bauens ist, für ein Werk bewirke, so würde ich antworten: Wohnungen. Und ganz ebenso ist es auch mit den übrigen Künsten. So mußt nun auch du für die Besonnenheit, da du sagst sie sei die Kenntniß seiner selbst, antworten können, wenn man dich fragt: „O Kritias, was für ein schönes und nennenswerthes Werk bewirkt uns die Besonnenheit, sofern sie Kenntniß seiner selbst ist?“ Also wohlan, sag es!

Aber, Sokrates, entgegnete Kritias, du führst die Untersuchung nicht recht. Denn diese Kenntniß ist ihrer Natur nach den anderen nicht ähnlich, so wenig als diese anderen wieder einander. Du aber führst die Untersuchung so als ob sie einander ähnlich wären. Denn, fuhr er fort, sage mir wo gibt es von der Zahlenlehre oder der Meßkunde ein Werk von der Art wie das Haus von der Baukunst, oder das Kleid von der Webekunst, und andere Werke dieser Art, wie sie Einer wohl in großer Zahl von zahlreichen Künsten aufzeigen könnte? [p. 166] Kannst du mir nun auch von diesen ein solches Werk aufzeigen? Du wirst es gewiß nicht können.

Und ich sprach: du hast Recht; aber das kann ich dir aufzeigen was jegliche Kenntniß von diesen Kenntnissen für einen Gegenstand hat, der etwas Anderes als die Kenntniß selbst ist. So ist z. B. die Zahlenlehre die Kenntniß des Geraden und Ungeraden wie sie sich der Größe nach zu sich und gegen einander verhalten. Nicht wahr?

Kritias. Allerdings.

Und dabei ist nun doch das Ungerade und Gerade etwas Anderes als die Zahlenlehre selbst?

Kritias. Wie sollte es nicht?

Und hinwiederum die Statik ist die Kenntniß vom schwereren und leichteren Gewicht; das Schwere und das Leichte aber etwas Anderes als die Statik selbst. Gibst du das zu?

Kritias. Ich wohl.

So sage denn auch, von was für einem von der Besonnenheit selbst verschiedenen Gegenstande ist die Besonnenheit die Kenntniß?

14. Das eben ist es, Sokrates, erwiderte Kritias: deine Nachforschung führt dich nun selbst darauf, in was sich die Besonnenheit von allen Kenntnissen unterscheidet, du aber suchst nur irgend eine Aehnlichkeit mit den anderen zu finden. Diese aber gibt es nicht so, sondern die anderen alle sind Kenntnisse eines anderen Gegenstandes, nicht ihrer selbst; sie aber ist allein die Kenntniß sowohl der anderen Kenntnisse als auch ihrer selbst. Und weit entfernt daß dir dieses entgangen sein sollte, glaube ich vielmehr daß du das was du eben zwar nicht zu thun versichert hast doch thust, nämlich du suchst mich eben zu widerlegen, ohne Rücksicht auf das wovon die Rede ist.

Wie doch, versetzte ich, magst du nur denken daß wenn ich dich wirklich zu widerlegen suche ich dich aus einem anderen Grunde widerlege als aus welchem ich auch mich selbst ausforschen würde was ich meine, nämlich weil ich fürchte ich möchte mir unbemerkt einbilden Etwas zu wissen, während ich es nicht weiß. Und auch jetzt versichere ich daß ich das thue, nämlich das Gesagte mir selbst zu Liebe in Betrachtung ziehe, vielleicht aber auch den Anderen, meinen Freunden, zu Liebe. Oder meinst du nicht es sei so ziemlich ein allen Menschen gemeinsam zukommendes Gut, daß von jedem Gegenstand offenbar werde wie es sich damit verhält?

Gewiß, sagte Kritias, meine ich das, Sokrates.

Antworte demnach, fuhr ich fort, mein Glücklicher, getrost auf das Gefragte was du davon hältst, und nimm keine Rücksicht darauf ob es Kritias oder Sokrates ist der widerlegt wird. Richte vielmehr deine Aufmerksamkeit ganz auf die Besprechung und siehe zu nach welcher Seite hin eine Widerlegung zu Tage kommen wird.

Gut, sagte Kritias, ich will es so halten; denn was du sagst scheint mir billig.

So sage hienach, fuhr ich fort, was ist deine Ansicht von der Besonnenheit?

15. Demnach behaupte ich also, antwortete Kritias, daß von allen andern Kenntnissen sie allein die Kenntniß ihrer selbst*) und der übrigen Kenntnisse sei.

Sollte sie da, versetzte ich, nicht auch die Kenntniß der Unkenntniß sein, wenn sie einmal die der Kenntniß ist?

Allerdings, sagte Kritias.

Also nur der Besonnene und sonst gar Niemand wird sich selbst kennen; [p. 167.] nur er wird im Stande sein zu erforschen was er wirklich weiß und was nicht, nur er wird ebenso vermögend sein bei den Anderen nachzusehen was Einer weiß und, wenn er es weiß, zu wissen sich einbildet, und wiederum was er zu wissen sich einbildet, aber nicht weiß. Und das Besonnensein und die Besonnenheit und das Sichselbstkennen besteht also eben in dem Wissen

*) αὐτῆς ἐστιν ἐπιστήμη. Mit Recht findet Hermann den Schlüssel der ganzen schiefen Entwicklung im Folgenden darin daß Kritias statt ἐπιστ. ἑαυτοῦ nun plötzlich ἐπιστ. αὐτῆς sagt. Mag auch Platon anderwärts in der Dialektik eine Wissenschaft der Wissenschaft zu kennen scheinen, so ist das immer noch anders als diese gegenstandlose, nur sich selbst und das Wissen wissende Wissenschaft des Kritias, in dessen Munde dieser Ausdruck hier offenbar nur eine ihm eigene oder von ihm entlehnte Aeußerung gespreizter, philosophischer Formensprache ist. Das Zugeständniß der Möglichkeit einer solchen Kenntniß von Sokrates p. 169. D. ist doch nach dem Wortlaut und Angesichts der Stelle p. 175. B. eher als ein Zweifel zu nehmen. Vgl. Hermann Gesch. d. plat. Phil. I. S. 611. Anm. 295.

dessen was man weiß und was man nicht weiß. Das ist es doch was du meinst?

Ja, sagte Kritias.

Noch einmal also, fuhr ich fort, — denn aller guten Dinge sind ja drei*) — wollen wir gleichsam von Vorn herein in Betrachtung ziehen, erstens ob wirklich sein kann oder nicht daß Einer wisse daß er das was er weiß und was er nicht weiß wisse und nicht wisse; sodann, wenn es wirklich möglich ist, welcher Nutzen uns daraus erwachse dieses zu wissen.

Ja, das müssen wir, sagte Kritias, in Betrachtung ziehen.

Wohlan denn, bemerkte ich, Kritias, sieh zu ob du für diese Untersuchung besser bei Mitteln zu sein scheinst als ich; denn ich bin mittellos. Soll ich dir aber sagen in wiefern ich mittellos bin?

Allerdings, versetzte Kritias.

Wird nicht, fuhr ich fort, wenn dem so ist was du gesagt hast, dieß Alles zusammen eben gewissermaßen Eine Erkenntniß bilden, welche die Erkenntniß keines anderen Gegenstandes ist als ihrer selbst und der übrigen Erkenntnisse und zugleich noch die der Unkenntniß?

Kritias. Allerdings.

Sieh nun doch zu, mein Freund, wie seltsam das ist was wir zu behaupten versuchen! Wenn du nämlich nur die gleiche

*) Wörtlich: „Zum dritten Mal dem Erretter Zeus." Bei den Gastmahlen der Griechen war es Sitte nach Tische ein dreifaches Trankopfer darzubringen, das erste dem Zeus Olympios, als dem Gemahl der Hera, das zweite der Erde und den Heroen, das dritte dem Zeus Soter. Der Ausdruck heißt also so viel als „zum dritten und letzten Male." Vgl. Hermann, griech. Privatalterth. §. 28, 22.

Betrachtung an anderen Gegenständen anstellst, wird es dir, wie ich glaube, unmöglich zu sein dünken.

Kritias. Wie so und an welchen?

An folgenden. Besinne dich denn ob es deines Erachtens ein Sehen gebe welches nicht ein Sehen derjenigen Gegenstände ist auf welche sonst alles Sehen sich bezieht, sondern ein Sehen seiner selbst und des anderen Sehens, und gleicherweise des Nichtsehens, und welches, obgleich es ein Sehen ist, doch die Farbe nicht sieht, sondern nur sich selbst und das übrige Sehen. Glaubst du daß es ein solches Sehen gibt?

Kritias. Beim Zeus, nein!

Wie aber, wohl ein Hören welches keine Stimme hört, sich selbst aber und das andere Hören und das Nichthören hört?

Kritias. Auch das nicht.

Und so betrachte es insgesammt von allen Wahrnehmungen insgesammt, ob es deines Erachtens eine Wahrnehmung der Wahrnehmungen und ihrer selbst gebe, welche aber von den Gegenständen welche die übrigen Wahrnehmungen wahrnehmen nichts wahrnehme?

Kritias. Ich denke nicht.

Aber eine Begierde, dünkt dir, gebe es, welche nicht Begierde nach einem sinnlichen Vergnügen ist, sondern nach sich selbst und den anderen Begierden?

Kritias. Nicht wohl.

Auch kein Wollen, denke ich, welches nicht irgend ein Gut will, sondern sich selbst und die übrigen Willensthätigkeiten.

Kritias. Freilich nicht.

Aber eine Liebe der Art, möchtest du wohl behaupten, gebe es, welche wirklich nicht die Liebe irgend eines Schönen ist, sondern nur ihrer selbst und anderer Liebesregungen?

Ich, nein, sagte Kritias.

Aber eine Furcht hast du wohl schon bemerkt, welche [p. 168] zwar sich selbst und das andere Fürchten fürchtet, von furchtbaren Gegenständen aber auch gar keinen fürchtet?

Nie habe ich so Etwas bemerkt, antwortete Kritias.

Aber eine Meinung der Meinungen und ihrer selbst, welche aber von dem was die Meinungen sonst meinen Nichts meint?

Kritias. Keineswegs.

Aber eine Erkenntniß dieser Art behaupten wir, wie es scheint, gebe es, welche nicht die Erkenntniß irgend eines Wissens ist, sondern nur Erkenntniß ihrer selbst und der anderen Erkenntnisse?

Kritias. Das behaupten wir freilich.

Sokrates. Ist es nun nicht seltsam wenn dem so ist? Denn wir wollen noch nicht entschieden behaupten daß es nicht so sei, sondern noch in Betrachtung ziehen ob es so sei.

Kritias. Ganz recht!

16. Wohlan denn, diese Erkenntniß ist doch wohl Erkenntniß eines Gegenstandes, und hat irgendwie ihre Bestimmtheit darin daß sie Erkenntniß von Etwas ist. Nicht wahr?

Kritias. Allerdings.

Denn auch das Größere, behaupten wir doch, habe irgendwie seine Bestimmtheit darin daß es größer als Etwas ist?

Kritias. Richtig.

Nicht wahr als ein Kleineres, wenn es anders größer sein wird?

Kritias. Nothwendig.

Wenn wir nun ein Größeres fänden, welches größer ist als die anderen Größeren und als es selbst, nicht aber größer als Etwas von dem als welches diese anderen größer sind, dem müßte doch wohl in alle Wege die Eigenschaft zukommen, wenn anders

es größer wäre als es selbst, auch kleiner zu sein als es selbst. Oder nicht?

Ganz nothwendig, Sokrates, sagte Kritias.

Also auch wenn es Etwas gibt welches das Doppelte von den anderen Doppelten und von sich selbst ist, so kann es dieses Doppelte gewiß nur sein wenn es zugleich die Hälfte von sich und den anderen Hälften ist. Denn es ist ja das Doppelte von nichts Anderem als der Hälfte.

Kritias. Richtig.

Was mehr ist als es selbst — wird es nicht auch weniger sein, und was schwerer ist auch leichter, und was älter auch jünger, und ebenso mit allem Anderen? Was irgend seine Bestimmtheit in Bezug auf sich selbst hat, wird das nicht auch jene Wesenheit haben auf welche seine Bestimmtheit sich bezieht? Ich meine es aber also: zum Beispiel das Hören, behaupten wir, sei Hören von nichts Anderem als von der Stimme? Nicht wahr?

Kritias. Ja.

Also wenn es sich selbst hören soll, muß es eine Stimme haben um sich selbst zu hören; denn sonst könnte es ja nicht hören.

Kritias. Ganz nothwendig.

Und das Sehen, mein Bester, wenn es sich selbst sehen soll, muß es ja doch wohl nur Farbe haben; denn etwas Farbloses könnte das Sehen nimmermehr sehen.

Kritias. Freilich nicht.

Du siehst also, Kritias, daß von dem was wir Alles durchgegangen haben es uns theils ganz und gar unmöglich, theils überaus unglaublich erschien daß irgend Etwas jemals seine Bestimmtheit in Beziehung auf sich selbst haben könne. Denn bei Größen und Mengen und dergleichen ist es ganz und gar unmöglich. Oder nicht?

Kritias. Allerdings.

Hinwiederum das Gehör und das Gesicht und dann die Bewegung, daß sie sich selbst bewege, und die Hitze, daß sie sich erhitze, und Alles der Art, dürfte wohl Manchen Bedenken erwecken, [p. 169] Manchen vielleicht aber nicht. Ein großer Mann, mein Lieber, muß der wohl sein der dieses in allen Fällen genügend bestimmen sollte, ob von allem Seienden Nichts seiner Natur gemäß seine Bestimmtheit in der Beziehung auf sich selbst haben könne, sondern nur in der Beziehung auf Anderes, oder ob wohl Einiges, Anderes aber nicht; und wiederum ob, wenn es welches gibt was dieselbe in Bezug auf sich selbst hat, die Erkenntniß von welcher wir sagen sie sei die Besonnenheit in diese Classe gehört. Ich nun traue mir nicht so Viel zu um dieses zu bestimmen. Deßhalb kann ich auch nicht mit Entschiedenheit behaupten, weder ob es möglich ist, daß es nämlich eine Erkenntniß der Erkenntniß gebe, noch kann ich, wenn es wirklich der Fall wäre, es so hinnehmen daß dieses die Besonnenheit sei, bevor ich erwogen haben werde ob sie auch, wenn sie so Etwas wäre, uns Etwas nützen würde oder nicht. Denn daß die Besonnenheit gewiß etwas Nützliches und Gutes ist, das sagt mir ein gewisses Vorgefühl. Du nun, Sohn des Kallaischros, — denn du stellst ja den Satz auf, daß die Besonnenheit das sei, nämlich Erkenntniß der Erkenntniß und der Nichterkenntniß, — beweise zuerst Jenes, daß was ich jetzt eben ausgesprochen habe möglich sei, und dann nächst dem Möglichen daß es auch nützlich sei, und dann würdest du mich wohl völlig überzeugen daß du dich über das Wesen der Besonnenheit richtig ausgedrückt habest.

17. Und Kritias, als er dieses hörte und mich so verlegen sah, schien er mir, gerade wie diejenigen welche Andere sich gegenüber gähnen sehen Gleiches mit diesen erleiden, so, von meiner Verlegenheit angesteckt, auch selbst ganz von Verlegenheit überwältigt zu

sein. Gewöhnt nun jedes Mal Beifall zu ernten, schämte er sich vor den Anwesenden und wollte weder mir zugeben er sei nicht im Stande das wozu ich ihn aufforderte zu bestimmen, noch sagte er etwas Deutliches, indem er seine Verlegenheit zu verbergen suchte. Und ich, damit die Besprechung fortgehe, sprach nun:

Nun, wenn es dir gefällt, Kritias, wollen wir jetzt so viel einräumen, es sei möglich daß es eine Erkenntniß der Erkenntniß gebe, und ein anderes Mal untersuchen ob dem so sei oder nicht. Wohlan denn nun, gesetzt es sei dieses wirklich möglich, warum sollte Einer denn eher im Stande sein zu wissen was er weiß und was nicht? Denn dieses, haben wir ja doch behauptet, sei das Sichselbsterkennen und das Besonnensein? Nicht wahr?

Allerdings, erwiderte Kritias, und dieses ergibt sich auch wohl, Sokrates. Denn wenn Jemand eine Erkenntniß besitzt die sich selbst erkennt, so muß er ja wohl auch selbst so beschaffen sein wie das was er besitzt; gleichwie Einer, wenn er Geschwindigkeit besitzt, geschwind, und wenn Schönheit, schön, und wenn Erkenntniß, erkennend ist. Wenn aber nun Einer die Erkenntniß der Erkenntniß selbst besitzt, so wird er denn doch wohl ein sich selbst Erkennender sein.

Daran zweifle ich nicht, erwiderte ich, daß wenn Einer das sich selbst Kennen hat, er auch sich selbst kennen werde. Aber warum soll der welcher es hat auch nothwendig wissen müssen was er weiß und was er nicht weiß? [p. 170.]

Kritias. Weil, Sokrates, dieses mit jenem Eines und dasselbe ist.

Vielleicht, sprach ich; nur freilich bin ich eben, wie es leider scheint, immer der Alte; denn nun verstehe ich wieder nicht wie das Wissen dessen was man weiß und das Wissen dessen was Einer nicht weiß damit Eins und dasselbe sein soll.

Wie meinst du? sagte Kritias.

So, erwiderte ich. Eine Erkenntniß welche Erkenntniß der Erkenntniß ist, wird sie wohl im Stande sein mehr zu bestimmen, als daß von zweien Eines Erkenntniß sei, das Andere Nichterkenntniß?

Kritias. Nein, nicht mehr als dieses.

Ist nun Erkenntniß und Nichterkenntniß des Gesunden, und Erkenntniß und Nichterkenntniß des Gerechten eins und dasselbe?

Kritias. Nimmermehr.

Sondern das eine ist, wie ich denke, Heilkunde, das andere Staatswissenschaft, jenes aber nichts Anderes als Erkenntniß.

Kritias. Wie anders?

Also wenn Einer nicht das Gesunde und das Gerechte noch daneben erkennt, sondern nur die Erkenntniß erkennt, so wird er, sofern er nur eine Erkenntniß davon hat, vermuthlich zwar von sich und von den Anderen erkennen daß er Etwas weiß und daß er eine Erkenntniß habe, nicht wahr?

Kritias. Ja.

Aber was er erkennt, wie sollte er das durch diese Erkenntniß wissen? Denn das Gesunde erkennt er ja durch die Heilkunst, nicht aber durch die Besonnenheit, das Harmonische durch die Musik, nicht durch die Besonnenheit, das was zum Bauen gehört durch die Baukunst, nicht durch die Besonnenheit, und so Alles. Oder nicht?

Kritias. Offenbar.

Durch die Besonnenheit aber, wenn sie wirklich nur Erkenntniß der Erkenntnisse ist, wie wird er dadurch wissen daß er das Gesunde oder das zum Bauen Gehörige erkenne?

Kritias. Keineswegs.

Nicht also wird der welcher dieses nicht kennt wissen was er weiß, sondern nur daß er weiß.

Kritias. Es ſcheint ſo.

18. Es dürfte alſo wohl das Beſonnenſein und die Beſonnenheit nicht darin beſtehen daß Einer weiß was er weiß und was er nicht weiß, ſondern, wie es ſcheint, nur daß er weiß und daß er nicht weiß.

Kritias. Es ſcheint.

Auch wird ein Solcher nicht im Stande ſein einen Anderen welcher Etwas zu wiſſen behauptet auszufragen, ob er wiſſe oder nicht wiſſe was er zu wiſſen behauptet; ſondern er wird, wie es ſcheint, nur ſo viel erkennen können, daß derſelbe irgend ein Wiſſen beſitzt, worin aber, das wird ihm die Beſonnenheit nicht erkennen helfen.

Kritias. Sichtbar nicht.

Er wird alſo weder den der ſich für einen Arzt ausgibt, aber keiner iſt, von dem der wirklich einer iſt, noch ſonſt irgend einen der Wiſſenden von den Nichtwiſſenden zu unterſcheiden im Stande ſein. Wir wollen das aber folgendermaßen erwägen: Wenn der Beſonnene, oder wer ſonſt immer, den wahrhaftigen Arzt von dem der es nicht iſt unterſcheiden will, wird er es da nicht ſo machen: Von der Heilkunde wird er ſich doch wohl nicht mit ihm beſprechen; denn der Arzt verſteht ſich ja, wie wir geſagt haben, auf Nichts als auf das Geſunde und Ungeſunde, oder nicht?

Kritias. Ja ſo.

Während er von der Erkenntniß Nichts weiß, denn dieſes haben wir ja nur der Beſonnenheit zuerkannt.

Kritias. Ja. [p. 171.]

Auch von der Heilkunde alſo weiß der Arzt Nichts, da ja die Heilkunde doch wirklich eine Erkenntniß iſt.

Kritias. Richtig.

Zwar nun daß der Arzt irgend eine Erkenntniß habe wird der

Beſonnene wohl erkennen, aber wenn er nun eine Probe anſtellen will, was für eine ſie iſt, muß er dann nicht unterſuchen welche Gegenſtände ſie betrifft? Oder iſt nicht der Begriff jeder Erkenntniß dadurch beſtimmt daß ſie nicht bloß Erkenntniß iſt, ſondern welche ſie iſt, dadurch daß ſie von irgend welchen Gegenſtänden Erkenntniß iſt?

Kritias. Dadurch freilich.

Auch die Heilkunde wurde ja im Unterſchiede von den anderen Kenntniſſen dadurch begrifflich beſtimmt daß ſie die Erkenntniß des Geſunden und Ungeſunden iſt?

Kritias. Ja.

Nothwendig alſo, wenn man die Heilkunde in Betracht ziehen will, muß man ſie an dem in Betrachtung ziehen womit ſie zu thun hat, doch gewiß nicht an dem was außer ihr liegt, womit ſie nicht zu thun hat.

Kritias. Gewiß nicht.

Ueber das Geſunde alſo und Ungeſunde wird der welcher es recht betrachten will den Arzt, ſofern er heilkundig iſt, erforſchen.

Kritias. Wahrſcheinlich.

Nicht wahr, indem er was hierin geſagt oder gethan wird in Betrachtung zieht, nämlich ob das Geſagte richtig geſagt, das Gethane richtig gethan werde?

Kritias. Nothwendig.

Könnte nun wohl Jemand ohne die Heilkunde in der einen oder anderen dieſer Beziehungen nachkommen?

Kritias. Nicht doch.

Aller Wahrſcheinlichkeit nach auch ſonſt Niemand, außer einem Arzt, auch gewiß nicht der Beſonnene; denn dieſer müßte ſonſt neben der Beſonnenheit noch Arzt ſein.

Kritias. So iſt's.

In alle Wege also, wenn die Besonnenheit nur Erkenntniß der Erkenntniß und Nichterkenntniß ist, wird sie auch nicht im Stande sein weder den in seiner Kunst verständigen Arzt von dem nichtverständigen, der sich aber dafür ausgibt oder sich's einbildet, zu unterscheiden, noch dieses bei irgend welchen anderen Kunstverständigen zu thun, ausgenommen bei dem eigenen Kunstverwandten, wie andere Künstler auch.

Offenbar, erwiderte Kritias.

19. Welcher Nutzen nun, fragte ich, Kritias, würde uns wohl noch von einer so beschaffenen Besonnenheit zu Theil? Denn wenn der Besonnene, wie wir von Anfang her vorausgesetzt haben, von dem was er weiß und was er nicht weiß wüßte daß er jenes weiß, dieses aber nicht weiß, auch im Stande wäre einen Anderen, der in dem gleichen Falle sich befindet, darüber zu erforschen, da wäre es für uns, behaupten wir, von großem Nutzen besonnen zu sein. Denn ohne fehlzugreifen würden dann sowohl wir selbst, wenn wir Besonnenheit hätten, unser Leben durchleben, als auch alle Andern, so Viele ihrer von uns regiert würden. Denn wie wir selbst Nichts zu thun unternehmen würden was wir nicht verständen, sondern diejenigen welche es verstehen herausfänden, um es ihnen zu überlassen, so würden wir auch den Anderen welche wir regieren es nicht erlauben etwas Anderes zu thun, als das was sie, wenn sie es thun, richtig thun werden; dieses wäre aber das wovon sie eine Erkenntniß besäßen. Und gewiß würde ein also von Besonnenheit verwaltetes Hauswesen trefflich verwaltet werden, ebenso ein so geleiteter Staat, und überhaupt Alles worüber die Besonnenheit das Regiment führte. [p. 172.] Denn wenn keine Fehlgriffe vorkämen und in jedem Handeln die rechte Ansicht waltete, so würden ja nothwendig diejenigen bei denen es so bestellt wäre sich wohl befinden und glücklich sein. Nun, Kritias, fuhr ich fort, sollten

wir nicht in dieser Weise von der Besonnenheit reden wollen, was für ein großes Gut es wäre zu wissen was Einer weiß und was er nicht weiß?

Allerdings in dieser Weise, antwortete Kritias.

Nun aber, versetzte ich, siehst du daß nirgends eine Erkenntniß die so beschaffen wäre zum Vorschein gekommen ist.

Das sehe ich, sagte Kritias.

Hat nun wohl, fuhr ich fort, die Besonnenheit, wie wir sie jetzt gefunden haben, als das Erkennen der Erkenntniß und Nichterkenntniß, ihr Gutes darin daß der welcher sie besitzt was er sonst lernt leichter lernen wird und daß ihm nun Alles klarer erscheinen wird, indem er neben dem was er lernt auch noch in das Erkennen hineinsieht? Und wird er wohl auch die Anderen über das was er selbst gelernt hat besser ausforschen können, während die welche ohne dieselbe ausforschen dieses schwächer und schlechter ausrichten werden? Ist es wohl, mein Lieber, so Etwas was wir als Genuß von der Besonnenheit haben werden, während wir etwas Größeres aus ihr machen möchten als sie ist?

Möglich, sagte Kritias, daß dem so ist.

20. Vielleicht, bemerkte ich, vielleicht daß wir auch Etwas gesucht haben das zu gar Nich's nütze ist. Dieser Gedanke kommt mir, weil mir über die Besonnenheit, wenn sie so beschaffen ist, etwas Seltsames vor Augen steht. Laß uns, wenn es dir beliebt, einmal sehen. Wir räumen die Möglichkeit ein eine Erkenntniß zu erkennen, auch ziehen wir nicht in Abrede daß die Besonnenheit, wie wir im Anfang aufgestellt haben, das Wissen dessen was man weiß und was man nicht weiß sei, sondern auch das geben wir zu, und wollen nun, nachdem wir das Alles zugegeben haben, noch besser untersuchen ob sie, wenn sie so beschaffen ist, uns irgendwie förderlich sein werde. Denn was wir eben vor-

hin behauptet haben, daß die Besonnenheit, wenn sie so beschaffen wäre, als Vorsteherin der Verwaltung des Hauswesens und des Staates wohl ein großes Gut sein müßte, das, dünkt mir, Kritias, haben wir nicht mit Recht zugestanden.

Wie so? erwiderte Kritias.

Weil, versetzte ich, wir auf leichtsinnige Weise zugestanden haben daß es für die Menschen ein großes Gut sei, wenn Jeder von uns das thäte was er versteht, was er aber nicht versteht Anderen, die es verstehen, überließe.

Das haben wir also, sagte Kritias, nicht mit Recht zugestanden?

Nicht, wie mir dünkt, antwortete ich.

Du sprichst wirklich, sagte Kritias, seltsam, Sokrates.

Beim Hund, erwiderte ich, es kommt mir selbst so vor, und das war es was mir vorhin vorschwebte, als ich sagte, es stehe mir etwas Seltsames vor Augen, und daß ich fürchte wir möchten nicht richtig untersuchen. Denn wahrhaftig, wenn die Besonnenheit wirklich so beschaffen ist, scheint es mir durchaus nicht klar zu sein [p. 173.] was sie uns Gutes bewirke.

Wie so? erwiderte Kritias; sag es doch, damit auch wir verstehen was du meinst!

Ich glaube zwar, versetzte ich, ich rede einfältig; indessen ist es doch nothwendig das was Einem so vor Augen steht in Betrachtung zu ziehen und nicht so ohne Weiteres darf es weggelegt werden, wenn man nur auch ein wenig sich um sich selbst bekümmert.

Schön gesagt, antwortete Kritias.

21. So höre denn, sagte ich, einen Traum von mir, und sieh ob er durch die Horn- oder Elfenbeinpforte*) gekommen ist. Wenn

*) Dieser Ausdruck erklärt sich aus der homerischen Stelle, Odyss. XIX, 560, wo Penelope dem Odysseus ihren Traum von dem Adler erzählt der ihre Gänse umbrachte, und Odysseus, noch unerkannt, ihr denselben deutet, worauf sie sagt daß die Traumwelt zwei Pforten habe, die eine aus Elfenbein, die andere aus Horn; die Träume welche durch jene kommen täuschen den Menschen, die durch die hornene Pforte kommenden werden wahr.

nämlich die Besonnenheit, und zwar jene wie wir sie bestimmt haben, wirklich das Herrschende in uns wäre, so würde man doch wohl nicht anders mehr als den Erkenntnissen gemäß handeln? Und weder würde uns Einer der ein Steuermann zu sein versichert ohne es zu sein täuschen können, noch auch ein Arzt oder ein Feldherr, oder wer irgend sonst, würde uns dadurch hintergehen können daß er sich stellte er wisse was er nicht weiß. Würde uns aber hieraus, wenn dem so wäre, etwas Anderes erwachsen, als daß wir am Leibe gesund sein würden, mehr als jetzt, und daß wir, wenn wir in Gefahr zu See und im Kriege wären, eher gerettet würden, und daß unsere Geräthschaften, die gesammte Kleidung und Beschuhung, und alle unsere Bedürfnisse uns kunstmäßig gearbeitet würden, und noch vieles Andere, weil wir uns dafür der wahrhaftigen Meister bedienten? Und wenn es dir belieben sollte, könnten wir auch einräumen daß dann die Wahrsagekunst eine Erkenntniß des Zukünftigen sein werde, daß die Besonnenheit, indem sie dieselbe beherrscht, die prahlerischen Schwätzer abtreiben, die ächten Wahrsager aber uns als Propheten der Zukunft erscheinen lassen würde. Daß nun das menschliche Geschlecht, wenn es also bestellt wäre, mit Erkentniß handeln und leben würde, das verstehe ich wohl, denn die Besonnenheit, wachsam wie sie ist, würde nicht zulassen daß die Nichterkenntniß sich uns mit eindrängen und mitwirksam werden würde. Daß wir aber bei diesem erkennt-

nißmäßigen Leben auch wohl leben und uns glücklich befänden, das, lieber Kritias, können wir noch nicht begreifen.

22. Doch aber, erwiderte Kritias, wirst du nicht leicht ein anderes Ziel des Wohllebens finden, wenn du das erkenntnißmäßige Leben gering achtest.

Belehre mich hienach, fuhr ich fort, doch noch ein wenig über den Gegenstand der Erkenntniß welche du meinst, — etwa die vom Zuschneiden der Schuhe?

Kritias. Beim Zeus, das meine ich nicht.

Aber die von Verarbeitung des Metalls?

Kritias. Keineswegs.

Oder die von der Wolle, vom Holz oder von anderen dieser Art?

Kritias. Nicht doch.

Also verbleiben wir, fuhr ich fort, nicht mehr bei dem Satze, daß derjenige glücklich sei welcher erkenntnißmäßig lebe. Denn von jenen erkenntnißmäßig Lebenden willst du es ja nicht Wort haben daß sie glücklich seien, sondern, wie es mir scheint, willst du den Glücklichen von denen welche so in gewissen Beziehungen erkenntnißmäßig leben trennen, und vielleicht verstehst du darunter nur den welchen ich vorhin genannt habe, [p. 174.] nämlich den Wahrsager, der Alles was künftig ist weiß. Meinst du diesen oder einen Anderen?

Diesen sowohl, versetzte Kritias, als manchen Anderen.

Wen denn? fragte ich; doch nicht gar Einen der neben dem Zukünftigen auch noch alles Vergangene wüßte und das Gegenwärtige, kurz Alles wüßte? Wir wollen nämlich einmal setzen es gebe einen Solchen, — denn das glaube ich, Einen der erkenntnißmäßiger lebte als dieser wirst du nicht anführen können.

Kritias. Gewiß nicht.

Außerdem wünsche ich noch das von dir zu hören: welche

dieser Erkenntnisse macht ihn glücklich? Oder thun es alle zusammen gleichmäßig?

Keineswegs gleichmäßig, antwortete Kritias.

Nun, welche denn vorzugsweise? und was weiß er vermöge derselben vom Gegenwärtigen, Vergangenen und Zukünftigen? Ists etwa die vermöge der er das was zum Brettspiel gehört weiß?

Ei was Brettspiel, erwiderte Kritias.

Aber die vermöge der er die Rechenkunst weiß?

Kritias. Keineswegs.

Oder die Gesundheitslehre?

Das schon eher, sagte Kritias.

Jene aber von der ich vorzugsweise rede, fuhr ich fort, was weiß er durch sie?

Die meine ich, sagte Kritias, durch welche er das Gute und das Böse weiß.

Du böser Mensch! sagte ich, so lange ziehst du mich im Kreise herum, indem du mir verschweigst daß nicht das erkenntnißmäßig Leben überhaupt das Wohlbefinden und Glücklichsein ausmacht, auch nicht das Leben nach allen übrigen Erkenntnissen zusammen, sondern nur das nach jener einzigen, nämlich der des Guten und Bösen! Nun, Kritias, wenn du diese Erkenntniß von den übrigen Erkenntnissen ausnehmen willst, wird dann die Heilkunst weniger gesund machen, die Schuhmacherkunst weniger beschuhen, die des Steuermanns weniger vor dem Tod im Meere, und die des Feldherrn vor dem im Kriege bewahren?

Um Nichts weniger, sagte Kritias.

Aber, mein lieber Kritias, daß Alles das wohl geschehe und nützlich, das wird uns versagt bleiben, wenn wir jene Erkenntniß nicht haben.

Kritias. Ganz richtig!

Aber dieſe, wie es ſcheint, iſt doch nicht die Beſonnenheit, ſondern die deren Aufgabe es iſt uns zu nützen. Denn ſie iſt nicht die Erkenntniß der Erkenntniſſe und Nichterkenntniſſe, ſondern die des Guten und Böſen, ſo daß, wenn dieſe die nützliche iſt, die Beſonnenheit etwas Anderes als die nützliche Erkenntniß ſein muß.

Warum aber, entgegnete Kritias, ſollte nicht auch ſie nützen? Denn wenn die Beſonnenheit wirklich die Erkenntniß der Erkenntniſſe iſt und allen anderen Erkenntniſſen obwaltet, ſo beherrſcht ſie ja auch jene, die das Gute betreffende Erkenntniß, und wird uns ſo nützlich ſein.

So iſt ſie es wohl auch, fuhr ich fort, die geſund macht, nicht die Heilkunde? und ſo wird ſie wohl auch die übrigen Geſchäfte der Künſte verrichten, und nicht von dieſen anderen jede ihr eigenes Geſchäft? Oder vielmehr — haben wir nicht ſchon längſt uns überzeugt daß ſie nur die Erkenntniß der Erkenntniß und Nichterkenntniß iſt, nicht aber die eines anderen Gegenſtandes? Nicht ſo?

Kritias. Es ſcheint wohl.

Nicht alſo der Geſundheit Urheberin wird ſie ſein?

Kritias. Gewiß nicht.

Denn die Geſundheit gehört einer anderen Kunſt zu, oder nicht? [p. 175.]

Kritias. Einer anderen, ja.

Alſo auch nicht die des Nutzens, mein Freund; denn auch dieſe Aufgabe haben wir ja jetzt einer anderen Kunſt zugetheilt. Nicht wahr?

Kritias. Allerdings.

Wie kann alſo die Beſonnenheit nützlich ſein, da ſie keines Nutzens Urheberin iſt?

Kritias. In keiner Weiſe, Sokrates, wie es ſcheint.

23. Siehſt du nun, Kritias, daß ich mit gutem Grunde ſchon vorlängſt fürchtete und mit Recht mich ſelbſt anklagte, daß meine Betrachtung über die Beſonnenheit zu nichts Brauchbarem führen werde? Denn gewiß hätte ſich das was ja als das Herrlichſte vor Allem anerkannt iſt uns nicht als etwas ganz Unnützes herausgeſtellt, wenn nur ich irgendwie dazu taugte eine Unterſuchung ordentlich zu führen. Jetzt aber, — nach allen Seiten unterliegen wir ja, und können es nicht finden was doch irgend von allem Seienden der Erfinder der Namen mit dieſem Namen, Beſonnenheit, bezeichnet hat. Und doch haben wir gar Vieles eingeräumt was uns bei der Unterſuchung nicht zutraf. So haben wir eingeräumt es gebe eine Erkenntniß der Erkenntniß, während die Unterſuchung es weder zuließ noch gar den Beweis lieferte daß es eine gebe. Ferner haben wir dieſer Erkenntniß eingeräumt daß ſie auch die Werke der übrigen Kenntniſſe erkenne, während unſere Unterſuchung auch dieſes nicht zuließ, um ja den Beſonnenen als Einen zu haben welcher die Erkenntniß beſitzt von dem was er weiß daß er es wiſſe, und von dem was er nicht weiß daß er es nicht wiſſe. Und dieſes haben wir noch in alle Wege recht großmüthig eingeräumt, indem wir gar nicht beachtet haben wie es doch unmöglich iſt daß Einer das was er ganz und gar nicht weiß doch gewiſſermaßen wiſſe. Denn unſer Zugeſtändniß iſt ja eben der Satz, er wiſſe daß er es nicht wiſſe; und doch, wie ich meine, dürfte Nichts unſinniger erſcheinen als das. Deſſenungeachtet ſo gutmüthig und von Schroffheit fern wir uns bei unſerer Nachforſchung haben finden laſſen, vermag ſie doch der Wahrheit um Nichts näher zu kommen, ſondern ſie hat mit derſelben dermaßen ihr Spiel getrieben daß ſie uns das was wir lange her durch Zugeben und Zudichten als das Weſen der Beſonnenheit beſtimmt haben in übermüthiger Weiſe als etwas ganz Nutzloſes hingeſtellt hat. Mir zwar nun macht das weniger Verdruß; aber deinetwegen, ſetzte ich hinzu, mein

Charmides, verdrießt es mich sehr, daß du, nach Gestalt so ausgezeichnet und zudem der Seele nach so gar besonnen, von deiner Besonnenheit weder einen Nutzen haben sollst, noch ihr Besitz dich im Leben in irgend Etwas fördern wird. Noch weit mehr aber verdrießt es mich wegen des Heilspruchs den ich von dem Thraker gelernt habe, daß ich so vielen Fleiß angewendet habe denselben, der doch gar nichts werth ist, zu erlernen. Ich glaube nun gar nicht daß sich das so verhält, sondern daß ich eben ein schlechter Forscher bin, die Besonnenheit aber ein großes Gut ist, und du, wenn du sie besitzest, glücklich zu preisen bist. [p. 176.] Sieh nun zu ob du sie besitzest und des Heilspruchs nicht bedarfst. Denn wenn du sie besitzest, so möchte ich dir eher rathen mich für einen Schwätzer zu halten, der nicht im Stande ist Etwas zu untersuchen, dich selbst aber, je besonnener du bist, für um so glücklicher zu achten.

Und Charmides erwiderte:

Aber beim Zeus! Sokrates, ich weiß nicht ob ich sie besitze oder ob ich sie nicht besitze. Denn wie sollte ich doch das wissen was ja, wie du sagst, nicht einmal ihr im Stande seid auszufinden was es sei. Indessen was den Heilspruch betrifft bin ich noch gar nicht überzeugt, mein Sokrates, und glaube daß ich desselben in hohem Grade bedarf; auch habe ich gar nichts dagegen mich täglich von dir so lange besprechen zu lassen bis du sagst daß es genug sei.

Gut, versetzte Kritias; und wenn du das thust, Charmides, wird es mir ein Beweis sein daß du besonnen bist, nämlich wenn du dich dem Sokrates zum Besprechen hergibst und unter keiner Bedingung von ihm lässest.

Ja, ich werde ihm folgen, erwiderte Charmides, und nicht von ihm lassen; denn schlimm wäre es von mir gethan, wenn ich

dir, meinem Vormunde, nicht Gehör geben und thun wollte was du mich heißest.

Gewiß, sagte Kritias, heiße ich dich das.

Und ich, antwortete Charmides, will von heute angefangen es thun!

Nun Ihr, sagte ich, was beschließet ihr da mit einander?

Nichts, erwiderte Charmides, wir haben schon beschlossen.

Also Gewalt, versetzte ich, willst du brauchen und mir nicht einmal eine Einrede gestatten?

Ja, Gewalt will ich brauchen, sagte Charmides, da dieser da es haben will. Sofort beschließe nun auch du deiner Seits, was du thun wirst.

Nun, antwortete ich, da bleibt nichts mehr zu beschließen. Denn dir, wenn du Etwas auszuführen unternimmst und Gewalt dazu brauchst, ist kein Mensch im Stande zu widerstehen.

Demnach, versetzte Charmides, widerstehe auch du nicht!

Nun, erwiderte ich, so will ich nicht widerstehen.

Druck der J. B. Metzler'schen Buchdruckerei in Stuttgart.

VOLUME 6

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. M. v. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Dreihundertvierundfünfzigstes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1869.

Platon's
Werke.

Zweite Gruppe:

Gespräche praktischen Inhalts.

Sechstes Bändchen.

Philebos,

übersetzt

von

L. Georgii,
Dekan in Tübingen.

Erstes Bändchen.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1869.

Philebos.

Einleitung.

Die Alten haben es als das Verdienst des Sokrates gerühmt daß er zu der Naturwissenschaft als zweiten Theil der Philosophie die Ethik hinzugefügt habe, wie Platon dann die Dialektik als dritten [1]). Ist dieses nun zwar nicht so zu verstehen als ob Sokrates ein wissenschaftliches System der Ethik fertig gebracht hätte, so ist ihm dagegen nicht abzustreiten daß er in den praktischen Gedanken, auf welche er sein philosophisches Wirken durchaus stellte, seinen Schülern das Material zu systematischer Entwicklung der Ethik überlieferte und der philosophischen Forschung in dieser Richtung den fruchtbarsten Anstoß gab. Auch war es ganz in der Eigenthümlichkeit seiner teleologischen Lebensauffassung gelegen daß von dieser selbst aus eine Manchfaltigkeit der Gegensätze in Entwicklung der praktischen Philosophie ausgieng, sobald die in seinem Bewußtsein noch ungeschiedenen Momente seiner ethischen Anschauungen zu bewußter Scheidung kamen. Waren in dem Begriffe des Guten, wie ihn Sokrates z. B. bei Xenophon ausspricht, die Momente des Sittlichen und des Nützlichen noch ungetrennt verschmolzen,

[1]) Diog. Laert. III, 34.

so änderte auch das Moment des Wissens, auf das er die Tugend zurückführte, Nichts an dem eudämonistischen Charakter seines Philosophierens, der seine Sittenlehre wesentlich zugleich zur Glückseligkeitslehre stempelte. In dem Maße aber in welchem nun die praktisch unmittelbare Haltung des Meisters vor dem Triebe zu wissenschaftlicher Erörterung bei den Schülern zurücktrat, giengen die Bahnen auseinander. Es bildeten sich, je nach der einseitigen Auffassung jener drei Momente insbesondere, drei sokratische Schulen, die sich ebenso gegensätzlich gegenüberstanden als sie in der Zurückleitung auf Sokrates übereinstimmten. Während Aristippos von Kyrene, Vater der Hedoniker, die Ethik zur reinen Glückseligkeitslehre, die Lust als das Eine Gute zum Princip des Lebens machte, wobei die Einsicht insofern Geltung behielt, als sie die Lust reinigt und durch Veredlung steigert, stellten die Megariker, von Eukleides gestiftet, als ethisches Princip, als höchstes Gut das Wissen auf, das sie aber, von eleatischen Einflüssen beherrscht, zugleich als das Eine, sich selbst gleiche Sein bestimmten, das jedes Werden, jede Bewegung ausschließt. Die dritte Schule endlich, die der Kyniker, von Antisthenes gegründet, weniger wissenschaftlichen Charakters als die praktische Haltung des Meisters bewahrend, hatte ihr Moralprincip im sittlichen Handeln, der praktischen Subjectivität, welcher das wahre Wissen nur ein Bestandtheil des sittlich Guten, ein Mittel zur Erzeugung der Tugend war, deren Ideal in möglichster Unabhängigkeit und Bedürfnißlosigkeit bestand, während die Lust nur als etwas Negatives [1]), ja als ein Uebel gefaßt, sogar als Raserei verachtet ward. Es ist leicht

[1]) Anders Steinhart, Einleit. und Müller, Platon's Werke IV. S. 651, wogegen wohl richtiger Susemihl, Genet. Entw. II. S. 34, Anm. 719.

zu verstehen daß die schwungvolle, in die Höhe und in die Tiefe strebende Entwicklung, welche Platon den sokratischen Gedanken gegeben, sich mit diesen einseitigen, zum Theil in der dürftigsten Sphäre der Subjectivität sich bewegenden Bestimmungen des sittlich Guten nicht begnügen konnte. Wie er in seiner Ideenlehre den Punkt gefunden hatte in dem er die theoretische Kraft des menschlichen Geistes an die ewigen Gesetze und Urformen des Denkens anknüpfte, so bot ihm der übersinnliche Kosmos, den aufzuschließen die Aufgabe seiner Dialektik war, nicht minder einen Boden dar, von welchem aus er ebenso für das Leben und Handeln des Menschen Principien gewinnen mochte, welche die Basis eines objectiven, die enge Hülle jener subjectiven Auffassungen abstreifenden Moralsystems bilden konnten, und der Philebos ist derjenige Dialog in welchem der Versuch diese Aufgabe zu lösen, in umfassender Weise gemacht wird.

1. Polemische Beziehungen.

Sah sich nun Platon bei Lösung dieser Aufgabe zwischen jene zeitlichen Gegensätze gestellt, so ist die Haltung die er im Philebos einnimmt, fast ausgeprägter als in andern Dialogen, eine vermittelnde, die sich die Abwägung und Ausgleichung der Gegensätze in einem höheren Dritten zum Ziel setzt. Und wenn auch der wissenschaftliche Ausdruck des Gegensatzes, um den es sich handelt, in die Controverse gelegt ist, ob das Gute in der Lust oder in der Einsicht zu suchen sei, so überzeugt man sich doch sogleich daß es sich in dieser Schrift nicht nur um eine kritische Untersuchung von Begriffen handle, sondern zugleich um eine kritische Beleuchtung von gleichzeitigen Systemen, in welchen diese Principien vertreten waren.

Kein Zweifel ist nun wohl darüber daß die Männer

der Lust, welche in der Person des Protarchos und des Philebos, dessen Namen der Dialog trägt, bestritten werden, zur Schule des Aristippos oder der Kyrenaiker gehören und ihre Lehre vertreten, wenn auch über Beziehung und Bedeutung einzelner Züge Manches noch unsicher ist. Es ist nicht in Abrede zu ziehen daß ein sehr starker Gegensatz besteht zwischen dem trotzigen und schamlosen Vertheidiger des Naturrechts [1]), dem Kallikles im Gorgias, und dem milden, gesitteten, nachgiebigen Protarchos im Philebos. Aber man ist noch nicht berechtigt deßhalb die Zeichnung des Letzteren und der von ihm vertretenen hedonischen Ansichten für verfehlt und unrichtig zu erklären, und daraus gar ein Argument gegen den platonischen Charakter des Dialogs zu bilden [2]). Abgesehen davon daß die Annahme Schleiermachers, im Kallikles des Gorgias werde vornehmlich Aristippos widerlegt, keineswegs unbestritten [3]) ist, so steht doch die starre Art, wie der einsilbige Mitunterredner Philebos auf seinem excessiven Lustbegriff stehen bleibt, der Weise des Kallikles nicht sehr ferne. So daß man vielmehr zu der Annahme gedrängt wird, der Hedonismus sei selbst schon damals in Formen von ungleicher Straffheit ausgeführt worden, und Platon habe den Vertreter der schroffen Ansicht dieses Mal absichtlich darum so sehr zurücktreten lassen weil er seine eigenen Lehrsätze nicht mit und an dieser habe entwickeln wollen und können. Eine solche Verschiedenheit von Formen der hedonischen Lehre scheint z. B. in der Beurtheilung der mittleren Zustände zwischen Lust und Unlust, der Zustände der unmerklichen organischen Veränderungen, des

[1]) Stein, Vorgesch. u. Syst. d. Platonismus I. S. 171.
[2]) Schaarschmidt, d. Samml. d. plat. Schr. S. 292 f.
[3]) Schleiermacher, Plat. Werk. II, 1. S. 183. vgl. Zeller, Gesch. d. griech. Philos. II, 1. S. 259 A. Wendt, phil. Cyr. p. 36. 42.

Wachsens, Abnehmens, Schlafens u. s. w. zu Tage zu treten. Denn während nach Diogenes [1]) die Kyrenaiker solche mittleren Zustände, die weder Lust noch Unlust seien, allerdings annahmen, muß Sokrates den Protarchos erst durch den Beweis, daß Schmerzlosigkeit noch nicht Lust sei, zu Concession derselben drängen [2]). Und wenn nun dieses Sträuben des Protarchos gewiß in der Consequenz des Princips liegt, wornach die Lust Bewegung ist, und wenn eben daher der Satz von dem stetigen Auf- und Abfluß der Dinge dem Hedonismus nicht minder entschieden beigelegt werden muß [3]) als denselben der Sophist Protagoras sich aneignete, der in so Vielem ein Vorgänger Aristipp's gewesen, so liegt die Annahme nicht fern, daß die bei Diogenes sich findende Lehrform von jenen mittleren Zuständen der Indifferenz vielleicht unter dem Einfluß des Philebos erst sich so modificiert habe. Nicht zu verstehen aber ist es wie jene κομψοί, welche der Lust alles Sein absprechen, in den Hedonikern, denen doch die Lust das einzige Sein und das Gute war, gefunden werden wollen [4]). Diese haben zwar wohl die Lust eine κίνησις, Bewegung genannt, gewiß aber könnten sie sie nach ihrem Princip nicht als eine γένεσις, als ein Werden im Sinne des Nichtseins bezeichnen.

[1]) Diog. Laert. II, 89 f.
[2]) Philebos §§. 91 ff.
[3]) Philebos §. 92. vgl. Zeller a. a. O. S. 252.
[4]) Philebos §. 122. vgl. Zeller a. a. O. S. 254, 2. Brandis, Gesch. d. gr. Philos. II, 1. S. 94, 9. Susemihl a. a. O. S. 43. Stein a. a. O. S. 188. Platon argumentiert hier gegen die hedonische Lehre von einem Satze aus dessen Anerkennung er dem Protarchos erst abgewinnt, der aber einem andern Systeme angehört, wie schon die Art seiner Einführung §. 122 klar andeutet.

Wer aber waren nun die Gegner der Hedoniker, die Vertreter der Einsicht gegen die Lust im Philebos? Gewiß nicht Antisthenes und seine Freunde[1]), die doch in dieser speculativen Behandlung des Begriffs nur eine sehr untergeordnete Rolle spielen konnten und die Platon sonst als Verächter der Wissenschaften, in welchen sich die Phronesis im Philebos ausbreitet, verspottet[2]). Ganz mißverständlich aber ist es den historischen Sokrates selbst als Vertreter dieser Phronesis zu fassen, um aus der Polemik, die Sokrates dann gegen sich selbst üben würde, einen Grund gegen die Echtheit des Dialogs abzuleiten[3]). Denn der Satz, daß die Phronesis das Gute sei, ist ebensowenig ein Satz des historischen Sokrates als diesem die Definition derselben angehört die der philebische Sokrates gibt[4]). Die Männer welche die Phronesis, das φρονεῖν, für das Gute erklärt haben sind die Megariker, bilden die Schule des Eukleides[5]), und es liegt nun ein guter Sinn darin daß Sokrates die Doppelrolle spielt, den dem Platon mit Eukleides gemeinsamen Streit gegen die Lustlehre auszufechten und zugleich den einseitigen Standpunkt des Letzteren durch tiefere Gedankenentwicklung zu berichtigen. Von einem Widerspruch aber, in welchen der philebische Sokrates mit sich selbst gerathe, kann man schon darum nicht reden weil derselbe eigentlich nicht sagt, die Phronesis sei das Gute, sondern nur sie sei

[1]) Steinhart, Einl. zu Müller Plat. sämmtl. Werk. IV. S. 575. 595. 601 u. ff.

[2]) Plat. Theätet. p. 174. vgl. Diog. VI, 27.

[3]) Schaarschmidt a. a. O. S. 284. 289. 318.

[4]) Phileb. §. 1 und öfter. Dieses gibt auch Schaarschmidt zu, schließt aber nun etwa so: Philebos will (??) den historischen Sokrates producieren, er produciert ihn aber nicht, also ist er unecht!

[5]) Diog. Laert. II, 10. §. 106.

besser als die Lust, habe mehr Antheil am Guten als diese[1]). In der That dürfte nun der Philebos als Quelle für die Kenntniß der Megariker kaum hinter dem Sophistes zurückstehen. Die Untersuchung über das Eins und Viele, für den Beweis der Theilbarkeit der Lust in der That zu viel Apparat, steht ganz an ihrem Platze, wenn sie zugleich bezweckt, das bewegungslose eleatische Eins der megarischen Phronesis in reelle begrenzte Unterschiede auszuwickeln, und die Zerlegung der Phronesis in die vielen Disciplinen am Schlusse des Dialogs vorzubereiten. Und die in jeder Hinsicht große Untersuchung über die vier Gattungen ist, gegen die Megariker gerichtet, die positivste Widerlegung des absoluten, vermittlungslosen Unterschieds zwischen dem Eins und Vielen, Sein und Nichtsein, dem Guten und seinem aller Realität entbehrenden Gegensatze[2]), wie denn auch die Erörterung über den Begriff des Werdens, das mit diesem Gegensatz ebenso zusammenfällt wie das Sein mit dem Guten, ihren besten Sinn in dem Zweck findet, diese nihilistische megarische Auffassung des Werdens durch die Kategorie „des Werdens zum Sein und wegen des Seins" zu berichtigen. Die κομψοί aber, mit deren Hülfe in dieser Stelle Platon die Lust vom Guten ausscheidet, der Mann welchem Platon dafür Dank weiß daß er der Lust das Sein absprach und sie unter den Begriff des Werdens stellte, können unmöglich zu den Hedonikern gerechnet werden, sondern dieselben werden hier in Eukleides und seinen Schülern zu suchen sein, die von Platon zudem auch anderwärts als

[1]) Phileb. §. 1. ἀμείνω, καὶ λῴω, §. 141. μᾶλλον μέτοχον εἶναι τῆς τοῦ ἀγαθοῦ μοίρας, §. 160. μικρῷ βέλτιόν τε καὶ ἄμεινον.

[2]) Diog. Laert. a. a. O. τὰ δ'ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ — μὴ εἶναι φάσκων, vgl. Deycks Megaric. doctr. p. 31.

κομψότεροι [1]) bezeichnet werden. Und somit ist denn auch der Grund warum Platon hier die Lust als γένεσις, nicht als κίνησις, beleuchtet, doch ein ganz anderer als der, daß der Philebos den Ausdruck κίνησις mit dem weniger „materialistischen" γένεσις vertausche, weil Aristoteles jenen verworfen habe, zumal dieser diesen ebenso verwirft [2]). Und so findet auch die Zeichnung jenes eristischen Spiels mit den Begriffen des Eins und des Vielen, das Platon als verbreitete Unsitte beklagt, ihr Gegenbild vollkommen wieder in den Megarikern, an Eukleides, welchen Sokrates schon darüber getadelt haben soll und der seine Gegner am Liebsten in ihren Schlußsätzen anzugreifen und ad absurdum zu führen pflegte. Die Annahme, in der zweiten Rüge dieser Erscheinung habe Platon eigene unreife Schüler im Auge gehabt, ist wohl unnöthig und grundlos [3]).

Endlich ist doch auch Antisthenes und die kynische Schule nicht ganz übergangen. Dort [4]) wo, zum Beweise daß es Lust gebe die theils nur Manchen so erscheine, theils mit Unlust gemischt sei, die Ansicht derer eingeführt wird die überhaupt alle Lust leugnen, und die Lust nur als Freiheit von Unlust definieren, findet man wohl [5]) mit Recht in

[1]) Vgl. Staat VI, 505, wo Zeller a. a. O. S. 449, 1 mit Recht eine directe Beziehung auf den Philebos findet. Hier bezeichnet das Wort doch die Hedoniker nicht wohl. Vgl. Wehrmann, introd. in Plat. de summ. bon. doctr. p. 36, 101.

[2]) Schaarschmidt a. a. O. S. 310.

[3]) Phileb. §. 13 u. 16. vgl. Steinhart a. a. O. S. 630 ff. Diog. Laert. a. a. O. S. 107.

[4]) Phileb. §. 96 f.

[5]) Vgl. Schleiermacher II, 3. Aufl. 3. S. 343. Nur dürfte die Beziehung auf die Kyniker erst mit §. 96 beginnen, deren morose Ansicht, die Lust sei nur Abwesenheit der Unlust, hier sich an den nur scheinbar verwandten Satz der Hedoniker anschließt, auch die Abwesenheit von Unlust in den mittleren Zuständen schon sei Lust. Daß §. 96 andere Leute als die bisherigen eingeführt werden, beweist die Art ihrer Einführung.

diesen morosen Verächtern aller Lust die Schüler des Antisthenes. Mindestens paßt für die Kyniker schon ganz die Wahl der unanständigen Materien [1]), der Krätze u. s. w., an denen der Beweis operiert, und nimmt man die antipathische Haltung Platon's gegen den Antisthenes hinzu, so möchte man fast versucht sein in der Bezeichnung dieser Krankheiten als ἀσχήμονα νοσήματα eine Beziehung auf die kynische ἀσχημοσύνη, und in der Bezeichnung dieser Lustfeinde als besonderer Hasser dieser Krankheiten eine boshafte Ironie zu finden. Und wie diese Männer nicht minder ironisch „stark in Erforschung der Natur" genannt werden [2]), könnte selbst die spätere Bezeichnung [3]) ihrer Thätigkeit in dieser Beziehung als ein πονεῖσθαι, ein Sichabmühen, einen Seitenblick auf den antisthenischen πόνος enthalten, der bei seinem Tugendstreben sich nicht über den Bereich des Sichtbaren und Veränderlichen, der Subjectivität, zu erheben vermochte.

Indessen beschränkt sich Platon nicht auf diese negativen und kritischen Beziehungen; nicht minder bedeutsam treten andere, dem platonischen Systeme verwandte Elemente in die Ideenentwicklung des Philebos herein, die einen sehr positiven Einfluß übend besondere Beachtung ansprechen.

[1]) Phileb. §§. 97 ff. 100.

[2]) Phileb. §. 96.

[3]) Phileb. §. 138.

2. Positive Beziehungen auf verwandte Erscheinungen.

In erster Linie sind hier die pythagoreischen Elemente ins Auge zu fassen, deren sich Platon im Philebos zu Berichtigung und Weiterbildung der megarischen Doctrinen bedient. Ohne auf die Frage über die Echtheit der Fragmente des Philolaos, welche neuestens mit vielem Scharfsinn und nicht unerheblichen Gründen bezweifelt worden ist [1]), einzugehen, ist nach den Andeutungen des Aristoteles [2]), das was in der Untersuchung des Philebos über das abstracte Eins und das grenzlose Viele beigebracht wird, um diesen Gegensatz durch Einführung der Zahl und des Maßes zu vermitteln, doch wohl als pythagoreisch zu nehmen. Nur dürfte es kaum richtig sein, die pythagoreische Zahlenlehre, um dem Platon eine Vergeistigung derselben durch die Ideenlehre zu vindicieren, nur als ein arithmetisches Theilen zu fassen [3]), da es bei derselben sich doch wohl um reale Wesensbestimmungen handelt. Ferner daß die Rüstkammer, aus welcher Platon seine Waffen für den zweiten Gang seiner Untersuchung holt, wieder hauptsächlich der Pythagoreismus ist, ist kaum zweifelhaft. Für die Frage, in welcher der vier Gattungen die Spur der Ideen zu finden sei, ist die Bedeutung des πέρας, des Princips der Begrenzung, entscheidend. Die Weltseele darunter zu verstehen [4]) ist nicht wohl durchführbar, da das Wesen der Seele schlechthin Bewegung ist, während das πέρας die feste Form

[1]) Schaarschmidt, d. angebl. Schriftst. des Philolaos 1864.
[2]) Aristot. Metaphys. I, 6. vgl. XIII, 4.
[3]) Steinhart a. a. O. S. 589. vgl. Aristot. Met. I, 6, 11.
[4]) Zeller a. a. O. S. 438. vgl. plat. Stud. S. 250 f.

bedeutet durch welche das unordentlich bewegte Grenzlose „zum Stehen" gebracht wird [1]), da ferner die Weltseele nicht wohl als γένος im Sinn des Philebos gefaßt werden kann, vielmehr selbst in gleicher Reihe mit dem Urkörper, dem Urfeuer, der Urerde als eine der concreten Urformationen der seienden Welt gesetzt wird [2]). Dagegen so wie die Begriffsformen (ἰδέαι) der Dinge, als Product der Begrenzung gefaßt sind, die Idee des Gleichen, der Gleichheit u. s. w. ausdrücklich in diese Gattung verlegt [3]) wird, ist wohl kaum zu zweifeln daß das πέρας dasjenige Moment in der Weltanschauung des Philebos bildet das den Resler der transcendenten Ideen in der Welt der Erscheinung bedingt, von dem daher auch allein gesagt werden kann daß es die das Werden zum Sein bedingenden Maße bewirke [4]). Auch im Ursächlichen hat man schon die Ideen gesucht, aber wohl nicht mit mehr Recht. Denn zur οὐσία, zum Wesen der Erscheinung trägt die Ursache Nichts bei; die οὐσία beruht ganz nur auf der Gemeinschaft oder Nachbildung der Idee, im Philebos auf der Wirksamkeit der Begrenzung, und die αἰτία ist die die Mischung der Grenze mit dem Grenzlosen bewirkende Potenz [5]). Nur muß man dann consequent sein

[1]) Zeller, plat. Stud. S. 259, wo dieser Ausdruck von der Idee gebraucht wird.
[2]) Vgl. auch Rettig, Αἰτία im Philebos die persönliche Gottheit des Platon 1866 S. 14 ff. Phileb. §. 53 ff. ist das πέρας selbst ein constituierender Factor der Weltseele.
[3]) Phileb. §. 18. vgl. 40. 42. vgl. Phaidon §. 50. Rettig a. a. O. S. 14 f.
[4]) Phileb. §. 44. vgl. Trendelenburg, de Plat. Phil. consil. p. 7 f. Susemihl, Genet. Entw. II. S. 1. 3. Steinhart a. a. O. S. 641. Brandis, Gesch. Entw. d. griech. Phil. I. S. 330. 335 u. A. m.
[5]) Rettig a. a. O. S. 16 f. gegen Zeller a. a. O.

und nicht für die Idee des Guten eine Ausnahmestellung in Anspruch nehmen, sie nicht doch von dem Bereich des πέρας trennen und im Ursächlichen finden wollen[1]), eine Trennung gegen welche der berechtigtste Einspruch erhoben wird. Sofern die berühmte Stelle der Republik jene Idee auf diesen Gesichtspunkt wesentlich begründet, dürfte wohl zu Lösung der Schwierigkeit darauf recurriert werden, daß Platon ein doppeltes Ursächliches, die wirkende Ursache und die Zweckursache, statuiert[2]).

Für das Verständniß dieses vierten Princips aber wird man wohl nicht bei den Lehrsätzen der Pythagoreer stehen bleiben dürfen. Von dem Ursächlichen in dem lebenskräftigen und selbstbewußten Sinne des Philebos haben die älteren Pythagoreer schwerlich geredet, deren Gottesbegriff kaum über die Vorstellung einer Weltseele im Sinne der die Grenze und das Grenzlose bindenden Harmonie und entsprechend dem aus dem Phaidon bekannten pythagoreischen Begriff der Seele hinaus sich hypostasierte. Platon dagegen hat nun und zwar ausdrücklich aus anderer Quelle dieses Princip dadurch modificiert daß er den Begriff der absoluten Intelligenz damit combinierte. Die pompöse Art in welcher er im Phaidon[3]) den Begriff der absoluten Vernunft als ein Geschenk des Anaxagoras preist behält ihren Sinn nur dann wenn dieselbe auch in der Form des Ursächlichen, die ihm der Philebos, des weltschaffenden Gottes, die ihm der Timaios gibt, auf diesen Philosophen zurückgeführt und die Aitia des Philebos, der νοῦς, hiernach als die absolute und intelligente Persönlichkeit gefaßt wird. Diese

[1]) Steinhart a. a. O. S. 614 u. öft. Susemihl a. a. O. S. 17 f. u. A. m.
[2]) Rettig a. a. O. S. 16. 20. Zeller a. a. O. S. 438, 1.
[3]) Plat. Phaidon §. 105 ff.

kann dem platonischen Gottesbegriff nicht ohne Gewalt abgesprochen werden, wie sie auch im Philebos doch wohl unzweideutig ausgesprochen[1]) ist. Man kann die Schwierigkeiten nicht übersehen die es hat diesen Gottesbegriff mit der Lehre von den Ideen, den ewigen, unbewegten, selbständigen Wesenheiten, zu vereinigen. Aber man ist nicht berechtigt, um dieser unlösbaren Schwierigkeit willen, die noch andere Analogieen im Platonismus hat, jenen Begriff, der im System das Princip der Bewegung alles Lebens in der Welt vertreten muß, dadurch zu beseitigen daß man den Begriff Gottes auf die an sich unbewegte Idee des Guten reduciert und den absoluten Zweck zur absoluten Ursache macht[2]).

Ob und in wie weit endlich bei dieser ordnenden Construction des Weltganzen und der darauf gegründeten Entwicklung des höchsten Gutes in den Momenten des Maßes und der Symmetrie auch noch demokritische Einflüsse[3]) zu finden seien, dürfte dahin gestellt bleiben.

3. Zweck und Aufgabe des Dialogs.

Man hat viele Worte darüber gemacht, in welchen Ausdruck Zweck und Aufgabe des Dialogs zu fassen sei. Daß die Ueberschrift „von der Lust", welche Thrasyllos[4]),

[1]) Phileb. §. 50. 57.
[2]) Vgl. Zeller a. a. O. S. 448 ff. u. A., dagegen Trendelenburg a. a. O. p. 17. 42 und besonders Rettig a. a. O., der S. 24 im Phileb. §. 57 eine directe Beziehung auf den Anaxagoras findet, und S. 21 mit Recht betont, daß der göttliche Verstand im Phileb. §. 34 ausdrücklich mit dem Guten selbst identificiert wird.
[3]) Vgl. Stallbaum, Phileb. Prolegom. p. 12.
[4]) Diog. Laert. III, 58.

denselben mit Parmenides, Phaidros, Symposion zur Tetralogie verbindend, ihm gegeben hat, ebenso viel zu beschränkt ist als die Ansicht des Peisitheos [1]), daß derselbe περὶ τοῦ τοῦ handle, liegt auf den ersten Blick klar vor. Tiefer gehend faßte man den Begriff des Guten als Hauptobject des Philebos, so zwar daß sich darüber schon unter den Neuplatonikern zwei entgegengesetzte Meinungen bildeten, von denen die eine, von Jamblich, Proclus und Andern vertreten, im Philebos eine Entwicklung des absolut höchsten Gutes, des Princips und Zwecks alles Daseins gefunden haben soll, so weit dasselbe überhaupt Gegenstand der Erkenntniß sein könne, während die andere, von Olympiodor festgehaltene, die Aufgabe des Gesprächs auf Entwicklung des Guten nur in allem Lebenden, von den Göttern bis zu den Thieren, beschränkt habe. Von neuplatonischen Phantasieen gereinigt, bilden diese beiden Ansichten, auf der einen Seite, daß die Erkenntniß des allgemeinen Gutes, auf der anderen, daß nur die des menschlichen Gutes Zweck des Dialogs sei, die Gegensätze zwischen welchen sich auch die neueren Erklärer bewegen, und Steinhart hat sich der Aufgabe unterzogen die Ansichten derselben zu rubricieren, natürlich auch einige als vermittelnde einzureihen [2]). Kann Stallbaum [3]) für alle Uebrigen als Vertreter der Ansicht gelten daß der Philebos den Zweck habe das für das menschliche Leben höchste sittliche Gut zu entwickeln, so mag Schleiermacher [4]) diejenigen anführen welche diesen Zweck nicht nur in der Bestimmung

[1]) Darüber und über das Folgende vgl. Olympiodors Scholien bei Stallbaum, Phileb. 1. ed. p. 237 f. und Steinhart's Darstellung a. a. O. S. 592 f.
[2]) Steinhart a. a. O. S. 593 ff.
[3]) Stallbaum ed. 2. Proleg. p. 23 u. öft.
[4]) Schleiermacher a. a. O. S. 88.

dieses menschlichen Lebensguts, sondern des für das ganze Gebiet des gewordenen Seins geltenden höchsten Gutes finden, und Steinhart [1]), auf dieser Seite stehend, findet sofort den Grundgedanken des Dialogs, auf welchen alle seine Theile und einzelnen Erörterungen abzwecken, „in der Idee des höchsten Guten, insofern es, als absolut höchster Zweck alles Daseins und als Princip des Maßes, wie in der ganzen Natur, so auch in der menschlichen Seele die Unbegrenztheit des Mannichfaltigen durch die Einheit des Maßes begrenzt und beherrscht und daher auch dem sittlichen Leben der Einzelnen die Aufgabe stellt, im Wollen und Handeln dieselbe Herrschaft des Begrenzenden über das Unbegrenzte, die das Gesetz der Welt ist, in möglichster Reinheit darzustellen." Und in der That ist in dieser Zweckbestimmung des Philebos alles Mögliche was derselbe bespricht berücksichtigt, außer etwa daß auch von der Lust und der Einsicht Einiges darin gesagt wird. Nur fragt es sich freilich, ob man für die Zweckbestimmung einer philosophischen Schrift einen Ausdruck fordert in dem neben der Aufgabe derselben zugleich der gesammte Beweisapparat wie in einer Nuß zusammengedrückt gegeben wird, oder ob man auch einige Rücksicht auf Das nehmen soll was der Verfasser selbst für seinen Zweck erklärt. Von dem nun was Platon als Zweck des Philebos bezeichnet steht freilich in dieser Erklärung eigentlich Nichts. Allein es ist ja Ton geworden, anzunehmen daß Platon mit seinen eigensten Gedanken Versteckens spiele und meist noch ganz Anderes, Tieferes, Reicheres beabsichtige als er selbst sagt und bestimmt ausspricht.

Immerhin dürfte es doch einigen Werth haben auch Platon's eigene Meinung über den Zweck des Philebos zu kennen, und daß Platon nun gar Nichts mit demselben will

[1]) Steinhart a. a. O. S. 598.

als die Feststellung des menschlichen Lebensgutes, ist über alle Einsprache sicher. Direct mit dieser Bestimmung wird der Dialog eröffnet, in allen Knotenpunkten des Gesprächs wird sie wiederholt, das gesuchte Gut wird eine Beschaffenheit, ein Zustand der Seele genannt, ein Besitzthum des Menschen, wie seine Theile Besitzthümer; es wird von einem Erjagen, Besitzen desselben geredet; die Götter können es nicht besitzen, es ist gemischter Natur, diese Mischung wird vollzogen, und die ganze Untersuchung ist gerade darauf angelegt ob die Lust oder die Einsicht der vorzüglichere Factor dieses die Glückseligkeit bedingenden Gutes sei [1]). Und wenn dieser Beschränkung des Zwecks des Dialogs auf Ermittlung des menschlichen Lebensgutes nur gar nicht dadurch präjudiciert wird daß das gemischte Leben auch für Thiere und Pflanzen und überhaupt Alles als das höhere bezeichnet wird, sondern dasselbe dadurch nur um so mehr in das Licht des Höheren gestellt werden soll, so wird noch außerdem am Schlusse des Ganzen recht ausdrücklich gesagt daß Sokrates von dem für das menschliche Leben Guten und Besseren eben gehandelt haben wollte [2]). Freilich ist damit noch keineswegs gesagt oder gemeint daß nun dieses von Platon im Philebos aufgesuchte Gut „ein von dem absolut Guten wesentlich verschiedenes" sei [3]). Nur Zweck und Grundgedanke des Philebos ist es nicht, das Letztere zu entwickeln. Die Idee des Guten, wie sie in der Republik [4]) als die substanzielle, die Harmonie von Sein und Denken bedingende Zweck-

[1]) Vgl. die Stellen §§. 1—11. 22. 24. 27. 29—35. 47. 48. 57—59. 63. 64. 120. 139. 140—144. 145 f. 154 ff.
[2]) Phileb. §. 33. 152. vgl. §. 160 ἄμεινον τῷ τῶν ἀνθρώπων βίῳ, §. 162 εἰς τὸ ζῆν ἡμῖν.
[3]) Steinhart a. a. O. S. 595 f.
[4]) Plat. Staat VI, 508.

ursache geschildert wird, wird im Philebos nicht erörtert, sondern ist im Complex der Idee, wie ihn die Gattung der Begrenzung reflectiert, als fertiges Philosophem mitbegriffen und vorausgesetzt. Mehr als eine solche Voraussetzung kann man auch in den zwei, übrigens ganz vereinzelten Stellen, in denen der Bereich des gesuchten Gutes über die Grenze des bloß Menschlichen hinaus erweitert wird, nicht wohl finden, abgesehen davon daß dieselben kaum in dieser Art urgiert werden dürften, wenn nämlich in der einen [1]) die Vernunft in vorübergehender Emphase ausruft, die schönste, innerlich ruhigste Mischung müsse doch die Thorheit und schlechte Leidenschaft ausschließen, wenn man das für den Menschen und alle Welt Gute aufsuche, in der anderen [2]) aber gefragt wird, ob in aller Welt die Lust oder die Vernunft dem verwandter sei was den Werth ihrer Mischung bestimme.

Räumt man nun aber auch dem Platon selbst eine Stimme ein in Bestimmung dessen was er mit dem Philebos wollte, so wird man freilich seinen Ausdruck auch in seinem Sinn und Geist auffassen müssen. Und nun, wenn Platon sich das Problem stellt, den Vorzug des Lebens der Einsicht vor dem der Lust darzuthun, so hat er damit nicht nur ein ganz praktisches Thema gewählt, von dem man nur gar nicht einsehen kann warum er es nicht oder warum er es nicht gerade so hätte wählen sollen. Sodann aber hat diese Fragestellung in Platon's Schule allerdings eine etwas andere Bedeutung als wenn Aristippos, Antisthenes oder selbst Sokrates dieses Problem behandelten. Für Platon war es geradezu unmöglich damit nur eine empirisch-psy-

[1]) Phileb. §. 152. vgl. Steinhart a. a. O. S. 597.
[2]) Phileb. §. 154.

chologische [1]) Vergleichung beider Formen zu beabsichtigen. Von Platon aufgenommen, involviert das Problem selbst schon den ganzen Kreis von Gedanken und Philosophemen in welche die Lösung desselben ihre Wurzeln verbreitet. Die Lust, dem Gebiete des Unbegrenzten zugetheilt, die Begierde auf Erkenntniß und platonische Wiedererinnerung basiert, ist für ihn eben damit ein Moment seiner metaphysischen Lebensanschauung, wie die Seele selbst oder wie die höchste Idee, wie die Begrenzung oder das Unbegrenzte. Und wieder, die Erkenntniß in ihren Stufen aufgefaßt, von der Wahrnehmung, dem Muthmaßen und Schätzen, dann der richtigen Meinung bis zur dialektischen Erkenntniß des Ewigen, ist gleichfalls ein dem Kreise objectiver Lebensformen und Functionen eingetheiltes Moment des menschlichen Lebens, wie die Lust, und die besondere Geschlechtsverwandtschaft in der die Erkenntniß zum absoluten Princip alles Seins, dem Ursächlichen, steht beruht auf dem allgemeinen metaphysischen Proceß, nach welchem der Leib ein Product des Weltkörpers, die menschliche Vernunft der Allvernunft, die Seele der göttlichen Seele des Zeus ist. Eben darin liegt ja die platonische Perspective, welche der Philebos für die Probleme der Ethik eröffnet, daß die behandelten Probleme auf die Weltstellung derselben basiert, dieselben auf ihre metaphysischen Grundlagen gestellt sind, daß die Ethik dialektisch fundiert wird. Aber darum ist die Dialektik noch nicht die Ethik selbst, noch ist es in einer ethischen Untersuchung um Begründung dialektischer Principien zu thun. Und eben so wenig sind die dialektischen Erörterungen, deren Platon bedarf um die ethischen Fragen platonisch zu behandeln, darum weil sie hier hilfsweise angewendet werden,

[1]) Steinhart a. a. O. S. 595 f.

unnütze Abschweifung oder störender Ueberfluß [1]). Nur Zweck, Tendenz und Aufgabe des Dialogs sind sie nicht. Wohl aber bilden sie den nothwendigen Apparat der Begründung und Beweisführung, wie ihn Platon bedurfte, um zu zeigen wie viel höher ein den Interessen des Wissens gewidmetes Leben nach seiner Lebensanschauung stehe als das Leben der Lust, und um ein damals in den philosophischen Kreisen lebhaft bewegtes Problem in seiner Weise zu erörtern. Und dieß ist Zweck und Aufgabe des Philebos.

4. Formelle Seite des Dialogs.

Auch beim oberflächlichsten Ueberblick fällt es auf, wie weit der Philebos in formeller Ausstattung von anderen Dialogen absteht, wie sehr er der scenischen Umkleidung, des dramatischen Schmuckes, den man an den größeren Schriftwerken Platon's gewöhnt ist, entbehrt. Die dialogische Form ist großentheils so mager, die zwei Mitunterredner sind meist zu so völliger, selbst unverständiger Passivität verdammt, daß die Gesprächsform überhaupt in langen Partieen geradezu nur als Schein eingehalten wird, und das höchst dürftige Moment psychologischer Charakteristik, wie es an der schweigenden und blasierten Figur des Philebos und der gutwilligen Borniertheit dieses Protarchos haftet, reicht nicht hin diesen Mangel zu verdecken. Mag man dieses Moment noch so profus ausführen und breit treten, um „in den Gestalten des Sokrates wie des Philebos, sowie des zwischen Beiden in der Mitte stehenden Protarchos Repräsentanten der drei Hauptgesichtspunkte zu finden nach denen die Menschen damals, wie jetzt und zu allen Zeiten, über ihre Bestimmung zu urtheilen und ihr Leben

[1]) Steinhart a. a. O. S. 595 f.

zu gestalten pflegen“ [1]), es sind farblose, trockene Figuren fast ohne charakteristische Individualisierung, die sich, so weit sie sich findet, ganz auf das Schulprincip das sie vertreten beschränkt, und wobei es durchaus unmotiviert bleibt warum nicht nur die für diesen Zweck sehr ausgiebige Gestalt des Antisthenes [2]), sondern auch die des Eukleides unvertreten sind. Zwar ist es gewiß unrichtig die Echtheit des Dialogs auf diesen Mangel hin, den derselbe z. B. mit den Gesetzen vollständig theilt, und den ein Plagiarius gewiß vor Allem zu vermeiden gesucht hätte, zu bestreiten [3]). Aber ebenso unrichtig ist es zu sagen daß der Philebos wegen seines überwiegend speculativen und dialektischen Inhalts diese strenge und schmucklose Form nothwendig zu fordern scheine [4]). Dann wäre ja doch die formell so reiche Einkleidung des höchst speculativen und dialektischen Phaidon, den man zeitlich am Nächsten mit dem Philebos zusammengrenzen läßt, eine sehr verfehlte! Nicht aber dürfte wohl das Zurückweisen des Dialogs auf ein früheres fingiertes und das Hinausweisen seines Schlusses auf ein erst späteres Gespräch gerade zu den Formmängeln zu rechnen sein. Denn wenn man daraus noch keineswegs zu schließen berechtigt ist, diese zwei Gespräche seien wirklich von Platon geschrieben worden und verloren gegangen, wenn ferner die neuplatonische Meinung, dieser Mangel eines Anfangs und Schlusses solle die Unendlichkeit des höchsten Gutes selbst symbolisch darstellen, allzu gesucht ist [5]), so scheint vielmehr in der Art wie

[1]) Steinhart a. a. O. S. 601—606.
[2]) Steinhart a. a. O. S. 606.
[3]) Schaarschmidt a. a. O. S. 288 ff.
[4]) Steinhart a. a. O. S. 609 u. öft.
[5]) Patricius discus. peripat. p. 338 und Olympiod. a. a. O. Vgl. darüber Steinhart S. 608 f.

das Gespräch am Anfang, besondere Zurüstungen für Besprechung einer damals allgemein ventilierten Zeitfrage für überflüssig haltend, sich in medias res hineinwirft und wie es am Schlusse nebensächlichen Erörterungen ebenfalls durch scheinbare Verlegung sich entzieht, gerade ein Zug dramatisierender Lebhaftigkeit vorhanden zu sein, den man bei dem sonstigen Mangel solcher Züge nicht durch ängstliches Pressen verkümmern darf.

5. Innere Construction der Untersuchung.

Dagegen verdient die innere Construction der Untersuchung welcher der Dialog gewidmet ist immerhin den Namen eines dialektischen Kunstbaus, was Anlage des Problems, Schürzung und Lösung der Knoten, Wahl und Disposition des subsidiären, fertigen Beweisapparats, schrittweise Begründung und Erweiterung des Standpunkts und der Gesichtskreise der Untersuchung, planmäßige Einflechtung bald zähe ablehnender, bald eklektisch aneignender Kritik und Polemik, consequentes Fortschreiten zum Ziel und Abschluß betrifft.

Man hat dem Philebos schon im Alterthum [1]) in besonderem Maße den Charakter des Sokratischen zugeschrieben. Dieses Urtheil trifft wenigstens insofern zu als derselbe ein Thema behandelt das ganz dem Bereiche der praktischen Interessen angehört welche Sokrates behandelte. Es ist dieß die Frage ob das Leben der Lust oder der Erkenntniß das höhere menschliche Gut sei. Indessen beweist schon die Definition dessen was der Philebos unter dem Begriff der Phronesis zusammenfaßt, daß er es nicht mit dem abstract

[1]) Dionys. Hal. de admir. vi dic. Dem. p. 1025. vgl. Hermann, Gesch. u. Syst. d. plat. Phil. S. 533 u. Anm. 643.

ethischen Satze des Sokrates, daß die Tugend Erkenntniß sei, zu thun hat, sondern wie die richtigen Meinungen, die wahren Schlüsse in diesen Begriff aufgenommen werden, ist wohl kein Zweifel daß von der Phronesis des in diesen Materien sich vorzugsweise umtreibenden Eukleides die Rede ist. Spricht sich nun das nähere Verhältniß in welchem Platon zu den Megarikern steht ungesucht in der Art aus wie Sokrates selbst als Mann dieser Phronesis eintritt, so dient ebenso ungezwungen die nur ganz problematisch aufgeworfene Frage, ob es nicht vielleicht ein höheres Drittes gebe, dazu, der eigensten platonischen Speculation die freieste und umfassendste Beziehung zu dem ethischen Problem zu eröffnen.

Handelt es sich nun folgerichtig zuerst um den negativen Satz, daß weder Lust noch Einsicht für sich das Gute seien, so ist als einstimmiges Axiom der beiden sokratischen Schulen die Ansicht zu beachten daß das Gute selbst nur Eines sei, und daß nun dieses Eine Gute nicht die Lust sei beruht daher auf dem Nachweis daß die Lust ein Vielartiges ist, Lust und Gut nicht nur verschiedene Namen, sondern auch keineswegs identische Begriffe sind. Dem wissenschaftlichen Standpunkte der Hedoniker gemäß führt Sokrates diesen Beweis durch die Analogie der Farbe, der Gestalt u. dgl., und das Sträuben des Protarchos gegen diesen Beweis zeigt deutlich daß es sich in der That damit um nichts Geringeres handelt als um das gute Recht der Lust, das er erst Preis gibt nachdem ihm die entsprechende Concession für die Phronesis gemacht worden. Waren es aber nun hier ganz andere Gegner, mit denen es Platon zu thun hatte, als die Hedoniker, fragte es sich über den megarisch-eleatischen Satz, daß das Gute Vernunft, Wissen, bewegungsloses Eins sei, so bedurfte es zu Widerlegung oder Berichtigung dieses Satzes auch eines anderen Beweisverfahrens als der bloßen Analogie, es bedurfte einer speculativen Erörterung, um die Vielartigkeit auch der Phronesis und damit den Satz zu beweisen daß dieselbe nicht das Eine, höchste Gut sei. Dieses ist wohl der Zweck der Doctrin von dem Verhältniß des Eins und des Vielen, welche Platon lehnweise einfügt und der gewiß nicht eine bloß methodologische Bedeutung [1]) zukommt. Die einseitig formalistische Geltung, in welcher die Megarenser den Begriff der Phronesis gefaßt zu haben scheinen, verliert ihr ausschließliches Recht durch die Ausbreitung desselben in einen Kreis von Wissenschaften, welche Platon dadurch voraus andeutet.

Zu bemerken ist ferner daß der Charakter eines nur subsidiären Beweismittels, den jene Doctrin über das Eins und Viele hat, nun einer Reihe anderer Argumente, deren Platon sich bedient, in gleichem Maße zukommt, und in der That „beurkundet kein Dialog so deutlich daß Platon wirklich ein auf bewußten Principien beruhendes System hatte, auf das er, auch ohne es irgendwo in seiner Ganzheit zu entwickeln, jede einzelne Frage wissenschaftlich zurückführt.“ [2]) So werden die Aporieen der Ideenlehre nur als sachliche Notiz hereingeworfen, wobei es sehr fraglich ist ob dabei auf den Parmenides oder auf die mündlichen Vorträge Platon's verwiesen werden wollte, obgleich die Verschiedenheit der Gesichtspunkte unter denen diese Materie in beiden Dialogen behandelt wird die zweite Beziehung wahrscheinlicher machen dürfte. Ganz aphoristisch sind ferner die Merkmale des Guten beigebracht, und ganz in Platon's Art ist es wenn diese auxiliäre Natur solcher Lehrsätze dadurch angedeutet wird daß dieselben als göttliche Inspirationen eingeführt werden [3]).

[1]) Stein, Vorgesch. u. Syst. d. Platon. S. 180.

[2]) Hermann a. a. O. S. 533. 535.

[3]) Vgl. Phileb. §. 12. *βεβαιωσώμεθα*, §. 15. §. 28. *ἔμπροσθεν* §§. 18. 36. 41. vgl. Stallb. Proleg. p. 33.

Nachdem das negative Resultat, daß weder Lust noch Einsicht für sich das Eine Gute seien, gewonnen ist, sucht sofort Platon der Untersuchung einen positiven Boden zu ebnen. Dieses geschieht durch Aufstellung der drei Merkmale des Guten, des Vollkommenen, Selbstgenugsamen und Begehrenswerthen, an welchen nun Lust und Einsicht so gemessen werden daß sich der Schluß ergibt, die Mischung beider sei jedenfalls ein höheres Drittes als beide für sich.

Mit diesem höheren Dritten, dem gemischten Leben, wird sofort für den Rangstreit beider Lebensformen eine Basis der Lösung instruiert durch die zweite Hauptfrage, welche von beiden diesem höheren Dritten nun näher stehe. Zugleich hat die bisherige Operation wahrhaft kunstmäßig diejenigen Begriffe eingeführt durch deren Verwendung die Entscheidung der Frage erstrebt werden soll.

Auf der Basis der Begriffe des Unbegrenzten, der Begrenzung und des Gemischten, zu denen, abermals ganz aphoristisch, als Viertes der Begriff der Ursache der Mischung zugefügt wird, wird nun in ausführlicher Erörterung jene zweite Hauptfrage dahin gelöst, daß die Lust der Gattung des Unbegrenzten, die Einsicht der des Ursächlichen zugetheilt wird, und in der substanziellen Verwandtschaft der menschlichen mit der höchsten Vernunft ein festes Kriterium geschaffen für die Entscheidung zu Gunsten der Phronesis. Es ist in der That seltsam zu behaupten daß diese ganze ganze Untersuchung, wenn der Zweck des Philebos nur Ermittlung des höchsten menschlichen Lebensgutes wäre, eine unnütze Abschweifung, ein störender Ueberfluß sei [1]). Beruht ja doch gerade der Culminationspunkt der ganzen kunstvoll angelegten Untersuchung in dieser Bestimmung, die das menschliche Lebensgut durch den Beweis erlangt daß Einsicht und Vernunft dem göttlichen Geschlecht der Ursache angehöre, der königlichen Vernunft und Seele des Zeus geschlechtsverwandt sei!

[1]) Steinhart a. a. O. S. 595.

Hiemit schließt der erste Hauptheil, die principielle Untersuchung über die gegenseitige Stellung von Lust und Erkenntniß, ab, und der principielle Streit Platon's mit den beiden sokratischen Schulen wäre erledigt. Für Platon selbst jedoch ist die Aufgabe erst zur Hälfte gelöst. Lust und Einsicht, als allgemeine Begriffe genommen, haben sich gegen einander geordnet; aber wie verhalten sich in ihrem Werthe die einzelnen Formen derselben gegen einander und zum Guten selbst? Es ist jedenfalls eine sinnreiche Bemerkung, „daß Platon gemäß den methodologischen Regeln, die in dem Excurse über das Eins und das Viele gegeben sind, auch die ganze Masse dessen was er über Lust und Erkenntniß zu sagen hatte geordnet habe; es werde für beide zuerst das γένος und dann die γένεσις betrachtet, d. h. mit anderen Worten: man entläßt das Eine nicht eher in das Unendliche als man das in der Mitte zwischen beiden liegende Viele eingesehen hat [1])." Es stellte sich folgerecht für Platon die Aufgabe einer phänomenologischen Kritik beider Lebensformen und der Bedingungen ihrer concreten Gestaltung, um festzustellen was jede nach ihren Arten zu Erzeugung des menschlichen Lebensgutes beitrage.

Die Ausführung in diesem zweiten Haupttheil ist nunmehr eine inductive und empirische und sticht in ihrer losen Art sehr ab von dem strengen Gang der principiellen Untersuchung. Es fehlt an geordneter Auswicklung und erschöpfender Ganzheit des Materials. Zunächst ein gewisses tastendes Suchen zu eigener Klärung selbst der Hauptgesichtspunkte; der Ausdruck für das nächst leitende Problem, ob

[1]) Stein a. a. O. S. 181.

die ganze Gattung der Luſt zum Guten gehöre oder nicht, wird erſt im Verlauf gefunden. Doch iſt für dieſen Zweck auch dieſe ungebundene Beſprechung ausreichend. Eine grundlegende Definition der Luſt findet ſich nicht. Die Beſtimmung, Herſtellung der Harmonie iſt Luſt, Störung derſelben Unluſt, iſt nur von einer Species von Gefühlen gemeint, und was hiernach eigentlich die Baſis der Gedankenreihe bilden ſollte, von der ſie ausgeht und auf die ſie zurückführt, die Form des normalen Lebens, der aus dem Unbegrenzten und der Begrenzung naturgemäß gewordenen Lebensform, in welcher Luſt und Unluſt indifferenziert ſind und der das dem göttlichen gleiche rein philoſophiſche Leben analog iſt, wird nur zwiſchenhinein erwähnt, obgleich als höchſt wichtig für die Unterſuchung, ohne eine eigentliche Verwendung zu finden. Ueberhaupt hat die ganze Partie von der Luſt etwas Zerſtückeltes, die theilenden Geſichtspunkte ſind faſt willkürlich und unklar geſchieden, die Unterſchiede von körperlicher und geiſtiger, wahrer und unwahrer, reiner und unreiner, ſittlicher und unſittlicher Luſt confundiert, der zwiſchen wahrer und unwahrer Luſt zu Tode gequält, Manches aufgenommen, ſchnell abgebrochen, wohl mit Verweiſung auf ſpätere Beſprechung, die ſich nicht findet. Eine undisciplinierte Behandlungsweiſe, welche dieſem Abſchnitt den Charakter des wiſſenſchaftlich Unfertigen verleiht, wenn man nicht ſpielend ſagen will, dieſelbe habe ſich abſichtlich die grenzenloſe Art und Natur der Luſt angeeignet, wofür der Contraſt ſprechen könnte den dagegen die geordnete und wohlgefügte Erörterung der Künſte und Disciplinen bildet.

Dennoch iſt es nicht ohne Intereſſe der materiell deſto reichhaltigeren Unterſuchung zu folgen, wie die Luſt als Herſtellung, die Unluſt als Störung der Harmonie beſprochen, dann die durch Vorſtellung des Zukünftigen bedingten

pſychiſchen Gefühle ausgeſchieden, die apathiſche, von Luſt und Schmerz gleich freie Lebensform kurz beleuchtet, die rein pſychiſche Natur der Begierde als dialektiſches Ergebniß eines Proceſſes von Wahrnehmung, Erinnerung und Wiedererinnerung feſtgeſtellt und der Mittelzuſtand aufgezeigt wird in welchem beide Gefühle theils wechſeln, theils neben einander vorhanden ſind, theils eines davon ſich verdoppelt. Und wie nun Sokrates auf dieſer pſychologiſchen Baſis zu der Frage fortſchreitet über den Unterſchied zwiſchen wahren und unwahren Gefühlen der Luſt, iſt es offenbar die Cardinaldifferenz der Schule um die es ſich dabei handelt, indem die Zähigkeit mit welcher Protarchos die Anerkennung unwahrer Luſt verweigert nur von der Zähigkeit überboten wird mit welcher Sokrates dieſelbe in immer neuen Wendungen forciert, durch Berufung auf die Luſt im Traum und Irrſinn, auf ihre Bedingtheit durch richtige oder unrichtige Vorſtellungen, ihre qualitative und quantitative Verſchiedenheit überhaupt, auf die Abhängigkeit der ſie beſtimmenden Meinungen von der Nähe oder Ferne ihrer Objecte und den Einfluß der dabei mitſpielenden Einbildungskraft, auf die Gegenwärtigkeit oder Zukünftigkeit ihrer Gegenſtände, auf den frommen oder unfrommen Gehalt derſelben. Obgleich nun Sokrates den zähen Protarchos nicht überzeugen kann daß der Charakter des Unwahren in allen dieſen Fällen der Luſt als ſolcher zukomme, und nicht bloß an den accidentellen Momenten ihrer Entſtehung und Erſcheinung haſte, gibt er ſeinen Satz doch nicht auf, zunächſt anknüpfend an die früher beſprochenen Zuſtände der Begierde, in welchen Luſt und Unluſt in verſchiedenem Maße neben einander vorhanden ſind und aus der Ferne aufgefaßt größer erſcheinen als ſie wirklich ſind, alſo ein Unwahres von Gefühl ſich ergibt, das nun von dieſem aus ſich ebenſo der Vorſtellung mittheilt wie ſonſt das Unwahre dieſer auf die Luſt über-

gieng. Größeres Interesse aber nimmt, durch die eingeflochtene polemische Beziehung, noch der weitere Beweis in Anspruch, daß diejenigen welche, nach dem heraklitischen Grundsatz eines absoluten Flusses und Wechsels der Dinge, jeden Moment des Körperlebens schlechthin als Lust oder Unlust prädicieren, von den Zuständen der unmerkbaren organischen Aenderungen des Körpers, z. B. des Wachsens, welche als ein Drittes zwischen Lust und Unlust weder das Eine noch das Andere sind, ein falsches Gefühl haben. Und sind es hier wohl die Hedoniker welche Sokrates mit ihren eigenen Waffen bekämpft, so ruft er für seinen Satz nicht minder die schärfsten Gegner derselben zu Hilfe, welche die Lust überhaupt nicht für etwas Positives halten, sondern sie nur als ein Entweichen von Unlust definieren. Denn wenn man nach ihrer Ansicht, um das Wesen der Lust zu erkennen, vorzugsweise die stärksten Phänomene derselben ins Auge faßt, so zeigt sich zwar noch nicht daß alle Lust nur ein Aufhören des Schmerzens sei, wohl aber theils daß dieser höchste Lustgrad meist mit körperlicher und psychischer Anomalie verbunden, theils daß auch sonst noch in einer Reihe von Zuständen, des Körpers für sich, der Seele für sich, oder beider zusammen, Mischungen von Lust und Unlust stattfinden, die Lust also nicht rein vorhanden ist, Zustände deren Zeichnung sich in anziehender Manchfaltigkeit ausbreitet in körperlichen Krankheitsbildern, in den Körper und Seele zusammen betreffenden Begierdezuständen, endlich in den rein psychischen Affecten des Zorns, der Furcht, Wehmuth u. s. w., in deren Schilderung die der Erregungen des Tragischen und Komischen von besonderem Interesse ist, worauf nun der kritischen Erörterung noch als Ergänzung die Darstellung derjenigen Lustgefühle sich anreiht welche als reine und ungemischte Arten, als wahre Lust zu bezeichnen sind. In ziemlich abgerissener Weise folgt sodann noch ein Excurs

über das Verhältniß der Lust überhaupt zu dem Gegensatz von Werden und Sein, wohl um zu zeigen daß auch die reinste Lust doch nur relativ gut sei, und wie durch die ganze Ausführung hindurch da und dort geschah, auch schließlich daran zu erinnern daß die Aufnahme der Lust in der Ermittlung des menschlichen Lebensgutes von Seiten Platon's immer nur eine Concession sei. Und wie sich sodann als Pendant der ganzen Untersuchung über die Lust die Musterung und Werthprüfung der verschiedenen Erkenntnisse und Wissenschaften, die Gliederung derselben in empirische, niedere und in höhere strengere Disciplinen, deren Spitze die Dialektik ist, anschließt, so bildet dieser ganze psychologische Abschnitt ein reiches Mosaik, dessen Steinchen, wenn auch hin und wieder nur lose und nach willkürlicher Wahl, doch zu einem Ganzen zusammengefügt sind, das immerhin die Wirkung einer anziehenden Composition hervorbringt.

Nachdem nun das Material gesichtet worden dessen es zur Entscheidung des Rangstreits zwischen Lust und Vernunft bedarf, wird diese im dritten Haupttheil aufgenommen. Da sie auf der Frage beruht, ob Lust oder Vernunft jenem Dritten, dem gemischten Leben, das höher als beide befunden worden, näher stehe, wird zunächst dieses höhere Dritte dargestellt durch Mischung der geeigneten Arten beider Gattungen. — Als materielle Bestandtheile der Mischung werden bezeichnet vor Allem die dialektische Bildung, dann als zugehörig auch sämmtliche empirische Disciplinen, endlich die reine, wahre, sowie die sittliche Lust, mit Ausschluß der niederen nur störenden Lüste. — Wichtiger für die Entscheidung sind aber die formalen Momente des gesuchten Gutes, sofern sie die Kriterien bilden die der Mischung den Charakter des Guten verleihen und die in endgiltiger Redaction sich ergeben als Maß, Symmetrie, Wahrheit. Dann folgt die Entscheidung selbst, indem Lust und Einsicht

an diesen Kriterien gemessen und gezeigt wird, wie viel näher diese denselben steht als jene. Den Schluß des Ganzen bildet dann eine summarische Recapitulation der gefundenen Bestandtheile des höchsten menschlichen Lebensgutes, in der vielversprochenen sogenannten Gütertafel des Philebos, welche dieselben in fünf Gliedern, die drei formalen Momente voran, nun als Besitzthümer aufführt deren Verbindung das beste Leben constituiert.

Daß nun diese die Identität der drei Kriterien der Mischung mit den drei ersten Gliedern der Skala annehmende Auffassung, so einfach folgerichtig sie aus dem Context sich ergibt, Schwierigkeiten hat und besonders den Ansichten nicht entspricht welche in dem Guten des Philebos eine Stelle für die Ideen, zumal die Idee des höchsten Gutes fordern, wie sie die Republik schildert, liegt am Tage. Indessen ist es doch gar zu gesucht[1]), schon in der bildlichen Bezeichnung der Mischung als οἴκησις des Guten eine Hinweisung auf das höchste Gut der Republik zu finden, als ob der Philebos „nur das Gehäuse, das bloße Gehäuse" des Guten herstellen wolle. Denn οἴκησις ist nicht Gehäuse, Schale, oder gar „bloßes Gehäuse", sondern Wohnung, und besagt nur daß, da weder Einsicht noch Lust für sich das Gute sei, man es in einer Mehrheit von Theilen suchen müsse, deren Verbindung seine Wohnung ausmacht, und mit dem ersten Acte der Verbindung hat man bereits die Vorhalle, das Prothyron derselben betreten[2]). — Eine scheinbarere Instanz gegen die Identität der Kriterien mit den drei ersten Gliedern der Güterskala liegt darin daß nach der

[1]) Susemihl, platon. Forsch. im Philologus 1863. Suppl. II. S. 77 ff.

[2]) Phileb. §. 144. 154. vgl. §. 155, wo dieß klar ohne Bild gesagt ist.

Mischung der Lust und Phronesis die Wahrheit als alleiniges Formmoment zu figurieren scheint[1]). In der That nur scheint; denn offenbar wird hier die Wahrheit nur als letztes ergänzendes Moment eingeführt, weil die andern zwei Momente vorher auch angeführt sind. Denn daß die Worte ὅτι καλλίστην καὶ ἀστασιαστοτάτην, jenes Schönheit oder Symmetrie, dieses das Maß ihrer Theile für die Mischung in Anspruch nehmen, ist eben so gewiß als daß alle drei Begriffe hier nur anticipiert werden für weitere Besprechung. — Schwieriger ist aber nun das Schwanken des Ausdrucks in dieser besonderen Besprechung der Kriterien. Diese werden nicht weniger als fünfmal[2]) aufgeführt. Die erste Redaction ist eben gezeigt worden. Die zweite nennt Maß, Symmetrie und dann Wahrheit. Nur zwischenein wird hier als Product des Maßes und der Symmetrie, als deren Wechselbegriff sie später figuriert[3]), die Schönheit eingeführt, die mit dem Maß auch insoweit zusammenhängt als das Maß die Basis der Symmetrie ist. Ganz isoliert steht nun die dritte Aufzählung: Schönheit, Symmetrie Wahrheit, die also das Maß übergeht, das vorher und nachher Hauptbegriff ist. Allein so maßlos wie diese Redaction dasteht kann sie unmöglich maßgebend sein, und man möchte fast vermuthen daß συμμετρία in ἐμμετρία zu ändern sei, was das nachherige ἐμμετρότερον fast sogar vermissen läßt. Entscheidend aber ist jedenfalls die Redaction in derjenigen Stelle auf welche die ganze Exposition der Begriffe abzweckt, nämlich die einzelne Aushebung derselben für den Vergleich mit

[1]) Phileb. §. 153. Susemihl a. a. O. u. Gesch. d. plat. Phil. II. S. 50 f.

[2]) Zuerst §. 152 f.; dann §. 155 zweimal; dann §. 156; endlich §. 156—158.

[3]) Wie §. 159 ganz bestimmt geschieht.

der Lust und Einsicht. Hier aber werden klar und bestimmt zusammengenannt Schönheit, Wahrheit, Maß, sodann der Reihe nach gemustert Wahrheit, Maß, Schönheit. Gegen diese vierte und fünfte Fassung kann die Abweichung der dritten Nichts besagen [1]). Zu bemerken ist noch der offenbar absichtliche Wechsel in der Reihenfolge der Begriffe, wornach bald Maß, bald Schönheit, bald Wahrheit je als erstes, zweites oder drittes Glied figuriert, und der nur den Sinn haben kann, theils eine Rangordnung zu negieren, theils sämmtliche drei Begriffe als wesentlich Eins zu bezeichnen.

Ist hiernach die Redaction der Kriterien kaum noch unsicher, so ist der Widerstand, den die Skala selbst der Identificierung ihrer drei ersten Glieder mit jenen leistet, wohl nur scheinbar. Derselbe beruht besonders darauf daß man die als Kriterium so sehr betonte ἀλήθεια in der Skala ganz vermißte. So allein läßt es sich erklären wie man die drei Kriterien in dem ersten Gliede der Skala zusammengefaßt finden konnte [2]), obgleich die Symmetrie selbständig im zweiten Gliede folgt, und sogar an einem Grunde hat es nicht gefehlt die Beseitigung der Wahrheit hier als wohlbegründet darzustellen [3]). War so die der Wahrheit beraubte Skala allerdings wesentlich verschieden von der Kriterientafel, so hinderte Nichts die zwei oder drei ersten Glieder von den anderen zu trennen, in dem Maße die Idee des höchsten Gutes, oder auch die Ideen überhaupt, in dem

[1]) Es ist eine richtige Bemerkung Zeller's, Gesch. d. gr. Phil. II, 1. S. 559 f. 8., daß man solchen Aufzählungen bei Platon keinen übermäßigen Werth beimessen darf; sie sind eine Manier, in der er sich allerlei Freiheit erlaubt.

[2]) Vgl. Zeller, Gesch. d. gr. Phil. II, 1. S. 560.

[3]) Susemihl, Gesch. d. pl. Phil. II. S. 52 f.

Symmetrischen alles concrete Schöne in der Welt zu finden, bei dem νοῦς an den absoluten νοῦς zu denken, oder doch in diesen Gliedern den Ausdruck für das Gute nicht nur für das Leben des Menschen, sondern zugleich auch für das ganze Gebiet des gewordenen Seins, kurz etwas außer dem Menschen Vorhandenes zu sehen [1]), während nur die zwei oder drei letzten Glieder enthalten was dem Menschen besonders zukommt. Wie da freilich jene zwei oder drei ersten Momente κτήματα, worunter nach dem ganzen Context doch nur menschliche Besitzthümer verstanden werden können, heißen mögen, ist schlechthin unbegreiflich. Anders stellte sich natürlich die Sache, wenn die ἀλήθεια auch in der Skala aufgefunden werden könnte. Denn wäre neben dem Maß nicht nur das Symmetrische, sondern auch die Wahrheit als subjectives Besitzthum aufgeführt, so wäre es doch unerlaubt diesen drei Begriffen eine andere Bedeutung zu unterschieben als sie im Vorhergehenden hatten, etwas Anderes in demselben zu finden als das was der Mensch besitzen muß, wenn die Mischung seines Lebens den Charakter des Guten haben soll. Nun aber findet sich in der That die Wahrheit klar und bestimmt auch in die Skala aufgenommen. Denn wenn Platon sagt, „als Drittes sofort Vernunft und Einsicht setzend dürftest du, wie ich vermuthe, wohl an der Wahrheit nicht weit vorbeikommen", so wäre es nicht nur doch allzu platt in dieser feinen, echt platonischen Wendung etwa nur den Sinn zu finden, „du würdest da nicht sehr fehl gehen", sondern es ist auch keineswegs genügend zu sagen, die Wahr-

[1]) Vgl. Trendelenburg a. a. O. p. 8. 16. Hermann, Ind. lect. Marb. 1832. Gesch. d. Plat. S. 691. Anm. 648. Stein a. a. O. S 195. Schleierm. 3. Ausg. S. 88. Susemihl, Genet. Entw. II. S. 50 ff. Zeller a. a. O. Brandis II, a. S. 490 u. A. m.

heit werde hier gegen den Geist vertauscht, dieser an die Stelle jener gesetzt [1]). Die Wahrheit, das dritte Moment, soll ausdrücklich nicht fehlen, sie soll mit der Vernunft als das Dritte, dieses mit dem νοῦς als subjectives Besitzthum gesetzt werden. — „Aber die Ideen, und die wunderbare Idee des Guten im Staat?" — mögen anderwärts als Formen des Guten aufgeführt werden, im Philebos, der es mit dem besten menschlichen Leben zu thun hat, können sie diese Rolle nicht spielen, weil sie unmöglich menschliche Besitzthümer heißen können.

Das Verhältniß der Ideen, dieser transcendenten, ewigen, einzigen, unbewegten Formen, zu dem Guten des Philebos kann nur ein indirectes sein, und zum Verständniß desselben hat man auf die Verhandlung über die Grenze und das Unbegrenzte zurückzugreifen. Wenn nach Aristoteles [2]) Platon dieselben Elemente welche die Ideen constituieren als die Factoren alles Seienden, d. h. des Seins, der Realität in Allem auffaßte, während doch das Sein des Vielen der idealen Formen des Sinnlichen nur auf der Gemeinschaft oder der Nachbildung und Nachahmung der Ideen beruht, so ist dieses wohl so zu verstehen daß Platon durch Unterscheidung der Elemente der Ideen von den Ideen ein Moment zu gewinnen suchte an das sich die Vermittlung zwischen der transcendenten, unbewegten Idee und der Welt der Erscheinung anknüpfen, und die durch alle früheren Dialoge durchgehende Antinomie dieses Verhältnisses sich lösen lasse. Das Eins, als begrenzendes Princip, als πέρας constituiert mit dem Grenzlosen uranfänglich den Kosmos

[1]) Vgl. Schleiermacher a. a. O. S. 89. Steinhart a. a. O. S. 620. 661. Stein a. a. O. S. 193. Stallbaum Phileb. p. 77 ff.

[2]) Aristot. Metaph. I, 6. p. 987. b. ff.

der Ideen; dasselbe Eins constituiert als Grenze des ἄπειρον in der Sphäre des stets wandelbaren Sinnlichen die den Ideen synonymen Formen, indem es die Idee in der Erscheinungswelt reflectiert, die Gemeinschaft oder Nachahmung der Ideen bewirkt. Es versteht sich von selbst daß die Differenz der Gebiete dieser zwei Prozesse nach platonischer Anschauung einen entsprechenden Unterschied der Wirkungen derselben bedingt. Ist es dort die Idee selbst was der Prozeß constituiert, so sind es hier nur Abbilder der Ideen, nur synonyme Formen derselben; ist dort immer jede Idee nur eine einzige, so ist das Product hier die Vielheit, jener Formen jeder Idee, die vom Sinnlichen als ewig und unbeweglich sich unterscheiden, von der Idee durch ihre Vielheit, und so eine Mittelstellung zwischen beiden Gebieten einnehmen. Dieses Mittelgebiet ist wohl die Bedeutung des Mathematischen, der Zahlen, die für das Andere, das Sinnliche das Ursächliche des Seins sind, in demselben aber als ewige unbewegte Formen sich finden, deren Ermittlung Aufgabe der Dialektik ist [1]). Ist nun der durch das ἕν in zweiter Potenz, d. h. als Grenze des Grenzlosen in der Welt des Sichtbaren gesetzte Complex der den Ideen synonymen Formen im Philebos als Maß bestimmt, so bedeutet dieser Ausdruck im menschlichen, zumal geistigen und sittlichen Leben eben das Ewige im Menschen, die Theilnahme an der Idee, jene sittliche Formkraft welche die Kräfte und Functionen jedes Lebens im richtigen, natur- und zeit- oder zweckgemäßen (καίριον) Verhältniß bewahrt, sie innerlich durch ihre idealen Formen, die Abbilder der Ideen, ordnet, wie z. B. das Verhältniß der Lust und Einsicht durch die Idee der Sophrosyne, und dieses also ist das erste Moment des besten menschlichen Lebens.

[1]) Vgl. Phileb. §. 13 ff.

Das zweite Moment, das Symmetrische oder Schöne, bezeichnet offenbar die Gesammterscheinung eines solchen in seinen Theilen und einzelnen Kräften und Functionen ideal geordneten Lebens, das auf dieser Grundlage innerlich beruhigter maßvoller Harmonie ein vollendetes und sich genügendes Ganzes bildet. Es verhält sich zu dem Maß wie die Bestimmtheit des besten Lebens als Ganzes zu der desselben in seinen Theilen [1]).

Was ist nun das dritte, die Wahrheit, an der man ja nicht vorbeigehen darf? Kaum platonisch gedacht ist, darunter das zusammenfassende Sein und Wesen der besonderen Seiten der Inhärenz der Ideen in der höchsten Idee und der Dinge in den Ideen zu verstehen [2]). Denn wie könnte dieses ein Theil den man beimischt, oder ein Besitzthum genannt werden? In den Verhandlungen über die wahre und unwahre Lust, über den Schönheitsdünkel der Menschen, über die Wahrheit des einfachen Weiß, über die Wissenschaft des Gorgias, über den Vergleich der Wahrheit mit der Lust [3]) ist die Wahrheit durchaus als Gegensatz gegen den bloßen Schein, als Uebereinstimmung mit dem wirklichen Sein und Wesen der Dinge gefaßt, und die Mischung, wenn sie auch die schönste und maßvollste ist, wird doch jene gleichsam über einem beseelten Kosmos waltende Ordnung [4]) erst dadurch daß die Wahrheit beigemischt wird, d. h. wenn sie nicht bloß eine solche scheint, sondern in Wahrheit ist und wird. Und so auch in der Gütertafel. Ein Leben das nur den Schein des Maßes und der Symmetrie

[1]) Vgl. auch die Untersuchung über diese Begriffe von Hirzel, de bonis in fine Phil. enumeratis, Lips. 1868.
[2]) Susemihl, Genet. Entw. II. S. 51.
[3]) Vgl. Phileb. §§. 74 ff. 108. 116. 121 f. 137 f. 157.
[4]) Phileb. §. 153.

trägt ist nur scheinbar ein gutes. Es muß die Wahrheit dabei sein, das Leben muß in Wahrheit metrisch und symmetrisch sein und werden [1]). Welches aber ist nun der Factor dieser Wahrheit des Maßes und der Schönheit? Dieß ist der νοῦς und die φρόνησις, d. h. die dialektische Kraft und Bildung, für welche schon früher diese schönsten Namen in Anspruch genommen und welche auch sonst mit der Wahrheit identificiert wurden [2]). Und an dieses dritte Moment des besten Lebens reihen sich nun das vierte, die exacte Wissensbildung, und das fünfte, die wahre, ungemischte Lust an den sinnlichen Formen noch an, sichtlich nur als nebensächliche, untergeordnete Güter ganz den früheren Erörterungen entsprechend.

Man kann gewiß die ingeniöse Feinheit nur bewundern mit welcher Platon das ganze Geflecht seiner Erörterungen so zu ordnen wußte daß nun mit Einführung der Wahrheit ohne alle Escamotage der νοῦς mit glänzendem Erfolg plötzlich jene herrschende Stellung einnimmt die er im Verlauf des ganzen Dialogs nur in stets reservierter Weise beanspruchte, indem er nun als Centrum des Seelenlebens erscheint, das die Strahlen des Guten nach beiden Seiten, sowohl der idealen als der sinnlichen Welt, in sich sammelt. Die Vernunft, in diese Stellung gerückt, ist nun gleichsam der Ort der idealen Formen, die dem Leben allein das Gepräge des Guten verleihen; sie ist aber auch zugleich der Heerd des idealen Inhalts, durch welchen das Leben allein der Gemeinschaft des wahren Seins sicher ist. Ja wenn jene Formen das Ursächliche [3]) dafür genannt werden daß die Mischung des Lebens werthvoll ist, so behauptet er

[1]) Vgl. Phileb. §. 155. αὐτοῖς ἐν τ. κρ. μεμ.
[2]) Phileb. §. 139. 157.
[3]) Phileb. §. 154. 155, das die drei Formen hier zusammenfassende Eine, Ursächliche, Gute ist also der νοῦς.

als Träger derselben im Complex des menschlichen Lebens ja ganz dieselbe herrschende Stellung welche dem göttlichen νοῦς des Zeus im Weltganzen zugewiesen ward.

Und so läßt diese Entscheidung des Streits die Töne desselben in derselben maßvollen, symmetrischen und wahren Weise ausklingen in der er geführt wurde, und welche selbst das Rindergebrüll und das Pferdegewieher nicht wohl stören kann mit welchem die sokratische Lebendigkeit und platonische Ironie des Verfassers die Vertheidiger der gemeinen Lust gegen die Männer der Philosophie abziehen läßt.

Man würde den Philebos mit Unrecht zu den Dialogen zählen welche resultatlos schließen. Er hat wie kaum ein anderer Dialog Platon's seine Aufgabe gelöst. Von Anfang bis an's Ende ist diese Aufgabe die Werthbestimmung des Lebens der Lust gegen das der Einsicht, auf Grundlage der fertigen Doctrin über die Weltstellung des Menschen, und mittelst derselben die Darstellung des höchsten Lebensgutes, des besten menschlichen Lebens. Es ist ein Versuch Platon's, nach den gegebenen speculativen Lehrsätzen seiner Philosophie eine vielbewegte Frage der praktischen Philosophie zu beantworten und die monotone Phronesis des Eukleides zum platonischen νοῦς, der mit seiner metrischen und symmetrischen Kraft zum Princip einer energischen, idealen, allumfassenden Lebensgestaltung wird, umzubilden, die Lust des Aristippos aber auf das ihr gebührende Maß des fünften Ranges zurückzuweisen.

6. Authentie des Philebos.

Die Echtheit des Philebos ist bisher nicht nur nicht angezweifelt worden, sondern galt vielmehr so sehr über alle Anfechtung erhaben daß derselben von den meisten Kritikern und Erklärern nicht einmal eine Besprechung gewidmet

worden ist. Ist es ein im Ganzen nichtssagender Satz Sochers [1]), daß für die Echtheit des Dialogs sowohl sein überall mit den früheren und späteren Philosophemen Platon's harmonierender Inhalt als seine mit allen platonischen Grazien gezierte Form bürge, sofern jene Uebereinstimmung im Sachlichen ja auch ein Nachahmer und Fälscher erzwecken konnte, während es mit den Grazien des Philebos sein Bedenken haben dürfte, so ruht die Authentie desselben dagegen in anderer Hinsicht auf einer unerschütterlichen Grundlage. Wenn unter den äußeren Zeugnissen für diese Frage, die doch eigentlich allein durchschlagende Beweiskraft haben, mit Recht dem des Aristoteles das größte Gewicht beigelegt wird, so findet sich in der Nikomachischen Ethik [2]) in der zweiten von der Lust handelnden kritischen Ausführung, welche das zehnte Buch enthält, eine Stelle welche die platonische Lehre von der Lust, vom Guten und von dem gemischten Leben in Worten bespricht die so direct auf den Philebos und nur auf den Philebos sich beziehen daß kein anderer Dialog (die auch noch namentlich angeführten, wie die Republik, den Timaios, die Gesetze etwa ausgenommen) sich mit größerem Rechte der aristotelischen Garantie für seinen Anspruch auf den platonischen Namen rühmen kann als jener. Die Worte des Aristoteles sind folgende: „Von gleicher Art ist der Beweis durch welchen Platon den Satz daß die Lust das Gute sei widerlegt; das Leben der Lust nämlich sei begehrenswerther mit Vernunft als ohne Vernunft; wenn aber nun das Gemischte das Bessere, so sei die Lust nicht das Gute; denn das Gute werde durch Nichts das man ihm zusetze begehrenswerther." Dieses Zeugniß ist durchaus unzweideutig. Platon ist ausdrücklich genannt;

[1]) Socher, üb. Platon's Schriften S. 297.
[2]) Aristot. Nicom. Eth. X. c. 2. p. 1172. B.

die Worte können, wofür ja auch die Form des Präsens [1]) (ἀναιρεῖ) nicht fehlt, doch wohl nur von einem schriftlichen Dictum Platon's verstanden werden; in keinem andern Dialog findet sich dieser platonische Beweis als im Philebos [2]); hier findet er sich in der wörtlich gleichen Terminologie, und ist nun diese von Aristoteles als platonisch bezeugte Argumentation zugleich gerade das dem Philebos eigenthümliche Theorem, durch welches derselbe der sonstigen Lustlehre platonischer Schriften, z. B. des Protagoras, des Gorgias, selbstständig gegenübertritt, während er mit der Republik [3]) in dem Satze daß weder Lust noch Einsicht für sich allein das Gute seien zusammenstimmt, so finden sich außerdem noch im Verlauf der aristotelischen Ausführung weitere Ansichten besprochen, z. B. über die begrenzte Natur des Guten, die unbegrenzte der des Mehr und Weniger empfänglichen Lust, über die unlustfreien Lustgefühle, über die Lust als Werden und Bewegung im Gegensatz zu dem Guten u. a. m., welche mit jenem Vordersatz zusammengenommen nur auf den Philebos bezogen werden können und für die platonische Herkunft dieses Dialogs unterstützende Argumente abgeben. Man sollte es in der That für unmöglich halten gegen dieses Zeugniß anzukämpfen, zumal die weitere historische Tradition nicht den mindesten Anhalt für einen Zweifel darbietet. Die subversive Kritik der neuesten Zeit hat auch dieses Unmögliche versucht.

In seiner Schrift „Sammlung der platonischen Schriften zur Scheidung der echten von den unechten" sucht Schaarschmidt dem Philebos eine Reihe von Widersprüchen oder

[1]) Vgl. Ueberweg, Untersuch. üb. plat. Schr. S. 140 f. Schaarschmidt a. a. O. S. 279.
[2]) Phileb. §. 3. 11. 32 f. 143 ff.
[3]) Plat. Rep. VI. p. 505. 506.

„Discrepanzen" nachzuweisen welche derselbe theils hinsichtlich seiner Lehrsätze, theils durch seine formelle Beschaffenheit gegenüber von denjenigen platonischen Dialogen aufweise die er als echt anerkennt, um auf Grund dieses unplatonischen Charakters die „Athetese" oder „Notheuse" desselben, d. h. das Urtheil seiner Unechtheit, zu stützen.

Da hier nicht der Ort ist das überaus reichhaltige Material dieser Kritik zu erschöpfen, genüge es zur Charakterisierung derselben einige Hauptpunkte ins Auge zu fassen. Die doctrinellen Widersprüche betreffend, ist es richtig daß die Ideenlehre im Philebos kurz [1]) wegkommt, freilich zwar nicht so kurz wie im Protagoras, der denn doch darum nicht nur nicht als unecht gilt, sondern, wie nachher zu sehen, als Hauptinstanz gegen den Philebos verwendet wird. Dieser berührt jene Lehre, wie andere speculative Sätze, wenigstens so zu sagen lehnweise, was ihm freilich auch zum Vorwurf [2]) gemacht wird, obgleich es gewiß kaum richtig ist in einer Untersuchung über die Superiorität des Lebens der Lust oder des Lebens der Einsicht eine Lösung der Aporieen [3]) der Ideenlehre zu fordern, für welche gleichwohl mit dem πέρας, soweit es der nur auf das menschliche Leben gehende Zweck des Dialogs erheischt, das Hauptmoment in großer Ausbreitung eingeführt ist. Aus diesem Grunde dürfte man auch im Philebos wohl kaum einen Ort suchen für die platonische Doctrin, welche nach Aristoteles die Ideenwelt aus dem Eins und dem Grenzlosen „entstehen" läßt [4]) oder construiert. Er hat es nicht mit der transscendenten Idee zu thun, aber

[1]) Schaarschmidt a. a. O. S. 297.
[2]) Schaarschmidt a. a. O. S. 288.
[3]) Schaarschmidt a. a. O. S. 302.
[4]) Schaarschmidt a. a. O. S. 297. 298. Aristot. Met. I, 6.

ebensowenig mit „den materiellen Dingen“ [1]), unter denen man sich nichts Rechtes vorstellen kann, sondern mit dem Seienden, d. h. der Erscheinungswelt, sofern sie am Sein und der Idee Theil hat, sofern die Idee in derselben durch das πέρας sich reflectiert, und die Elemente des Seienden in diesem Sinn sind ja ebenfalls nach Aristoteles gerade die Elemente der Idee, d. h. doch wohl das Eins als πέρας und das Grenzlose. Daß aber die Mischung dieser beiden Begriffe unplatonisch sei, daß der contradictorische Gegensatz von πέρας und ἄπειρον für Platon eine Mischung und ein daraus Hervorgehendes ausschließe [2]), ist kaum consequent, da ja doch die Ideenwelt aus dem contradictorischen Gegensatz des Eins und des Grenzlosen „entsteht“. Und auch z. B. im Phaidon [3]) werden die sogar conträren Gegensätze der Größe und Kleinheit so beschrieben, daß die eine entweicht wenn die andere kommt, und doch ist derselbe Sokrates zugleich groß und klein. Nur wird man freilich das Entweichen, Hinzutreten, Aufnehmen der gegensätzlichen Begriffe und Ideen nicht als ein stetes zeitliches Hin- und Herflattern derselben verstehen dürfen, sondern als den platonischen Ausdruck für das logische Verhalten des Denkens zu den Relationen des Seienden, und für die Consequenz oder Inconsequenz der Anschauung den Platon, nicht den Philebos, verantwortlich machen müssen.

Kaum begründeter ist der Schluß, daß Platon nicht der Verfasser des Philebos sein könne, weil dieser die Vernunft als Ursache vor die Weltseele setze, während Platon in den Gesetzen [4]) die Seele als das Aelteste und Ursprünglichste aufstelle [1]). Denn in den Gesetzen steht nicht, die Seele sei älter als die Vernunft, sondern als der Körper und was zum Körper gehört, die Natur u. s. w. Und auch im Timaios, der darum noch nicht unecht ist, ist der nach den besten vernünftigen Zwecken weltbildende Gott doch wohl vor die Seele zu setzen. Im Complex des Gewordenen aber, von dem der Timaios, die Gesetze und der Philebos [2]) reden, kann ja doch wohl nicht von einer Priorität weder der Seele noch der Vernunft die Rede sein, da hier keines ohne das andere sein kann. Es ist gewiß nicht zu Viel gesagt wenn man diese Argumentation, die noch durch zahlreiche andere Beispiele charakterisiert werden könnte, als unzureichend für ihren Zweck bezeichnet, sofern die betreffenden Sätze des Philebos, Platon und Aristoteles eine Darstellung erleiden bei welcher wesentliche Momente übersehen sind.

Anders dürfte es sich in gewisser Beziehung mit der kritischen Frage über die formale Seite des Philebos verhalten, was die Composition des Ganzen, die Charakteristik der Personen, die dramatische Ausstattung, die Führung des Dialogs betrifft. Die Versuche, die Schwächen und Blößen des Philebos in dieser Beziehung durch Ausmalen der Charaktere der drei Personen möglichst zu vertuschen [3]), die magere und schmucklose Form theils für den speculativen und dialektischen Inhalt als nothwendig zu bezeichnen [4]), theils durch Auffinden besonderer Züge künstlerischer Schönheit in

[1]) Schaarschmidt a. a. O. S. 297. 298. 304.
[2]) Schaarschmidt a. a. O. S. 298.
[3]) Phaidon §. 114 ff.
[4]) Plat. Gesetze p. 892. 896.

[1]) Schaarschmidt a. a. O. S. 300.
[2]) Phileb. ποτε γενοίσθην. Tim. p. 306. νοῦν χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον περαγενέσθαι τῳ. vgl. Zeller, Gesch. II, 1. S. 454, 2.
[3]) Steinhart, Einleit. zu Müller's Uebers. IV. S. 601 ff.
[4]) Steinhart a. a. O. S. 609. Munk, die natürl. Ordnung der platon. Schr. S. 246.

Abrede zu ziehen[1]), oder gar dem Dialog[2]) den Schmuck aller platonischen Grazien zuzuerkennen, sind gewiß ebenso unrichtig und in ihrer Art ebenso tendentiös als das Bemühen Schaarschmidts, denselben im Interesse seiner Unechterklärung auch in diesen Beziehungen möglichst schlecht zu zu machen. Die Uebertreibung kann auf beiden Seiten nicht vom Guten sein. Man kann nicht viel dagegen sagen, wenn der Sokrates des Philebos ein Docent genannt wird, in welchem man den mit geistiger Hebammenkunst ausgerüsteten Dialektiker, der er sonst ist, nicht wiedererkennt[3]). Aber es ist nicht erlaubt, an den immerhin wohl geordneten und disponirten Gedankengang mit dem Vorurtheil baarer Gedankenlosigkeit, Unklarheit, Planlosigkeit heranzutreten, und denselben als ein zusammenhangsloses Convolut von aufeinander fallenden Sätzen und Aufstellungen zu behandeln[4]). Die Versuche der Ausleger und Kritiker, vorhandene Schwierigkeiten zu erklären und zu beseitigen, sind eine ungleich verdienstvollere Uebung der kritischen Pflicht, selbst auf die Gefahr hin als „allerlei bemäntelnde Klügeleien“[5]) mit Verachtung behandelt zu werden. In dieser Beziehung dürften wohl Schleiermacher's Bemerkungen ein mustergiltiges Maß halten, daß der Philebos in seiner inneren Construction zwar den Kerngesprächen Platon's nahe genug liege, die äußere Behandlung aber wohl mit Recht etwas vernachläßigt genannt werden könne, und daß derselbe von dieser Seite keinen so reinen Genuß gewähre als die meisten platonischen Werke. Was er dann aber sofort seinerseits mit

[1]) Steinhart a. a. O. S. 615. 625 u. öft.
[2]) Socher, Ueb. Plat. Schr. S. 297.
[3]) Schaarschmidt a. a. O. S. 290.
[4]) Schaarschmidt a. a. O. S. 284. ähnlich die Darstellung des Abschnitts von den Lustgefühlen S. 310 f.
[5]) Schaarschmidt a. a. O. S. 289.

wirklicher „Billigkeit“ dahin zurecht zu legen sucht daß dem Platon bei dem Uebergang zu den eigentlich darstellenden Werken das Dialogische anfange nur eine äußere Form zu sein, von der er sich nicht losmachen könne theils aus Gewöhnung, theils weil er den Sokrates nicht entbehren könne[1]), weit entfernt sich durch diese formalen Incorrectheiten zu dem nimium des Schlusses hinreißen zu lassen daß der Philebos ein unechtes Werk sei.

Und in der That sind Argumente dieser Art nimmermehr geeignet ein solches Urtheil zu begründen. Schon die subjective Natur derselben entzieht ihnen zum Voraus jeden objectiven Grund und Boden. Ueber kein anderes Werk des Alterthums treten sich die Ansichten so schroff gegenüber als über diesen platonischen Dialog. Während die einen Kritiker die Bewegung des Dialogs der Schlangenlinie der Schönheit vergleichen, alle platonischen Grazien in demselben vereinigt finden, eine ganze Welt neuer und tiefer Gedanken zu einem kunst- und lebensvollen Ganzen schön verbunden, in strengem, folgerichtigem, lückenlosem Fortschritt sich darin entwickeln sehen, so daß ihnen Sokrates bald mit poetischem Feuer erwärmend, belebend, bald im Tone des Propheten zu philosophieren scheint, wie Platon selbst in den Gärten der Akademie, dessen eigenen Entwicklungsgang der Dialog in freier Gedankenfolge abspiegle, während man in demselben die Vereinigung aller Resultate der älteren Speculation zuerst im Lichte der Idee bis zur lichtvollsten Darlegung der obersten Kategorieen des platonischen Systems selbst erweitert findet[2]), sieht der andere Kritiker überall im Phi-

[1]) Schleiermacher, Plat. Werke 3. Aufl. II, 3. S. 91.
[2]) Socher a. a. O. S. 297. Steinhart a. a. O. S. 610. 622. 605. 615. 625. 599. 595. 608 u. s. w. Hermann, Gesch. u. Syst. d. plat. Phil. I, S. 532.

lebos nur trübe Compilation, verzerrende Uebertreibung, Verschiebungen, Schiefheiten, Unklarheiten, Gedankenlosigkeiten, Mischmasch von Platon und Aristoteles, schwächliches sich selbst mißtrauendes Denken, Verstümmelung platonischer Gedanken, unnütze Dehnungen und Leerheiten, Albernheiten, Abgeschmacktheiten, insipide Aeußerungen, kindische Argumente und andere solche Züge, die den Dialog als ein des großen Sokratikers durchaus unwürdiges Werk erscheinen lassen [1]). Da steht eben ein subjectives Meinen, Belieben, Urtheilen gegen das andere.

Kaum aber hat der Schluß selbst, den man auf dieses subjective Urtheilen gegen das platonische Recht des Philebos gründet, besseren Boden. Denn einmal darauf daß die Composition desselben eine andere ist als die des Symposion, seine Lustlehre nicht mit der des Protagoras übereinstimmt, der Protarchos anders gezeichnet ist als der Kallikles im Gorgias, läßt sich ja mit demselben Recht ein Präjudiz gegen diese Dialoge gründen als gegen den Philebos. Sodann dürften diese Discrepanzen, wenn man sie einmal so verwenden will, ebenso gut oder fast noch richtiger als Zeugnisse gegen die Unechtheit des Philebos eintreten, sofern ein Falsarius gewiß Nichts sparen durfte dieselben zu vermeiden. Endlich selbst zugegeben, jene Discrepanzen lassen sich so überzeugend zum Nachtheil des Philebos erweisen daß an diesem auch gar nichts Gesundes mehr bliebe, so folgte doch, so lange die Autorschaft Platon's nicht anderweitig erschüttert werden kann, zunächst nur so viel daß Platon's Schriftstellerei im Philebos eben ihre sonstige Höhe nicht erreicht und auch einmal ein Seiner nicht ganz würdiges Werk produciert habe. In der That aber überschreiten

[1]) Schaarschmidt a. a. O. S. 307. 321. 289. 299. 293. 295. 296. 317 und überall.

die im Philebos wirklich vorhandenen Unebenheiten das Maß der Analogie noch in keiner Weise, sofern auch andere Dialoge reich genug an Widersprüchen mit sonstigen Form- und Lehrtypen Platon's sind, und auch andere große Philosophen, wie Leibnitz, Fichte, Schelling, sich gleicher Sünde schuldig gemacht haben.

Die Frage über das platonische Recht eines Platon's Namen tragenden Dialogs kann nur auf dem Gebiet der äußeren, historischen Kritik und nur so weit entschieden werden als die Mittel dieser ausreichen.

Es handelt sich dabei um ein Factum, um eine historische Thatsache. Entscheidend können hier nur objective Beweisgründe sein, wie sie sich aus den Zeugnissen des Alterthums ergeben, deren Competenz um so fester steht, je näher sie an den Lebenskreis Platon's hinanreichen und je mehr die darauf beruhende Tradition den Charakter der Uebereinstimmung behauptet. In dieser Hinsicht stellt das Zeugniß des Aristoteles, wie oben gezeigt, zusammen mit der einstimmigen Tradition des Alterthums, die Authentie des Philebos über alle Anfechtung fest. Wie kommt Schaarschmidt mit diesem Zeugniß nun zurecht? Durch die grellste Inconsequenz! Unter den Grundsätzen welche bei Prüfung der aristotelischen Zeugnisse für die Echtheit platonischer Schriften festzuhalten sind stellt er selbst [1]) als zweitobersten auf, daß „als echt in Folge aristotelischen Zeugnisses diejenigen Platon's Namen tragenden Dialoge anzusehen sind aus denen mit Platon's Namen Anführungen gemacht werden, die sich unzweifelhaft auf sie beziehen". Wie gezeigt worden, trifft dieses Kriterium wörtlich auf den Philebos zu, es müßte denn die Beziehung des aristotelischen Citats auf denselben zweifelhaft sein. Dieß ist sie zwar nicht, aber der Kritiker

[1]) Schaarschmidt a. a. O. S. 93.

sucht sie künstlich zweifelhaft zu machen durch folgende Operation[1]). Nach seiner Weise citiert Aristoteles eine in einem echten (!) Dialog Platon's vorgetragene Ansicht mit selbstgewählten Worten in kurzer Formel; ein Anderer bemächtigt sich dieser Formel hinterher, um sie in seiner Schrift und diese als platonisch zu verwerthen. Dieser echte Dialog soll nun der Protagoras! d. h. derjenige Dialog sein welchen Schaarschmidt bei auch nur einiger kritischer Consequenz in erster Linie für unecht erklären müßte, der Protagoras, der von der Ideenlehre Nichts ahnt, dessen Lustlehre der der Republik durchaus widerspricht, der sogar von den z. B. im Theätet sich findenden Lehrsätzen des Protagoras Nichts kennt, welchen Aristoteles mit keiner Silbe erwähnt! In dem Abschnitt[2]) nun welchen Aristoteles in kurzer Formel citieren soll, „stellt sich Sokrates auf den Standpunkt zunächst das Gute mit dem Angenehmen zu identificieren", nur aber, um nicht, wie Schaarschmidt es darstellt, „dem Angenehmen die Zugabe der Einsicht zuzutheilen, was dann nach Aristoteles ein Gemischtes ergebe", sondern vielmehr um mit besonderer Beziehung auf die Frage von der Tapferkeit zu zeigen daß auch von diesem Standpunkt aus die Tugend in der Kunst bestehe Lust gegen Lust und Unlust abzuwägen, also in einem Wissen, sowie daß die Unfähigkeit der Lust, dem Zorn, der Liebe zu widerstehen doch nur Unwissenheit sei. Wo ist hier auch nur eine Spur von Vergleichung der Lust ohne Einsicht und der mit Einsicht? oder von dem Gedanken daß die Mischung von Lust und Einsicht ein höheres Gut sei als diese für sich allein? Ist es nicht vielmehr ausschließlich der Gegensatz zwischen beiden was Sokrates hier und im ganzen Protagoras verficht, wie Schaarschmidt selbst[1]) wieder anderswo richtig sagt? Soll nicht die Lust vielmehr als Etwas bezeichnet werden das keinen Theil am Guten hat? Darin liegt ja gerade das absurdum auf welches der Sophist geführt werden soll. Und was müßte man von dem Verständniß und der Gewissenhaftigkeit des Aristoteles denken, wenn er in dieser Weise citieren würde? Die Bemerkung aber daß Aristoteles nicht vom gemischten Leben, sondern vom Gemischten neutral rede, durch welche Schaarschmidt[2]) später den Bezug zu bemängeln sucht, dürfte Angesichts des τὸν ἡδὺν βίον nicht ernstlich gemeint sein. Fürwahr, diese Art von Kritik vermag den Anspruch des Philebos an den Namen einer platonischen Schrift nicht zu erschüttern.

[1]) Schaarschmidt a. a. O. S. 279 f.
[2]) Plat. Protagor. p. 353 ff.

7. Abfassungszeit.

Die Abfassungszeit des Philebos, die Eintheilung desselben in die chronologische Folge der platonischen Schriften läßt sich nur annähernd bestimmen. Der Aufgabe, die letztere festzustellen, hat sich die innere Kritik mit größtem Eifer bemächtigt. Es liegt in der Natur der Sache daß die Resultate die sie mit ihren Mitteln erzielen kann sich nicht über den Werth subjectiver Hypothesen erheben, so weit sie nicht durch objective und geschichtliche Anhaltspunkte sich stützen lassen. Nach seinem Plan, die platonischen Schriften in das Schema eines methodischen, stetig fortschreitenden Lehrgangs zu redigieren und hieraus auch die zeitliche Folge derselben zu bestimmen, setzt Schleiermacher[3]) den Philebos nach dem Phaidon und Symposion, auf den Uebergangspunkt von den indirect darstellenden zu den constructiven oder

[1]) Schaarschmidt a. a. O. S. 308. 314.
[2]) Schaarschmidt a. a. O. S. 319.
[3]) Schleiermacher a. a. O. S. 91.

„eigentlich darstellenden" Dialogen. Dagegen findet Socher[1]) im Philebos „ein Band des Inhalts", das denselben zunächst an den Gorgias und wechselweise diesen an jenen knüpfe, während Munk in der Unterscheidung des Philebos[2]) zwischen werkbildenden und lehrenden Künsten eine Beziehung auf den Kleitophon sucht, im Uebrigen aber, nach seinem Versuch die platonischen Schriften als Momente der idealisierenden Darstellung des Sokrates zu ordnen, ihn mit dem Phaidros nach Form und Inhalt zusammennimmt, indem Platon habe Beispiele geben wollen wie man bunten Seelen bunte, einfachen einfache Reden reichen müsse[3]). Hier ist es also der Contrast was zwei Dialoge zusammenführt. Dagegen findet Steinhart nur schwache Beziehungen auf die Gedankenkreise des Phaidros, Symposion und Phaidon im Philebos, die Liebe sei nur ein gewöhnliches mit Unlust gemischtes Gefühl, die Unsterblichkeit gar nicht erwähnt u. s. w., weßhalb jedenfalls ein gewisser Zeitraum zwischen beiden zu setzen sei[4]). Stallbaum machte ihn so ziemlich zum letzten Werke Platon's, indem, wie er meinte, die Besprechung des höchsten Gutes im Staat und die metaphysischen Erörterungen des Timaios für den Philebos vorausgesetzt werden müssen, dessen Form auch etwas Seniles habe[5]), während Ast aus der vertrauteren Bekanntschaft mit den Principien der pythagoreischen Philosophie nur so viel abnehmen konnte daß er nach Platon's Reise nach Italien geschrieben sei[6]). Alle diese Angaben stehen gleich sehr in der Luft, da sich weder

[1]) Socher a. a. O. S. 297. vgl. Phileb. §. 137.
[2]) Munk d. nat. Ordn. d. plat. Schr. S. 241. vgl. Phileb. §. 129.
[3]) Munk a. a. O. S. 246 ff.
[4]) Steinhart a. a. O. S. 663 f.
[5]) Stallbaum, Plat. Phileb. 1820. ed. 1. p. XLII f.
[6]) Ast, Plat. Leben u. Schr. S. 298.

aus dem Gedankenlauf einer Schrift eine Zeitbestimmung deduciren, noch aus der sachlichen und formellen Verwandtschaft zweier Schriften, oder gar aus dem Contrast derselben, eine chronologische Zusammengehörigkeit folgern, auch nicht einmal behaupten läßt daß das in einer oder jeder Beziehung Vollkommenere, Reifere nothwendig das Frühere oder Spätere sei. Aus dem Philebos selbst, seiner formellen, inhaltlichen, sprachlichen Beschaffenheit, kann kein Mensch ableiten ob ihn Platon im 20. oder 60. Lebensjahr geschrieben habe. Wo der Eine alle Grazien findet, sieht der Andere vernachläßigte Form, ein Dritter magere Trockenheit; was der Vierte als schmucklose, wissenschaftliche Strenge bewundert, und was dem Fünften als unvollendeter Entwurf erscheint, ist dem Sechsten senile Arbeit. Jedenfalls tritt mit voller Gleichberechtigung die Ansicht Weisse's in diesen Kreis von Meinungen herein, daß der Philebos den frühesten und noch unreifen Schriften beizuzählen sei[1]), wofür sich der von Dionysius[2]) bewunderte sokratische Charakter desselben anführen ließe. Hat der Versuch Hermann's[3]), die Zeitfolge der platonischen Schriften aus dem eigenen stufenmäßig fortschreitenden philosophischen Entwicklungsgange Platon's selbst zu construieren, einen gewissen historischen Schein für sich, so ist dagegen die Unsicherheit der biographischen Basis desselben, wie sie Schaarschmidt[4]) scharf beleuchtet, noch mehr die verunglückte Durchführung dieses Verfahrens, nicht geeignet einen festen Anhalt zu bieten, und der Schluß aus der Erwähnung des Theut im Philebos, daß dieser die Bekanntschaft Platon's mit Aegypten, also die Reise dahin

[1]) Chr. Weisse, zu Aristot. Phys. S. 403.
[2]) Dionys. Halic. de admir. vi dic. Demosth. p. 1025.
[3]) Hermann, Gesch. u. Syst. d. plat. Phil. S. 532.
[4]) Schaarschmidt a. a. O. S. 61 ff.

voraussetze, daher in seine letzte und reifste Schriftstellerperiode gehöre, ist wahrhaft kleinlich. Die Hypothese Schaarschmidts, daß der Philebos das Werk eines Fälschers sei, der den Dialog aus platonischen und aristotelischen Elementen unverständig compiliert habe, also einer noch späteren, von ihm nicht bestimmten Abfassungszeit angehöre, scheert an dem Zeugniß des Aristoteles für die Echtheit desselben. Die aristotelischen Kategorieen des οὗ ἕνεκα, ἕνεκά του, πρός τι, τὸ ποῖον u. s. w., die im Philebos zu finden, sind wohl schon vor Platon und Aristoteles im Gebrauch gewesen, und ihre Verwendung im Philebos ist kein Grund den Verfasser für einen Epigonen zu erklären, bildet vielmehr einen Berührungspunkt beider Philosophen. Ueber den Charakter der bloßen Hypothese erheben sich die Erörterungen der inneren Kritik nur in dem Maße in welchem sie an ein objectives Moment von historischer Bedeutung sich subsidiär anschließen können, und die geschleiften Mauern von Mantinea bilden für die Abfassungszeit des Symposion eine festere Zeitgrenze als alle Ausführungen der inneren Kritik. Ein solches Moment findet sich nun im Philebos selbst nicht. Dagegen hat Ueberweg [1]) die Notizen welche Aristoteles gibt über die geschichtlichen Wandlungen der Ideenlehre Platon's, nach welchen die Reduction der Ideenlehre auf die Zahlenlehre als die spätere Entwicklungsform derselben zu betrachten und mit der Ableitung der Ideen aus den στοιχεῖα, den Elementen, zu combinieren ist, in seiner maßvollen Weise zu der Schlußfolgerung benützt daß die bestimmtesten Anklänge an jene Reduction und die Lehre von den στοιχεῖα, die der Philebos enthält, die Verlegung desselben in die späteste Lebenszeit Platon's empfehlen.

[1]) Ueberweg, Unters. üb. d. Echth. u. Zeitf. d. plat. Schr. S. 203 ff.

Inhalt und Gedankenfolge.

Sokrates tritt auf schon in längerem Gespräch begriffen mit Philebos, der die Fortführung desselben jetzt an Protarchos abtritt, außerdem in Gegenwart noch anderer stummer Theilnehmer. Gegenstand der Besprechung ist die Frage

über das höchste Gut des Lebens

und Sokrates recapituliert nun die gegensätzlichen Ansichten dahin daß

Protarchos den hedonischen Fundamentalsatz übernimmt, die Lust sei für Alles was lebe das Gute, Sokrates dagegen die megarische Doctrin vertritt, das für die dazu Befähigten höhere Gute sei das Denken und was den Apparat desselben ausmacht. (§. 1. 2.)

Nach dieser Formulierung der Gegensätze eröffnet Sokrates die Untersuchung, indem er als Axiom den Satz aufstellt:

Wenn es ein Drittes gibt, das besser ist als Lust und Einsicht, so kommt von diesen beiden derjenigen der Vorrang zu welche mit jenem Dritten näher verwandt ist. (§. 3. 4.)

Es folgt nun der

Erste Haupttheil: Allgemeine principielle Voruntersuchung. (§. 5—58.)

Dieselbe behandelt folgende Materien.

1) Das höchste Lebensgut ist nicht die Lust. Der Beweis dieses gegen den Hedonismus gerichteten Satzes beruht auf der den sokratischen Schulen gemeinsamen Annahme daß das Gute Eines sei, indem nun gezeigt wird daß die Lust ein Vielartiges sei und es Lustarten gebe welche einander unähnlich, sogar entgegengesetzt sind, wie die Lust des zügellosen und die des sittlich geordneten

Menschen, die daher unmöglich mit dem gleichen Namen des Guten benannt werden können. (§. 5—9.) Protarchos nimmt diesen Satz erst an als Sokrates die gleiche Einräumung hinsichtlich der von ihm vertretenen megarischen Phronesis in Aussicht stellt. (§. 10. 11.) Gegen die Lehre des Eukleides gerichtet, daß das Gute, auch Phronesis genannt, das abstracte Eins sei, dem allein Sein zukomme, während alles Andere nicht, d. h. im platonischen Sinn Grenzloses, sei, erfüllt Sokrates seine Zusage durch

2) Kritik der megarischen Einslehre dahin daß er das Eins in eine Vielheit realer Unterschiede zerlegt, dem Vielen aber durch Aufsuchen dieser Einheiten (Ideen) in demselben, durch Fixierung desselben in bestimmten Zahlen seinen Antheil am Sein sichert, und dadurch für den Hauptbegriff der ganzen Untersuchung, für den Begriff der Begrenzung und des mit derselben gesetzten Maßes, eine Basis gewinnt. Er knüpft dabei an das eristisch-sophistische Spiel an, das jene Schule mit dem Paradoxon trieb daß das Eins zugleich Vieles, das Viele zugleich Eins sei.

Ausführung: Den Satz daß Eins Vieles und Vieles Eins sei darf man nicht bloß so fassen daß das Eins verschiedene Eigenschaften oder verschiedene Theile habe, um damit ein eristisches Spiel zu treiben, sondern das Eins ist als intelligible unveränderliche Realität, als die Idee zu begreifen, also der Mensch als Eins, der Ochse, das Schöne als Eins u. s. w., eine Auffassung deren Schwierigkeiten, gelegentlich bemerkt, in den drei Momenten beruhen, ob es solche Monaden gebe, wie es möglich sei daß jede als wechsellos Eine beharrlich diese Eine sei, und wie das Sein derselben in der Vielheit der einzelnen Erscheinungen neben ihrer Einheit denkbar sei. Von der richtigen Verständigung hierüber hänge aller Erfolg oder Mißerfolg der Untersuchung ab. (§. 12—15.) Indem Protarchos zustimmt, bemerkt Sokrates weiter: Die Selbigkeit des Eins und des Vielen ist eine Thatsache, die schon überall mit der Sprache gegeben sei, und da hierauf das Mißverständniß und der Mißbrauch des Satzes beruht, gibt es zur Vermeidung des letzteren nur folgenden Weg. (§. 16. 17.) Es ist nämlich eine alte, von den Göttern selbst geoffenbarte Lehre, daß alles Sein nicht nur Eins und Vieles sei, sondern zugleich auch Begrenzung und Unbegrenztheit in sich trage. Hiernach hat man daher bei Allem

zuerst den Einheitsbegriff aufzufassen, in diesem dann die bestimmte Zahl der darin enthaltenen Begriffe zu ermitteln, mit diesen darauf ebenso zu verfahren, und soweit es möglich ist in bestimmten Zahlen fortzuschreiten, und nicht eher zum Unbegrenzten überzugehen bis man die ganze Summe von Mittelgliedern zwischen dem Eins und dem Vielen, oder wie Vieles das Eins sei, erkannt hat. Ebenso darf man den Begriff des Unbegrenzten nicht eher auf die Vielheit übertragen vor Erkenntniß ihrer zwischen dem Unbegrenzten und Eins liegenden Gesammtzahl. Das Mißkennen der Mittelglieder bedingt den Unterschied zwischen der eristischen und der dialektischen Methode. Sokrates verdeutlicht beide Uebergänge, den von dem Eins zum Unbegrenzten an Beispielen der Buchstabenlehre und der Tonkunst (§. 20. 21), den umgekehrten an den Buchstaben. (§. 18—23.)

Sokrates, von Philebos und Protarchos gedrängt,

Zweck und Resultat dieser Untersuchung für die vorliegende Frage

anzugeben, findet denselben in der Grundlegung der Frage, wie nun Lust und Erkenntniß Eins und Vieles sei, was nichts Anderes heißt als wie die Formen beider unter den einheitlichen Begriff des Guten fallen, eine Untersuchung die er nun so lange zurückstellen muß bis der Begriff des höhern Dritten, d. h. des für Alle Guten, selbst gefunden ist. Diese in dem logischen Gang der Untersuchung liegende Wendung motiviert der Dialog durch das dringende Verlangen des Protarchos unnöthige und verwirrende Weiterungen zu vermeiden und die Hauptfrage wo möglich auf anderem Wege zur Entscheidung zu bringen. (§. 24—27.)

3) Deduction der gemischten Natur des Guten aus den Merkmalen des Guten. Der Satz von der Vielförmigkeit der Lust und der Einsicht ist identisch mit dem Satze daß keine von beiden als Ganzes das Gute sei, und Sokrates nimmt nun den Beweis auf, daß ein anderes Drittes, das besser als beide, das Gute sei. (§. 28.)

a) Die Merkmale des Guten sind: vollkommen, genugsam und begehrenswerth zu sein. (§. 29.)

b) Diese Merkmale kommen der Lust für sich nicht zu. Denn ein Leben der Lust ohne Einsicht, Erinnerung, Bewußtsein wäre das Leben eines Schalthiers. (§. 30. 31.)

c) Ebenso wäre aber auch ein Leben der Einsicht ohne alle Lust nicht begehrenswerth. (§. 31. 32.)

d) Genügender und wünschenswerther als beide aber ist das auf der Mischung beider beruhende gemeinschaftliche Leben für Alles was lebt und wächst. (§. 33.)

Die daraus sich ergebende Folgerung für die Streitfrage, daß weder Lust noch Vernunft das Gute sei, gibt Sokrates für die Vernunft nur in reservierter Weise zu. Jedenfalls hängt die Bestimmung des Vorrangs der einen vor der andern von der Untersuchung ab

ob Lust oder Vernunft der Ursache der Mischung, und dem was diese zum Guten macht, näher verwandt sei. (§. 34. 35.)

4) Construction des Gemischten und seiner Stellung im Complexe des Seins.

Diese Untersuchung leitet Sokrates dadurch ein daß er an die Erörterung über das Eins und das Viele anknüpft. In allem Seienden hat man zu unterscheiden die zwei Begriffsformen

1) das Unbegrenzte
2) die Begrenzung;

dazu kommen aber noch als dritte und vierte

3) das aus beiden Gemischte,
4) die Ursache der Mischung. (§. 36.)

Von diesen vier Grundbegriffen sind zunächst

die drei ersten zu betrachten,

so zwar daß vorerst dargethan wird, wie

die zwei ersten sowohl in Vieles sich zerlegen als zur Einheit sich zusammenfassen. (§. 37.)

Sokrates handelt nun

1) von dem Unbegrenzten.

Unter diesen Begriff fällt alles Seiende, sofern es die Unterschiede des Mehr oder Weniger, des Grades u. s. w. in sich hat und darum nicht als bestimmte Größe erscheint, z. B. Wärmer, Kälter, Trockener, Feuchter, Größer, Kleiner, Schneller, Langsamer. (§. 38—40. 41.)

2) von der Begrenzung.

Unter diese Begriffsform gehört alles Seiende, sofern es diesem fließenden Unterschied nicht unterworfen ist, sondern Zahl und bestimmtes Maß an sich hat, wie das Gleiche, die Gleichheit, das Zweifache, Dreifache u. s. w. (§. 40. 42.)

3) vom Gemischten.

Nach einem Stoßseufzer um eine göttliche Hilfe für Construction dieses besonders wichtigen Begriffs zeigt Sokrates daß derselbe in der Mischung des Unbegrenzten und der Begrenzung besteht und die dadurch bedingten Entstehungen begreift, als die Gesundheit, die Musik, die auf Verbindung des Hohen und Tiefen, Schnellen und Langsamen beruht, ferner die Jahreszeiten, überhaupt alles Edle, Schönheit, Kraft, das Edle in der Seele, Gesetz und Ordnung, als Begrenzung des Uebermuths und der Schlechtigkeit, und definiert diesen Begriff als das vermöge der mit der Begrenzung bewirkten Maße erzeugte Sein. (§. 41—44.)

Hierauf bespricht Sokrates

4) die Gattung der Ursache.

Alles Werdende hat eine Ursache; diese ist das Bewirkende, wie das Werdende das Bewirkte. Sie ist vor dem Werdenden und darf nicht confundiert werden mit dem was materiell zum Werden dient. Das Werdende und das woraus Alles wird fällt in die drei ersten Gattungen, die vierte ist das was alles dieses bildet, die Ursache der Mischung des Unbegrenzten und der Begrenzung. (§. 45. 46.)

Anwendung auf das gemischte Leben.

a) Die gemeinschaftliche Lebensform, höher als Lust und Erkenntniß für sich, gehört in die dritte Gattung. (§. 47.)

b) Die Lust rechnet Philebos natürlich in die des Unbegrenzten, weil sie sonst nicht alles Gute wäre. Da dieses auch von der Unlust gilt, erwidert Sokrates, ist der Antheil der Lust am Guten wohl in etwas Anderem zu suchen. (§. 48.)

c) Wohin gehört die Einsicht? Diese Frage bringt Verwirrung hervor, welche Sokrates auf Bitten des Protarchos in folgender Weise löst. (§. 49.)

5) Beweis der Verwandtschaft der Phronesis mit der Ursache der Mischung.

Wie den Begriff der gemischten Gattung (§. 41), so führt Sokrates auch diese Untersuchung als Hilfsoperation ein. (§. 50. 52.)

1) Das Weltall hängt nicht vom blinden Zufall ab, sondern

wird, wie seine Ordnung zeigt, von einer höchsten Intelligenz regiert, was als Axiom angenommen wird. (§. 50. 51.)

2) Alles körperliche Leben besteht aus den vier Elementen Feuer, Wasser, Luft, Erde. (§. 52.)

3) Jedes dieser Elemente ist ebenso in den einzelnen Wesen, nur unvollkommen und abgeschwächt, vorhanden wie es im Ganzen in vollkommener Menge, Schönheit und Kraft vorhanden ist. (§. 53.)

4) In causale Beziehung gesetzt ist nicht das Feuer in uns die Quelle des Allfeuers, sondern jenes geht von diesem aus. (§. 53.)

5) Wie die Verbindung der vier Elemente im einzelnen Wesen Körper heißt, so muß auch das aus denselben Elementen zusammengesetzte Weltganze ein Körper sein, der nun gleichfalls nicht in unserem Körper den Grund seiner Existenz hat, sondern vielmehr den Existenzgrund unseres Körpers bildet. (§. 54.)

6) Da unser Körper eine Seele hat, so muß das Weltall, das ja Alles was das einzelne Leben constituiert in vollkommenem Maße hat, auch eine Seele haben, und da die Ursache, als höchste Weisheit in uns die Seele und alles Heilsame erzeugt, Weisheit aber und Vernunft nicht existieren können ohne Seele, muß in dem Wesen des Zeus vermöge der Ursache eine königliche Seele und ein königlicher Verstand vorhanden sein. (§. 54—56.)

Anwendung dieser Sätze auf die zweite Hauptfrage:

Da das die Welt regierende Princip die Vernunft ist, so ist Verstand und Erkenntniß derselben stammverwandt und gehört zu der Gattung des Ursächlichen, wie die Lust in die des Unbegrenzten gesetzt wurde. (§. 57. 58.)

Hiermit ist nun die Hauptfrage principiell entschieden, über das Rangverhältniß der Lust und der Phronesis, da diese sogar dem höchsten Princip selbst stammverwandt erschien, und schließen die allgemeinen grundlegenden Untersuchungen. — Die Aufgabe specialisiert sich nun in der Frage nach dem Verhältniß in welchem die verschiedenen Arten der Lust und der Phronesis zu dem nun philosophisch construierten Guten, dem gemischten Leben, stehen und zu Constituierung desselben beitragen.

Zweiter Haupttheil. Untersuchung des Gebiets der Lust und Einsicht und der ihre Formen bedingenden Momente.

Erster Abschnitt: Von der Lust.

Die Lust wird hier nicht wie sonst dem Gebiete des Unbegrenzten, sondern dem des Gemeinschaftlichen, Gemischten zugetheilt, welchem die Gesundheit und die Harmonie angehört. (§. 59.)

Die Untersuchung beginnt nun mit folgenden Sätzen:

1) Wo das aus dem Begrenzten und Unbegrenzten naturgemäß gewordene Leben in seiner Harmonie gestört wird (Hunger, Durst, Erhitzung, Erkältung), entsteht Unlust, wo es zu derselben wieder zurückkehrt (Essen, Trinken, Abkühlung, Wärme), Lust. (§. 60. 61.)

2) Eine zweite Classe von Gefühlen begreift diejenigen welche auf der Erwartung eines Angenehmen oder Unangenehmen beruhen, die einen als Hoffnung selbst angenehm, die anderen als Furcht unangenehm, beide rein psychisch und insofern von besonderer Wichtigkeit für die Frage ob die ganze Gattung der Lust begehrenswerth sei oder nicht. (§. 62.)

3) Zwischenein wird noch als dritte Beschaffenheit derjenige Lebenszustand berührt welcher einträte wenn weder eine Störung noch eine Wiederherstellung des Lebens, also weder Lust noch Unlust, vorhanden ist, ein Zustand in welchem etwa ein ausschließlich dem Denken gewidmetes Leben sich befände, das aber wohl (nicht als ein menschliches, sondern) als das den Göttern eignende Leben bezeichnet werden möchte. Für Schätzung der Lust ist auch diese Form nicht zu ignorieren, wie für die Rangbestimmung der Vernunft. (§. 63. 64.)

Nun folgt eine Untersuchung der zweiten Classe von Gefühlen, der rein psychischen. Hauptgesichtspunkt hiebei ist der Satz:

daß nicht die ganze Gattung der Lust begehrenswerth, das Gute sei.

Dieß wird bewiesen

1) daraus daß auch die rein psychischen Gefühle gemischte sind.

Die Entstehung derselben ist durch Erinnerung bedingt. Es gibt nämlich Erregungen des Körpers die im Körper selbst erlöschen, ehe sie zur Seele vordringen, denen gegenüber diese also im Zustand der Empfindungslosigkeit sich befindet, andere aber, welche beide durchdringen und in beiden eine gemeinschaftliche Erschütterung hervorbringen. Darauf beruht die Empfindung, deren

Aufbewahrung die Erinnerung ist. Hieran schließt sich die Wiedererinnerung, die dann eintritt wenn die Seele die Erinnerung einer Empfindung oder Kenntniß verloren, d. h. sie vergessen hat, dieselbe aber nun getrennt vom Körper reproduciert. (§. 65—67.)

Hieher gehört nun auch die Begierde, die ebenfalls ganz psychischer Natur ist, indem sie immer auf einen Zustand gerichtet ist der dem in welchem das Leben sich gerade befindet gerade entgegengesetzt ist (Hunger, Durst = Leere, = Begierde nach Anfüllung), so daß derselbe also nicht vom Körper, der ja leer ist, aus sich, sondern nur von der Seele vermöge der Erinnerung aufgefaßt werden kann; also nicht der Körper hungert, dürstet, sondern die Seele, die das Begehrende, überhaupt das das Leben Beherrschende ist. (§. 68—71.)

Daraus folgt nun daß auch diese psychischen, dem Gebiete wechselnder Lebenszustände angehörenden Gefühle keine reinen Gefühle sind, sondern aus Lust und Unlust gemischt, sofern mit der Unlust des entleerten Körpers eine durch die erinnernde Vorstellung der jene Unlust beseitigenden Anfüllung bedingte psychische Lust zusammenhängt, wenn die Seele dieselbe hoffen darf, ja daß dieselben, wenn diese Hoffnung fehlt, sogar doppelte, physische und psychische, Unlust sind. (§. 72. 73.)

Der Schluß der daraus zu ziehen ist, ohne daß ihn Sokrates besonders ausspricht, ist der daß, da selbst die rein psychischen Gefühle gemischte sind, also nicht die ganze Lust gut sein kann, worauf die §. 62 betonte Bedeutung dieser psychischen Gefühle für die Untersuchung beruht.

Hieran schließt sich nun ein zweiter Beweis dafür

daß nicht die ganze Gattung der Lust das Gute sei,

gegründet auf die ausführliche Untersuchung

2) ob und wie weit Lust und Unlust das Prädicat der Wahrheit und Unwahrheit zulassen. (§. 74—114.)

Da Protarchos gegen diese Fragestellung als eine unmögliche entschieden protestiert, begründet sie Sokrates durch Hinweisung darauf

a) daß man im Traum, Wahnsinn u. dgl. scheinbare, unwahre Lust und Unlust hat (§. 75);

b) daß, da der Lusthabende gerade so immer Lust hat wie der

Vorstellende Vorstellung, auch wenn durch Hinzutreten von Unwahrheit diese eine unwahre wird, ebenso die Lust auch als unwahre doch Lust bleibt (§. 76);

c) daß die Lust ja auch andere analoge Prädicate — wie klein, groß, schlecht u. s. w. — hat, nicht aber prädicatlos ist, daher auch wie die Vorstellung das Prädicat richtig und unrichtig annehmen kann (§. 77. 78);

was Protarchos von der Vorstellung zugibt, nicht aber von der Lust. Daher Sokrates den Beweis antritt.

Anschließend an den auch von Protarchos zugegebenen Unterschied zwischen der mit richtiger und der mit unrichtiger Vorstellung verbundenen Lust und Unlust führt Sokrates aus: Vorstellung und Vorstellen beruhen auf Empfindung und Erinnerung, welche, je nachdem sie einen z. B. aus der Ferne erblickten Gegenstand richtig oder unrichtig aufgefaßt haben, gleichsam eine wahre oder unwahre Rede in die Seele einschreiben. Diese Reden aber, von den Gegenständen abgelöst, werden sofort als Bilder in die Seele eingezeichnet, und diese sind nach der Beschaffenheit der Reden gleichfalls theils wahr theils unwahr. Nun aber beziehen sich diese Reden und Bilder nicht nur auf Gegenwärtiges und Vergangenes, sondern auch auf Zukünftiges, und gestalten sich hiernach als Erwartungen, als Vorausempfinden von Lust und Unlust, Lustbilder in der Seele, die nun bei Gott gefälligen Menschen wahre, bei schlechten unwahre Lustgefühle, Nachäffungen der wahren sind. Wie also auch bei unwahrem Vorstellen doch immer ein wirkliches Vorstellen ist, so auch bei jeder Lust ein wirkliches Sichfreuen, wenn auch der Gegenstand auf den sie sich bezieht keine Realität hat, die Lust eine unwahre ist, und dasselbe gilt von Unlustgefühlen, Befürchtungen, Zornerregungen u. dgl. (§. 79—87.)

Den Satz, daß wie die Unwahrheit einer Vorstellung diese zu einer schlechten mache, so auch eine Lust dadurch daß sie falsch sei schlecht werde, lehnt Protarchos ab, da die Schlechtigkeit einer Lust oder Unlust nicht durch Unwahrheit, sondern durch andere Schlechtigkeit bedingt sei, worauf Sokrates diesen Satz nicht weiter verfolgt. (§. 87.)

Falsche und wahre Lust findet sich auch in den Zuständen in welchen die Seele das dem Zustande des Körpers Entgegengesetzte

begehrt (vgl. §. 65 ff.), also Lust und Unlust nebeneinander sind. Da nämlich diese dem Mehr und Minder unterworfen sind, so erscheint, weil die Begierde ihren Gegenstand bald aus der Ferne bald aus der Nähe erblickt, derselbe bald größer bald kleiner als er ist, und das um was er so anders erscheint als er ist ist daher ein Unwahres an dem Gefühl, das in diesem Fall ebenso nun die Vorstellung mitbestimmt wie im Vorigen (§. 79 f.) die Vorstellung das Gefühl bestimmte. (§. 88—90.)

Noch in höherem Grade findet sich unwahre Lust und Unlust in folgenden Fällen. Der Satz, daß gemäß der Lehre von dem stetigen Auf- und Abfließen worin Alles begriffen sei auch entweder Lust oder Unlust in jedem Momente vorhanden sei, ist durch Hinweisung auf die unbemerkten organischen Veränderungen des Wachsens, Abnehmens u. dgl. dahin zu berichtigen daß nur die großen Veränderungen jene Gefühle bewirken, nicht aber die mäßigen und geringen, die vielmehr eine dritte mittlere Form des Lebens ergeben, welche weder Lust noch Unlust, sondern Indifferenz ist. Diejenigen also welche den Schmerz als Uebel, die Freiheit von Schmerz als Lust definieren, bilden sich nur ein in jenen mittleren Zuständen Lust zu haben, die ebenso wenig Lust ist als das was weder Silber noch Gold ist eines von beiden genannt werden kann; sie haben also unwahre Lust. (§. 90—95.)

Doch noch in anderer Weise gehört die verwandte Ansicht derer[1]) hieher welche behaupten Lustgefühle gebe es überhaupt gar nicht, sondern was man Lust nenne sei nur Entweichen der Unlust, und welche die stärksten Feinde der Lustfreunde sind. Ist ihre Ansicht auch verwerflich, so kann sie doch ersprießlich verwendet werden. Um das Wesen der Lust zu erkennen, muß man nach dieser Lehre die stärksten Arten derselben ins Auge fassen, welche offenbar die körperlichen Lüste sind. Da diese nun da am stärksten hervortreten

[1]) Die beiden sich berührenden Ansichten stellen sich so daß die Hedoniker des Protarchos sagen, auch Freiheit von Unlust ist als Lust zu fassen, die Kyniker aber, was man Lust heißt ist nur Entweichen der Unlust, mindere Unlust. Subject und Prädicat wechseln gerade; dort ist der Satz für, hier gegen die Lustlehre verwendet.

wo die stärksten Begierden vorangehen, so findet sich nicht bei Gesunden, sondern bei Kranken die stärkste Lust, und ebenso tritt sie bei Ausgelassenheit heftiger auf als im geordneten Leben. Die größten Lustarten also finden sich bei Verderbtheit, nicht bei sittlicher Beschaffenheit des Körpers und der Seele (§. 96—99). Als Beispiel wird die Psora angeführt, und der Satz aufgestellt daß die den Verlauf solcher Zustände begleitenden Gefühle stets gemischte Gefühle sind, die theils den Körper allein betreffen, wie wenn bei Herstellung oder Störung des Lebens (vgl. §. 60 f.), z. B. bei der Krätze, Hitze und Kälte, Abspannung und Aufregung wechseln, und bald Lust bald Unlust genannt werden, oder vielmehr beide beisammen da sind (§. 100—103), theils den Körper in Gemeinschaft mit der Seele, wie wenn der Körper Leerheit, Pein, die Seele Begierde nach Anfüllung (vgl. §. 68 f.) empfindet (§. 104), theils auch die Seele allein, wie bei den Affecten des Zorns, der Furcht, der Wehmuth, der Sehnsucht, der Liebe, der Eifersucht, der Schadenfreude, ferner den Erregungen der Tragödie und Komödie immer Lust und Unlust gemischt sind (§. 105. 106). Letztere, als schwieriger zu verstehen, werden noch besonders erörtert. Das Wesen derselben ist Schadenfreude, d. h. eine Unlust der Seele, die zugleich Lust ist. Ihr Object ist das Lächerliche, das in der auf Unwissenheit und Mangel an Selbstkenntniß beruhenden Verkehrtheit besteht und ein Uebel ist, das in dreifacher Richtung sich äußert, nämlich in dem Dünkel theils reicher, theils körperlich bevorzugter, theils geistig begabter zu sein als man ist. Verbindet sich nun mit diesem Uebel das Unvermögen sich geltend zu machen, so wird dasselbe lächerlich, während es mit Macht verbunden zu fürchten ist. Die Lust der Komödie ist also die Schadenfreude über die Uebel, nämlich den unmächtigen Dünkel Anderer, die noch dadurch daß dieses befreundete Personen sind eine ungerechte wird, also eine mit Unlust gemischte Lust ist (§. 106—112). Hiernach bedarf die Mischung beider Gefühle in den Affecten des Zorns, der Sehnsucht, der Eifersucht u. s. w. keiner besonderen Erörterung, wie sich überhaupt ergibt daß das körperliche Leben für sich, wie das psychische für sich und wieder beide zusammen voll von solcher mit Unlust gemischter Lust sind (§. 112—114). So hat sich aus der unrichtigen Behauptung, die Lust sei nur Aufhören der Unlust,

der Beweis ergeben daß es immerhin gewisse nur scheinbare Lustarten gebe, und daß andere, von deren Größe und Menge man sich viel einbildet, mit Unlust und selbst den größten Schmerzen des Körpers und der Seele verbunden sind. (§. 114.)

Um aber der Entscheidung des Ganzen, die Philebos verlangt, näher zu kommen, müssen nun nothwendig auch

die Arten der wahren und ungemischten Lust

erörtert werden, welche den unwahren und gemischten gegenüberstehen.

Dieser Art sind die Lustgefühle welche durch die an sich schönen Farben, Formen, Gerüche, Töne vermittelt sind, deren Entbehrung keine Unlust, deren Eintreten fühlbare und reine Befriedigung bewirkt. Als schöne Formen sind aber nicht die gewöhnlich als schön betrachteten Bilder u. dgl. anzusehen, sondern die mathematischen Figuren, die nicht vergleichsweise, sondern absolut schön sind, und mit denen eine ihnen ganz eigene Lust verbunden ist; so von den Farben die einfachen, von den Tönen die reinen, von den Gerüchen die nicht an sich unangenehmen, kurz das ganze Gebiet dieser Lustgefühle. Auch gehört dazu jene nicht sehr häufige intellectuelle Lust, die an sich ihrer Natur nach mit Kenntnissen verbunden ist, und deren Erwerbung wie deren Verlust keine Unlust und Pein verursacht. (§. 115—118).

Hieran schließt sich nun

3) die Beurtheilung der beiden Lustarten

hinsichtlich des Satzes daß nicht die ganze Gattung der Lust zum Guten gehöre:

a) die unreinen heftigen Lustgefühle sind maßlos und fallen unter die Begriffsform des Mehr und Minder, des Unbegrenzten (also nicht des gemischten Lebens), die reinen dagegen haben innerliches Maß (§. 119);

b) das Merkmal der Wahrheit bestimmt sich nicht nach Größe, Menge u. dgl., sondern kommt ebenfalls dem Reinen, Ungemischten zu, z. B. in Farbe, so daß ein wenig reines Weiß wahrer ist als eine unreine Masse dieser Farbe (§. 120—122). Von der Lust im Allgemeinen aber ist

c) noch der Satz zu betrachten daß sie ein Werden sei und es ein Sein der Lust gar nicht gebe. Alles Werdende aber ist um

eines Seins willen werdend und strebt nach einem Andern, hat nicht seinen Zweck in sich selbst; jedes einzelne Werden wird wegen eines einzelnen Seins, das gesammte Werden wegen des gesammten Seins. Ist nun die Lust ein Werden, so wird sie wegen eines Seins. Das nun wegen dessen das wegen eines Anderen Werdende wird fällt unter den Begriff des Guten, das aber wegen eines Anderen Werdende unter einen andern Begriff. Die Lust also, sofern sie ein Werden ist, fällt nicht unter den Begriff des Guten, und wer die Lust als das Gute ansieht, und Hunger und Durst haben will, um sich der Stillung derselben zu freuen, will Störung haben, um des Werdens froh zu werden, nicht aber jenes dritte Leben, in welchem weder Lust noch Unlust, sondern die reine Einsicht waltet (§. 123—128). Widersinnig aber wäre es auch anzunehmen daß in den (dem Gebiet des Werdens angehörenden) Körpern sich weder Gutes noch Schönes finde, sondern nur in der Seele, hier aber sei es nun doch die dem Werden zufallende Lust; Tapferkeit, Sittlichkeit u. s. f. aber seien nichts Gutes, und der Tugendhafte welcher leide sei schlecht, der sich Freuende aber um so tugendhafter je mehr er sich freut. (§. 128.)

Nach vollendeter Untersuchung über die Lust und die Arten der Lust wendet sich Sokrates nun zu dem

Zweiten Abschnitt: Von der Erkenntniß,

um sie in gleicher Weise zu prüfen. Zu diesem Behufe werden zunächst als die verschiedenen Erkenntnißgebiete (ὰν φ) bestimmt

1) das Gebiet der Arbeit,
2) das Gebiet der Geistesbildung,

wornach sich nun verschiedene Disciplinen, Künste, Wissenschaften von ungleichem Werth ergeben, der sich darnach bestimmt, ob dieselben mehr wissenschaftlichen und sonach reinen oder mehr nur technischen empirischen Charakter haben (διά τι πάθος). Hiernach werden die ad 1) gehörigen

demiurgischen Disciplinen

getheilt

a) in leitende, beherrschende, nämlich
Arithmetik, Meßkunde, Statik;
b) niedrigere, secundäre,

die sich wieder theilen, nach dem Grade der Sicherheit die sie gewähren, in

α) weniger exacte, wie
die Musik, die ganz nur auf glücklichem Treffen des Tons beruht, die Heilkunde, der Landbau, die Schiffahrtskunst, die Heerführung, bei denen Alles auf Uebung, empirische Schätzung ankommt.

β) exactere, welche durch Anwendung technischer Instrumente, als Loth, Hebel, Wage u. dgl., große Sicherheit erzielen, wie die Zimmermannskunst, der Schiffsbau, Häuserbau. (§. 129—132.)

Die exactesten aber sind jene leitenden Disciplinen Rechenkunst u. s. w. (ad 1, a), die sich jedoch wieder doppelt theilen

α) in die praktische Kunst des Berechnens, Messens, Wägens, wie sie der Zimmermann, der Kaufmann braucht, welche mit ungleichen empirischen Einheiten im Zahlenwesen zu Werke geht, und

β) in die streng wissenschaftlichen, nicht mit ungleichen, empirischen Mengen, sondern mit den Zahlen und Maßen an sich arbeitenden Formen der Geometrie, Rechenkunst u. s. w.

so zwar daß von diesen beiden Formen der Disciplinen, die vor jenen andern Künsten durch Zuverläßigkeit sich auszeichnen, selbst wieder die zweite, die philosophische Wissenschaft, einen höheren Grad von Genauigkeit und Wahrheit in Maßen und Zahlen beansprucht. (§. 133—135.)

Endlich aber als höchste Wissenschaft, was Zuverläßigkeit, Reinheit und Wahrheit der Erkenntniß betrifft die sie gewährt, ist

c) die Dialektik

zu betrachten, d. h. die Wissenschaft des an sich Seienden, wahrhaft Wirklichen, stets Gleichen, die alle anderen Disciplinen kennt und leitet. (§. 136.)

Mit der Dialektik kann sich die Rhetorik des Gorgias nicht messen, die wohl praktisch nützlicher sein mag, aber hinsichtlich der Wahrheit, der Zuverläßigkeit und Genauigkeit der Erkenntniß ebenso gegen jene zurücksteht wie die Menge des unreinen Weißen gegen das reine wenige Weiß (§. 137). Ueberhaupt bewegen sich alle andern Künste, auch die Naturwissenschaft, auf dem Gebiet der

Vorstellung, befassen sich mit dem was dem Werden und Wechsel zufällt, können also eine sichere, reine, lautere Erkenntniß nicht gewähren (§. 138). Das Beständige, Reine, Wahre, Lautere findet sich nur in dem Gebiete des stets sich selbst Gleichen und Beharrlichen, und in zweiter Linie des diesem am Nächsten Verwandten, dem daher auch der edelste Name gebührt, nämlich der der Vernunft und Einsicht, d. h. des Denkens, dessen Gegenstand das wahrhaft Seiende ist (§. 139).

Nach dieser Sichtung des Materials dessen Sokrates bedarf folgt nun im

Dritten Hauptheil Darstellung des höchsten Lebensgutes in der richtigen Mischung von Lust und Einsicht.

Bevor zu dieser Mischung geschritten wird, recapituliert Sokrates folgende Sätze:

1) Philebos behauptet, die Lust sei das für Alle Gute, und Angenehm und Gut seien identische Begriffe;
2) Sokrates behauptet, Gut und Angenehm seien nicht nur verschiedene Namen, sondern auch verschiedene Begriffe, und die Einsicht habe größeren Theil am Guten als die Lust;
3) wesentliches Merkmal des Guten ist, keines Anderen bedürftig, selbst genugsam zu sein;
4) dieses Prädicat kommt weder der von aller Einsicht getrennten Lust, noch der Einsicht ohne alle Lust zu, und keines von beiden ist das Gute;
5) der Weg, das Gute oder seinen Umriß zu finden, ist der zur Wohnung desselben, die nicht im ungemischten, sondern im gemischten Leben sich befindet, also die richtige Mischung (§. 140—144).

Hierauf nimmt Sokrates

das Schlußverfahren oder die Mischung

vor. Diese darf aber nun nicht in Bausch und Bogen geschehen, sondern, da sich Lustgefühle und Erkenntnißformen von verschiedenem Werthe ergeben haben, sind zunächst die wahrsten Arten beider zu mischen (§. 145. 146).

Gehört hieher nun von den Erkenntnissen in erster Linie die Erkenntniß des an sich Seienden, z. B. der Gerechtigkeit an sich, so läßt sich aber für das Leben auch die Kenntniß des menschlichen

Kreises, des Richtmaßes z. B. für den Häuserbau nicht entbehren, und es sind daher alle auch die niedern Disciplinen, wie die Musik, neben den reineren aufzunehmen, um so unbedenklicher wenn man jene höchste Erkenntniß besitzt (§. 147. 148).

Von den Arten der Lust sind zunächst ebenfalls die wahrsten zuzulassen (§. 149). Ob aber nach diesen, wie bei den Erkenntnissen, auch alle übrigen Lustgefühle, sollen Lust und Erkenntniß selbst mit einander ausmachen, die sofort befragt werden wie sie wählen wollen.

Wählt nun die Lust alle Erkenntnisse, zumal diejenigen aus die alles Andere, besonders jede Lust, möglichst erkennen, so werden Vernunft und Einsicht dagegen sich die Beimischung der heftigsten Lüste, die die Seele nur verwirren, die Erkenntniß und ihre Erzeugnisse hindern und zerstören, verbitten, und nur die reinen und wahren mit Gesundheit, Sittlichkeit, Tugend Hand in Hand gehenden zulassen. Thörichte und schlechte Lüste aber zuzulassen kann man der Vernunft nicht zumuthen, wenn man das Gute und seine Idee in der schönsten und innerlich geordnetsten Mischung erkannt hat; nur darf auch die Wahrheit [zur Schönheit und Gemessenheit] dabei nicht fehlen (§. 150—153).

Und hiemit steht man bereits in der Vorhalle des Guten und seiner Behausung, und was das Werthvollste in dieser Mischung und die Ursache warum sie Allen befreundet, d. h. gut sei, ausmacht läßt sich nun bestimmen (§. 154). Diese den Charakter des Guten bedingenden

Kriterien der Mischung

sind

1) das Maß, das richtige Verhältniß der Theile, daß also die Lust nicht excediert, die Vernunft die Herrschaft behauptet,

2) die Symmetrie, die, auf dem Maß beruhend, das Ganze als ein harmonisch geordnetes erscheinen läßt, womit sich „das Wesen des Guten" (von diesem, also nicht von seiner Schale, wird hier gehandelt) in das Schöne geflüchtet hat. Endlich darf

3) die Wahrheit nicht fehlen, d. h. nicht bloß der Schein dieser metrischen und symmetrischen Beschaffenheit (*αὐτοῖς μεμ. ἐν τ. κρ.*) vorhanden sein (§. 155. vgl. §. 108. 157).

Diese drei Formen, Schönheit, Symmetrie (die hier so viel

ist als das Maß der Theile und wohl in *ἐμμετρία* zu ändern ist), Wahrheit, sind als das Eine Ursächliche der Mischung zu nehmen, das als das Gute der Mischung ihren Charakter verleiht (§. 155).

Hieran schließt sich nun

1) die Entscheidung des Rangstreits:

a) der Wahrheit steht die trügerische, selbst meineidige Lust ebenso ferne als die Vernunft ihr nahe (§. 156. 157);

b) von Maßhalten weiß die Lust Nichts, die Vernunft ist das Maßvollste was es gibt (§. 157);

c) Schönheit kommt der Vernunft ebenso zu als die Lust, besonders in ihren stärksten Arten, so lächerlich und häßlich ist daß man dieselbe aus Scham verbirgt (§. 158).

Hiernach ergibt sich für Darstellung des menschlichen Lebensgutes, des gemischten Lebens

2) die Gütertafel, nämlich

das erste Besitzthum ist nicht die Lust, sondern das Maß, das Maßvolle, das Zweckmäßige, überhaupt das Ideale im Menschen,

das zweite das Symmetrische, Schöne, Vollkommene, Selbstgenügende,

das dritte die Vernunft und Einsicht, mit welcher die Wahrheit gesetzt ist,

das vierte die der Seele allein zugehörigen Kenntnisse, Künste, richtigen Vorstellungen,

das fünfte die den Wahrnehmungen folgenden psychischen reinen und ungemischten Lustgefühle,

ein sechstes gibt es nicht (§. 158. 159).

Den Schluß bildet eine Recapitulation des Ganzen. Sokrates hat gezeigt

daß die Vernunft für das „menschliche Leben" besser sei als die Lust,

daß, wenn es ein Besseres als beide gebe, der Vernunft, nicht der Lust, doch der zweite Preis gebühre,

daß allerdings Vernunft und Lust für sich nicht das Gute seien, dessen Merkmale ihnen für sich abgehen,

daß ein Anderes Drittes besser sei,

daß die Vernunft diesem Dritten verwandter sei als die Lust,

daß die Lust erst die fünfte Stelle einnehme.

Gegen dieses Resultat ist aller Protest der thierischen Naturtriebe werthlos, wenn gleich die Menge diesen mehr Gehör gibt als den Reden der Philosophie.

Hiemit schließt die Untersuchung, indem Protarchos sich vorbehält auf das noch Uebrige ein anderes Mal zurückzukommen (§. 160—162).

Philebos[1]).

Sokrates. Protarchos[2]). Philebos[3]).

[Steph. II. p. 11.] I. (§. 1.) Sokrates. So sieh' denn zu Protarchos, was für ein Satz es ist den du von Philebos über-

---

[1]) Dieses ist die gewöhnliche Bezeichnung des Dialogs; er wird auch mit dem Beisatz „von der Lust" angeführt, der von Thrasyllos herstammt.

[2]) Protarchos wird später (§. 25) ein Sohn des Kallias genannt, wahrscheinlich desselben reichen Atheners der im Protagoras auftritt und auch sonst öfters erwähnt wird. Er nennt sich selbst (§. 136) einen Schüler des Gorgias, und nach Hermann (Gesch. d. Plat. Philos. I. S. 689) ist er vielleicht der Protarchos von welchem Aristoteles (Phys. II. 6. 4) ein sophistisches Paradoxon anführt.

[3]) Philebos ist ganz unbekannt, doch kommt der Name auch sonst vor und man hat keinen Grund zu vermuthen, wie geschah, daß er keine wirkliche Person sei, sondern Platon seine Figur fingiert und ihm diesen Namen mit Bezug auf die von ihm vertretene Ansicht gegeben habe. Außer diesen beiden sind, wie aus mehreren Stellen hervorgeht (§. 1. 15. 17), noch andere stumme Personen bei dem Gespräche gegenwärtig.

nimmst [1]), und wie unser Satz lautet, den du sofort bestreiten wirst, wenn er nicht nach deinem Sinn ist. Willst du daß wir den einen und den andern bündig zusammenfassen?

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Philebos also behauptet, ein Gut für Alles was da lebe sei die Freude, die Lust, das Vergnügen, und was sonst mit dieser Gattung zusammenstimmt. Wir aber bestreiten das und sagen, nicht Dieses sei es, sondern das Einsichthaben, das Denken, das Sich-erinnern und was wieder mit Diesem gleicher Gattung sei, richtige Vorstellung und wahre Vernunftschlüsse, seien besser und werthvoller als die Lust für Alles was irgend daran Theil nehmen könne. Ja für Alle die daran Theil haben können, sowohl gegenwärtig als in der Zukunft, sei Das das Allernützlichste. — Ist es nicht Dieses, mein Philebos, ungefähr was Jeder von uns behauptet?

Philebos. Vollkommen richtig, Sokrates.

(§. 2.) Sokrates. Und du, Protarchos, übernimmst also den dir hiermit übergebenen Satz?

Protarchos. Ich muß ihn wohl übernehmen; denn der schöne Philebos ist uns ja abgestanden.

Sokrates. Auf jeden Fall muß also über jene Fragen das Wahre ermittelt werden.

Protarchos. Das muß sein.

II. Sokrates. Wohlan denn! Zunächst wollen wir uns noch über Folgendes verständigen.

Protarchos. Ueber was doch?

---

[1]) Platon gibt dem Dialog die Form eines bereits im Gang befindlichen Gesprächs, worauf auch später wiederholt hingedeutet wird.

Sokrates. Daß jetzt Jeder von uns versuchen soll eine gewisse Beschaffenheit und Verfassung der Seele aufzuzeigen welche geeignet sei allen Menschen ihr Leben zu einem glücklichen zu machen. Nicht so?

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Und nicht wahr? Ihr meinet nun die des Sich-freuens, wir aber die des Einsichthabens?

Protarchos. So ist es.

(§. 3.) Sokrates. Wie aber, wenn nun eine andere zum Vorschein käme, die besser als jene beiden wäre? Würden da nicht, wenn jene der Lust sich als näher verwandt herausstellte, wir beide vor dem an derselben stetig festhaltenden Leben das Feld räumen müssen, so zwar daß das der Lust doch den Vorzug behauptete [p. 12] vor dem der Einsicht?

Protarchos. Ja.

Sokrates. Ist dieselbe aber der Einsicht verwandter, so siegt doch wohl die Einsicht über die Lust, und es muß diese das Feld räumen? — Nehmet ihr Dieses so an als zugestanden, oder wie?

Protarchos. Ich denke wohl.

(§. 4.) Sokrates. Wie aber Philebos? — Was sagst du dazu?

Philebos. Ich bin und bleibe durchaus der Ansicht daß der Lust der Sieg gebührt. Du aber, Protarchos, wirst selbst Bescheid wissen.

Protarchos. Philebos, nachdem du die Untersuchung mir übergeben hast, steht es auch wohl nicht mehr in deiner Befugniß dem Sokrates ein Zugeständniß zu machen oder das Gegentheil.

Philebos. Du hast Recht, und so sage ich mich denn feierlich los und rufe jetzt die Göttin selbst dafür als Zeugin auf.

Protarchos. Und wir wollen dir gleichfalls mitbezeugen daß du was du sagst gesagt hast. Sofort aber wollen wir doch versuchen, mein Sokrates, die Besprechung des Weiteren, mag nun Philebos mithalten oder was sonst gewillt sein, zu Ende zu führen.

III. (§. 5.) Sokrates. Versuchen wir es denn, und zwar von der Göttin aus, von welcher Dieser [1]) behauptet daß sie zwar Aphrodite genannt werde, ihr eigentlichster Name aber Lust sei.

Protarchos. Ganz recht.

Sokrates. Meine Scheue aber, Protarchos, hinsichtlich der Namen der Götter ist jeder Zeit nicht gewöhnlich menschlicher Art, sondern übersteigt selbst die größte Furcht. Auch jetzt will ich denn die Aphrodite ebenso benennen wie es ihr selbst lieb ist. Von der Lust aber weiß ich daß sie etwas Buntfarbiges ist, und wenn wir von ihr ausgehen, wie ich sagte, müssen wir wohl beherzigen und erwägen was für eine Natur sie hat. Denn so dem Wortlaut nach ist sie zwar einfach nur Eines, in der That aber hat sie doch allerlei und auf gewisse Art einander unähnliche Formen angenommen. Denn sieh nur, Lust, sagen wir, empfinde der ausschweifende Mensch, Lust empfinde aber auch der Besonnene eben dadurch daß er besonnen ist; Lust empfinde auch der Unverständige und von unverständigen Meinungen und Hoffnungen Angefüllte, Lust aber hinwiederum auch der Vernünftige eben dadurch daß er vernünftig ist; und wie könnte nun Jemand von diesen beiden Lustzuständen sagen sie seien einander ähnlich, ohne mit Recht als ein Thor zu erscheinen?

[1]) Wie es scheint, sollte Philebos in der vorangehenden Besprechung für seine Ansicht geltend gemacht haben daß die Lust als Aphrodite dem Kreis der Götter angehöre; Sokrates will daher beides, die Aphrodite und die Lust, unterschieden wissen und den Namen der Göttin aus dem Spiel lassen. Vgl. §. 33.

(§. 6.) Protarchos. Freilich, Sokrates, kommen dieselben von entgegengesetzten Ursachen her, selbst aber sind sie sich gewiß nicht entgegengesetzt. Denn wie sollte nicht von Allem was es gibt Lust mit Lust, dasselbe mit sich selbst, die größte Aehnlichkeit haben?

Sokrates. Ja, du Wundersamer, auch Farbe mit Farbe, und gewiß ist eben in Bezug auf die Farbe im Allgemeinen keine Verschiedenheit vorhanden. Ebenso gewiß aber erkennen wir Alle an daß das Schwarze und das Weiße neben ihrem Verschiedensein sich gerade am Meisten entgegengesetzt sind. Und ebenso auch Figur der Figur. Der Gattung nach ist sie Ein Ganzes; die Theile desselben aber sind einander sehr entgegengesetzt, oder haben sie [p. 13] doch tausenderlei Verschiedenheiten an sich. Und mit vielem Anderen, können wir finden, verhält es sich ebenso, so daß du jener Lehre ja nicht trauen darfst welche aus Allem, auch dem Entgegengesetztesten, Eines machen will. — Und so fürchte ich daß wir auch gewisse Lustgefühle finden werden die einander entgegengesetzt sind.

(§. 7.) Protarchos. Vielleicht; aber warum soll Das unserem Satze schaden?

Sokrates. Weil du, werden wir sagen, dem Unähnlichen noch einen anderen Namen gibst [1]). Denn du behauptest ja daß das Angenehme auch Alles gut sei. Daß nun das Angenehme angenehm sei ist ein Satz den Niemand bestreitet. Obgleich aber nun davon das Meiste schlecht, Anderes aber auch gut ist, wie wir sagen,

[1]) Eig. „weil du dieselben, die sich doch unähnlich sind, mit anderem Namen benennst." Sofern man der Stelle nachhelfen will, wäre es vielleicht am Einfachsten zu lesen: ὅτι προσαγορεύεις ταὐτὰ τὰ ἀνόμοια ὄντα, ἑτέρῳ γε, φήσομεν ὀνόματι, d. h. weil du als dasselbe benennst was sich unähnlich ist, mit einem, werden wir sagen, fremden Namen.

nennst du doch Alles gut, während du, wenn dich Jemand im Gespräch dazu nöthigt, zugibst daß es sich unähnlich sei. Was ist nun doch das ebenso in den schlechten als in den guten Lustgefühlen vorhandene Gleiche, daß du sie alle etwas Gutes nennst?

(§. 8.) Protarchos. Wie meinst du, Sokrates? Glaubst du denn daß Jemand dir darin beitreten, daß Jemand, nachdem er einmal angenommen hat die Lust sei das Gute, es nachher sich gefallen lassen werde wenn du behauptest, gewisse Lustgefühle seien gut, gewisse andere aber von ihnen seien schlecht?

Sokrates. Aber daß sie einander unähnlich und manche einander entgegengesetzt sind wirst du doch zugeben?

Protarchos. Mit Nichten, wenigstens sofern sie Lust sind.

Sokrates. Hiermit, Protarchos, werden wir wieder auf den vorigen Satz gebracht. Wir werden also sagen daß Lust von Lust nicht verschieden, sondern daß alle Lust sich gleich sei; wir werden uns auch die vorhin angeführten Belege gar nicht anfechten lassen, uns dagegen in Reden versuchen, wie sie nur die allergemeinsten Leute, und Leute die zugleich in Untersuchungen der Art völlig unerfahren sind, vorbringen.

(§. 9.) Protarchos. Was sagst du da?

Sokrates. Daß wenn ich nun, um dich nachzuahmen und mich zu vertheidigen, die Behauptung wage, das Unähnlichste sei dem Unähnlichsten am Allerähnlichsten, ich damit ganz nur Dasselbe sagen werde wie du, sowie daß wir uns dabei als über alle Gebühr unerfahren zeigen werden, und unsere Untersuchung uns ganz im Sande verlaufen wird. Wir wollen sie also noch einmal umwenden [1]; vielleicht daß wir dann ins gleiche Fahrwasser einlenkend mit einander zusammengehen können [2].

[1]) Das Bild ist von einer stürmischen Schiffahrt hergenommen.
[2]) εἰς τ. ὁμοίας sc. ὁδούς. Es ist wohl das Richtige, auch hier

Protarchos. Sprich nur, wie?

IV. (§. 10.) Sokrates. Also noch einmal, Protarchos, setze, ich werde von dir gefragt.

Protarchos. Und zwar was?

Sokrates. Ob nicht Einsicht, Erkenntniß, Vernunft, und was Alles ich gleich Anfangs, auf die Frage nach dem Wesen des Guten, als etwas Gutes bezeichnet habe, dasselbe Schicksal haben werde wie dein Satz?

Protarchos. Wie so?

Sokrates. Als vielfältig werden uns nicht nur die sämmtlichen Erkenntnisse erscheinen, sondern manche derselben auch als einander unähnlich; gesetzt aber, einige stellten sich sogar als [p. 14] Gegensätze heraus, wäre ich da irgend werth jetzt ein Gespräch zu führen, wenn ich aus Furcht davor gleichfalls behaupten wollte, keine Erkenntniß sei der anderen unähnlich, und dann in Folge davon dieser unser Spruch uns wie ein Geschwätz zu Schanden gienge, wir selbst aber uns nur noch mit irgend einem Widerspruch zu helfen wüßten?

Protarchos. Aber [1]) nein, das darf nicht geschehen, das sich zu helfen Wissen abgerechnet. In der That, die Gleichheit deines und meines Satzes gefällt mir nicht übel. So möge es denn

das Bild einer Fahrt festzuhalten. Andere nach dem Schol. finden in diesem zweiten Satze das Bild eines Ringkampfs, τὰς ὁμοίας sc. λαβάς, wie Schleiermacher: „wenn wir die gleichen Ausfälle machen", richtiger: „wenn wir uns dieselben Blößen geben wie ihr", d. h. wenn es sich zeigt daß das Gesagte ebenso von der Einsicht gilt wie von der Lust.

[1]) Diese Worte werden gewöhnlich auch dem Sokrates in den Mund gelegt, wie auch noch bei Schleiermacher. Gewiß werden sie, wenn auch die Apostrophe ὦ Σώκρ. fehlt, besser von Protarchos gesprochen.

viele Luſtzuſtände geben die ſich unähnlich, wie viele Erkenntniſſe die von einander verſchieden ſind.

(§. 11.) Sokrates. Mit der Verſchiedenheit alſo, Protarchos, ſowohl meines Gutes als des deinigen wollen wir nicht mehr zurückhalten, ſondern indem wir offen damit herausgehen, wollen wir es darauf wagen, ob uns die nähere Prüfung beider [1]) nicht einen Fingerzeig gebe, was man als das Gute bezeichnen müſſe, ob die Luſt oder die Einſicht, oder ein anderes Drittes. Denn wir eifern jetzt ja doch über denſelben Satz nicht deßhalb mit einander damit meine Aufſtellung oder die deine den Sieg davon trage, ſondern dem was der Wahrheit am Meiſten entſpricht müſſen wir doch wohl beide als Bundesgenoſſen zur Seite ſtehen.

Protarchos. Das müſſen wir allerdings.

V. (§. 12.) Sokrates. Sofort wollen wir denn jenen Satz durch gegenſeitige Verſtändigung noch feſter ſtellen.

Protarchos. Welchen doch?

Sokrates. Den der allen Menſchen zu ſchaffen macht theils mit ihrem Willen, theils auch manchen manchmal ohne ihren Willen.

Protarchos. Erkläre dich deutlicher.

Sokrates. Ich meine den eben jetzt uns unter die Hand gekommenen, ſeiner Natur nach ſonderbaren Satz. Denn daß das Viele Eines und daß das Eine Vieles ſei, das lautet doch ſonder-

[1]) Stallbaum verbeſſert ἐλεγχόμεναι sc. αἱ διαφορότητες ſtatt ἐλεγχόμενοι sc. λόγοι. Will man ändern, ſo iſt es weniger gezwungen, mit Schleiermacher ἐλεγχομένη sc. ἡ διαφορότης zu leſen, da der Pluralis bei dieſem Wort ſelten ſein dürfte, am Einfachſten ἐλεγχομένῳ bezüglich auf die beiden Güterarten.

bar, und wer das Eine oder Andere behauptet, mit dem läßt ſich leicht ſtreiten.

Protarchos. Du meinſt wohl ſo wie wenn Jemand ſagt, mein, des Protarchos, Ich, das von Natur Eines iſt, ſei auch wieder viele [1]) und einander entgegengeſetzte Ich, indem er Ebendenſelben als groß und klein ſetzt, als ſchwer und leicht, und ſo tauſend Anderes mehr?

(§. 13.) Sokrates. Was du da anführſt, Protarchos, von den Sonderbarkeiten über das Eine und Viele, iſt nur das was bereits gemein geworden iſt und mit dem man ſich nach ſo ziemlich allgemeiner Meinung nicht mehr befaſſen darf, indem man darin nur eine Spielerei und leichte Waare ſieht, die nur dazu diene die Unterſuchung recht aufzuhalten. Ja auch nicht einmal Das gehört hieher, wenn Einer im Geſpräch die Glieder und übrigen Theile eines Gegenſtandes unterſcheidet und ſich nun darüber verſtändigt daß alle zuſammen jener Eine Gegenſtand ſeien, um dann mit Lachen zu beweiſen [2]) daß er ſich gezwungen ſehe Wunder was zu behaupten, nämlich daß das Eine Vieles und Unbegrenztes und daß das Viele nur Eines ſei.

(§. 14.) Protarchos. Was meinſt denn aber du, Sokrates, Anderes, was noch nicht allgemein angenommen und gemein geworden wäre, über eben jenen Satz?

[p. 15.] Sokrates. Dieſes, mein Sohn, wenn Jemand das Eine nicht als in den Bereich des Werdenden und Vergehenden fallend, wie wir vorhin gethan haben, ſetzen würde. Denn in dieſem Falle, und wenn es ſich um ein ſolches Eins handelt wie

[1]) Vgl. die Parallele im Sophiſten p. 251 ff. und Parmen. p. 129 ff.

[2]) ἓν ἐκεῖνο, nämlich das ἕκαστον; ἐλέγχειν abſolut geſetzt ohne Accuſativ, wie Protag. 331. e.

wir es jetzt eben bezeichnet haben, bedarf es zugestandener Maßen keines Beweises. Wenn aber Jemand den Versuch macht den Menschen als Eines und den Ochsen als Eines, und das Schöne als Eines und das Gute als Eines zu setzen, über diese und ähnliche Einheiten führt der große Eifer im Theilen zu Zweifel und Streit.

Protarchos. In wie fern?

(§. 15.) Sokrates. Einmal darüber ob man annehmen muß daß es solche wahrhaft seiende Einheiten gebe; sodann wie diese Einheiten, und zwar jede Einheit für sich stets sie selbst, keinem Wechsel des Entstehens und Vergehens unterworfen, in Wahrheit [1]) auf's Beharrlichste diese Einheit sei; hierauf wiederum ob sie als im Werdenden und Unbegrenzten zertheilt und Vieles geworden, oder als Ganzes auch in der Abtrennung von sich selbst anzunehmen sei, was freilich das Allerundenkbarste sein dürfte, daß nämlich Eines und Dasselbe sowohl in Einem als in Vielen zugleich sich vorfinde. — Dieses Eins und Vieles, nicht aber jenes, Protarchos, ist bei dergleichen Untersuchungen die Ursache daß sie, wenn es unrichtig verstanden wird, allwärts mißrathen, dagegen wenn richtig, wohl gerathen [2]).

Protarchos. Müssen wir also, Sokrates, nicht für jetzt zuerst Dieses durchsprechen?

Sokrates. Ich wenigstens möchte es meinen.

Protarchos. Und demnach nimm nur an daß wir dir Alle darin beitreten. Den Philebos indessen wird es vielleicht das Beste sein für jetzt nicht durch Fragen zu stören in seiner guten Ruhe [3]).

[1]) S. den Anhang.
[2]) Um das Wortspiel ἀπορίας und εὐπορίας wiederzugeben.
[3]) Anspielung auf das Sprüchwort: μὴ κινεῖν κακὸν εὖ κείμενον,

VI. (§. 16.) Sokrates. Gut! Von welchem Punkte aus soll nun diese große und allseitige Schlacht über jene strittigen Fragen beginnen? Etwa von folgendem aus?

Protarchos. Von welchem?

Sokrates. Wir geben doch wohl zu daß die Identität des Einen und Vielen im Sprachgebrauch [1]) überall und bei Allem was man bespricht immer, wie vordem so noch jetzt, Einem in den Weg läuft. Auch wird das so wenig je aufhören als es jetzt erst angefangen hat, sondern, wie mir scheint, ist Dieses eine unsterbliche und niemals veraltende Eigenthümlichkeit der Sprache selbst bei uns [2]). Und wer nun von den jungen Leuten das erste Mal davon gekostet hat, der ist so froh als hätte er einen Schatz von Weisheit gefunden. Außer sich vor Freude, vergnügt er sich damit nun jede Rede hin- und herzubewegen, indem er sie jetzt nach der einen Seite hinwendet und in Eins zusammenknetet, dann wieder auseinander wickelt und in Theile zerlegt. Und wie er damit vor Allem sich selbst und am Meisten in Verwirrung bringt, so nicht minder nachher Jeden dessen er irgend habhaft werden kann, gleich-

man soll ein gut ruhendes Uebel nicht aufstören. Vgl. Diogenian. VI, 54 (I. p. 277 f. Gotting.). Man hat dabei allerdings sich den Philebos in behaglicher Situation vorzustellen, keineswegs blos „daß er auf seiner Behauptung ausruhend" gemeint sei; sonst hätte der feine Scherz, der den Philebos als ein Uebel neckt, keine Spitze. Was der Schol. weiter sagt, daß das Sprüchwort von einem Sturze des rhodischen Kolosses, den man wieder aufrichten gewollt habe, herkomme, ist abgeschmackt.

[1]) Andere: „wie sie aus Vernunftgründen sich ergibt — bei jeglichem Gegenstand der Untersuchung".
[2]) Andere: „ein Vernunftbedürfniß selbst in uns", Andere: „in unseren, nämlich den sokratischen, Untersuchungen". Das τ. λεγομ. ἀεὶ ist vielleicht aus §. 18 durch ein εἶναι zu ergänzen: „von dem man sagt es sei".

viel ob derselbe jünger oder älter oder gleichen Alters mit ihm ist, [p. 16.] und dabei schont er weder des Vaters noch der Mutter noch irgend Anderer, wenn sie nur auf ihn hören, und es fehlte nicht viel, selbst nicht die anderen lebenden Wesen, nicht nur den Menschen, denn selbst der Barbaren würde er keinen verschonen, wenn er nur irgendwoher einen Dollmetscher bekommen könnte!

(§. 17.) Protarchos. Aber, Sokrates, siehst du nicht daß wir unser Viele sind, und das lauter junge Leute? Fürchtest du dich nicht, wir könnten, wenn du uns schmähst, mit dem Philebos zusammen über dich herfallen? Indessen — wir verstehen ja was du meinst — wenn es ein Mittel und einen Ausweg gibt einer solchen Störung unserer Besprechung in gütlicher Weise zu begegnen und einen anständigeren Weg als diesen für das Gespräch zu finden, so bemühe dich darum, und wir werden dir Alle folgen, so gut wir können; denn unsere gegenwärtige Untersuchung, Sokrates, ist keine kleine.

Sokrates. Freilich nicht, ihr Kinder, wie euch Philebos zu benennen pflegt. In der That aber gibt es keinen besseren Weg, noch dürfte sich einer zeigen, als der von dem ich jederzeit ein besonderer Liebhaber bin, und den ich noch niemals verloren habe, ohne dann verlassen und rathlos dazustehen.

Protarchos. Und welchen doch? Nur gesprochen!

(§. 18.) Sokrates. Ihn zu zeigen ist gar nicht schwer, ihn zu benützen aber sehr schwer. Denn Alles was jemals kunstmäßig erfunden worden ist ist auf demselben an's Licht gekommen. Sieh' aber zu, welchen ich meine!

Protarchos. Sprich nur!

Sokrates. Ein Göttergeschenk[1]) an die Menschen, wie ich es wenigstens ansehe, ward einst durch irgend einen Prometheus zugleich mit einem Feuer der glänzendsten Art[1]) von Göttern herniedergeschleudert, und die Alten, welche besser waren als wir und Göttern näher standen[2]), haben es als eine Sage überliefert, daß Alles, wovon wir immer sagen es sei, zwar aus Eins und aus Vielem, das aber Begrenzung und Unbegrenztheit zusammengewachsen[3]) in sich habe, bestehe. Unsere Sache nun sei es, da Dieses einmal also geordnet, immer in jedem einzelnen Falle bei Allem Eine Idee anzunehmen und sie aufzusuchen, — und finden werde man eine, da sie darin sei. Hierauf wenn wir sie erfaßt haben, müsse man nach der Einen zwei in Betrachtung ziehen, wenn es etwa deren gebe, wenn nicht, drei oder irgend eine andere Zahl, und dann wieder mit jedem[4]) dieser Eins auf dieselbe Art verfahren, bis man von dem anfänglich Einen erkannt hat, nicht daß es nur Eins und Vieles und unbegrenzt, sondern auch wie vieles es ist. Die Idee des Unbegrenzten aber dürfe man nicht eher auf die Vielheit übertragen bis man die ganze Zahl der letzteren, welche zwischen dem Unbegrenzten und dem Eins liegt, erkannt

[1]) Badham schlägt statt θεῶν seltsam vor λόγων oder ἰδεῶν „die Gabe der Ideen" (Philolog. X. 339).

[1]) Diese Stelle erinnert an die orphische Lehre von dem Chronos, der sich besondert in die Dyas des Chaos und Aether, des Unbegrenzten und der Begrenzung nach pythagoreisch-platonischer Deutung, ferner an das wunderbare Feuer, von welchem das All erglänzte bei der Erscheinung des Phanes (φανοτάτῳ τινὶ πυρί). Vgl. darüber Lobeck Aglaoph. I. p. 472 ff. 481, wobei besonders für die Beziehung des Phanes auf das Licht des Geistes, der Ideen, Prokl. Theol. III. 20. 160 zu vergleichen.

[2]) Eig. „wohnten", wofür man grundlos auf Phaid. c. 59 f. verweist.

[3]) Andere „angeboren", unrichtig; der Ausdruck erklärt sich §. 41 ff. in dem Abschnitt vom Gemischten.

[4]) S. den Anhang.

habe; dann erst dürfe man das einzelne Eins bei Allem ins Unbegrenzte übergehen und so auf sich beruhen lassen. (§. 19.) Die Götter also, wie gesagt, haben uns die Weisung gegeben also zu untersuchen, zu lernen und uns gegenseitig zu belehren. [p. 17.] Die Weisen aber unter den jetzigen Menschen machen zwar ein Eins, wie es ihnen gerade aufstößt, und schneller und zögerlicher als nöthig auch ein Vieles [1]), aber ein unbegrenztes, unmittelbar nach dem Eins, während ihnen das in der Mitte Liegende entgeht [2]). Darin aber beruht gerade der Unterschied des dialektischen Verfahrens von dem eristischen in unseren Besprechungen.

VII. (§. 20.) Protarchos. In Einigem, Sokrates, glaube ich dich zu verstehen; über Anderes aber muß ich, wie du es meinst, erst deutlicher vernehmen.

Sokrates. Ganz deutlich, Protarchos, wird was ich meine dir an den Lautzeichen sein, und faß es nur einmal an diesen, die du ja auch erlernt hast, ins Auge!

Protarchos. Wie so?

Sokrates. Der Laut ist doch wohl im Ganzen und Einzelnen, wie er durch den Mund geht, nur Einer und doch wieder unbegrenzt vielfältig?

Protarchos. Wie sollte er nicht?

Sokrates. Und doch werden wir noch in Nichts durch Eines von diesen beiden [3]) sachverständig, weder dadurch daß wir ihn als ein Unbegrenztes, noch dadurch daß wir ihn als Eines kennen, sondern erkennen, wie viele und welcherlei Formen er habe, das ist es was Jeden von uns zum Sprachkundigen macht.

[1]) u. [2]) S. den Anhang.

[3]) Nach der Lesart οὐδὲν ἑτέρῳ, was nicht, wie Stallbaum will, gleichbedeutend mit οὐδετέρῳ genommen werden kann. Dieses gelesen, wie Ast vermuthet, hieße „durch keines von beiden".

Protarchos. Sehr richtig!

(§. 21.) Sokrates. Und auch mit dem was erst den Tonkünstler macht ist es Dasselbe.

Protarchos. Wie so?

Sokrates. Der Laut ist doch wohl, auch was diese Kunst anlangt, in derselben Einer.

Protarchos. Wie anders?

Sokrates. Setzen wir aber nun zwei, ein Tiefes und ein Hohes, und noch ein Drittes, das Gleichtönige [1])? Oder wie?

Protarchos. Ganz so.

Sokrates. Nun aber wirst du doch in der Tonkunst noch gar kein Sachverständiger wenn du nur Dieses von ihr weißt. Freilich verstehst du nicht einmal das, so wirst du darin eigentlich noch gar Nichts taugen.

Protarchos. Freilich nicht.

Sokrates. Sondern, mein Freund, erst wenn du begriffen hast, wie viele es Intervalle [2]) des Tons, sowohl was die Höhe als Tiefe desselben betrifft, der Zahl nach gibt und wie beschaffen sie sind, sodann die Grenzen [3]) der Intervalle, und wie viele Tonsysteme [4]) auf denselben beruhen, die schon unsere Vorfahren [5]) erkannt und uns, ihren Nachkommen, unter dem Namen Harmonieen überliefert haben, ferner noch andere hieher gehörige, aus den Bewegungen des Körpers sich ergebende Verhältnisse, welche man nach Zahlen messen und, wie sie weiter sagen, Takte und Maße [6]) nennen

[1]) S. den Anhang.

[2]) Τὰ διαστήματα sind die Abstände, Intervalle, nach welchen die Töne in ihrer Aufeinanderfolge fixiert sind; ὁπόσα καὶ ὁποῖα, Umschreibung für den Begriff der Tonleiter.

[3]) u. [4]) S. den Anhang.

[5]) Die Pythagoreer, welche die Musik zuerst systematisierten.

[6]) Der Harmonik fügt Sokrates noch die Rhythmik bei, vgl. Rep.

müſſe, und hinſichtlich deren man zugleich wohlgemerkt jedes Eins und Vieles ebenſo unterſuchen muß, — wenn, ſage ich, du Dieſes ſo begriffen haſt, dann erſt biſt du ein Sachverſtändiger geworden. Und ſo mit jedem anderen Eins [1]), was es auch ſei, erſt wenn du es auf dieſe Weiſe unterſucht und erfaßt haſt, biſt du zu einer Einſicht darüber gekommen. Die unbeſtimmte Vielheit aber des Einzelnen und im Einzelnen verleiht nur jedes Mal auch deiner Einſicht ein unbeſtimmtes Weſen, und macht daß du, weil du durchaus in Nichts ein Auge für die Zahl haſt, auch ſelbſt weder mitgerechnet noch mitgezählt werden kannſt.

VIII. (§. 22.) Protarchos. Sehr gut, Philebos, ſcheint mir Sokrates das eben Geſagte gegeben zu haben.

Philebos. Mir ebenfalls. Aber wozu wurde denn eigentlich dieſe Rede an uns gerichtet? Was will er damit? [p. 18.]

Sokrates. Mit Recht, Protarchos, hat Philebos dieſe Frage an uns geſtellt.

Protarchos. Allerdings; antworte ihm nur!

Sokrates. Ich werde es thun, wenn ich erſt noch über denſelben Gegenſtand Weniges auseinandergeſetzt habe. Denn gleichwie, wenn Jemand irgend welches Eins in's Auge gefaßt hat, derſelbe nun, wie geſagt, nicht ohne Weiteres den Blick auf die Natur des Unbegrenzten richten ſoll, ſondern auf irgend eine Zahl, ſo muß auch umgekehrt, wenn nun Jemand ſich gedrungen ſieht zuerſt das Unbegrenzte in's Auge zu faſſen, derſelbe nicht ohne Weiteres nach dem Eins ſich umſehen, ſondern ebenfalls nach einer

III, 398; zum Geſang gehören die drei Stücke Text, Harmonie und Rhythmus.

[1]) Nach der Lesart τῶν ἓν (vgl. §. 18) ὁτιοῦν, oder τ. ἓν ὄντων ὁτιοῦν.

Zahl, die irgend welche einzelne Vielheit [1]) zum Nachdenken [2]) darüber in ſich hat, und zuletzt nach Allem erſt mit dem Eins abſchließen. — Indeſſen wollen wir auch dieſen Satz wieder an den Buchſtaben in's Auge faſſen.

(§. 23.) Protarchos. Und wie?

Sokrates. War es ein Gott oder ein göttlicher Menſch der zuerſt das Unbegrenzte der Sprache zum Gegenſtande ſeines Nachdenkens machte, — in Aegypten gehet die Sage, ein gewiſſer Theyth [3]) ſei es geweſen der zuerſt über die Selbſtlauter in dieſem Unbegrenzten nachgedacht habe, daß es deren nicht Einen nur, ſondern mehrere gebe, und wiederum über andere [4]), welche zwar keinen Laut, aber einen Klang haben, daß es auch dieſer eine gewiſſe Zahl gebe; ſodann ſchied er als eine dritte Gattung die von uns ſogenannten ſtummen aus; hierauf unterſchied er die klangloſen und ſtummen [5]) bis zum einzelnſten, dann auch die Selbſtlauter und die mittleren auf dieſelbe Weiſe, bis er ihre Zahl erfaßte, worauf er nun dem einzelnen Eins ſowohl als allen zuſammen den Namen Element gab. Und als er ſah daß Niemand von uns auch nur Eines derſelben für ſich allein ohne die anderen insgeſammt verſtehen würde, erſann er noch weiter jenes Bindemittel, das, ſelbſt

[1]) S. den Anhang.

[2]) Κατανοεῖν ἐπί kommt nicht vor, daher iſt entweder βλέποντα zu ſupplieren, oder das κατανοεῖν als exegetiſcher Infinitiv mit ἔχοντα zu verbinden, wie Badham thut; vgl. §. 21 παρέδοσαν καλεῖν.

[3]) Dieſer Theyth wird auch im Phaidros §. 134 als Erfinder der Buchſtaben und anderer Künſte aufgeführt.

[4]) Dieſe, nachher mittlere genannt, die ἡμίφωνα, Halblauter, ſind die literae liquidae, flüſſigen Buchſtaben, λ μ ν ῥ und der Ziſchlaut σ mit den Doppelbuchſtaben φ ξ ζ.

[5]) Die lit. mutae β π φ, γ κ χ, δ τ ϑ.

einheitlich, dieſelben alle zuſammen als Eins darſtellt, nämlich die dieſelben betreffende Eine Kunſt, der er den Namen der Grammatik beilegte.

Philebos. Dieſes habe ich noch beſſer verſtanden, Protarchos, als Jenes, Beides gegen einander gehalten. Doch fehlt mir auch jetzt noch zu den Erörterungen das Gleiche wie kurz vorhin.

Sokrates. Doch nicht, Philebos, etwa wieder, wie Dieſes zur Sache gehöre?

Philebos. Ja, das iſt es wornach wir, ſowohl ich als Protarchos, ſchon lange fragen.

Sokrates. Wirklich, ihr ſeid ja bereits dabei, und fraget, wie du ſagſt, noch lange darnach.

Philebos. Wie ſo?

IX. (§. 24.) Sokrates. Haben wir nicht von Anfang an miteinander über Einſicht und Luſt geredet, welche von beiden den Vorzug verdiene?

Philebos. Wovon anders?

Sokrates. Und von jedem der beiden behaupten wir doch es ſei ein Eins?

Philebos. Allerdings.

Sokrates. Was demnach unſere vorige Unterſuchung von uns noch fordert iſt der Nachweis, wie nun Jedes jener beiden Eins und Vieles iſt, und wie ſie nicht ohne Weiteres unbegrenzt [p. 19.] ſind, ſondern Jedes von beiden ſeine beſtimmte Zahl beſitzt, bevor das Einzelne derſelben ein Unbegrenztes geworden.

Protarchos. Keine leichte Frage iſt es, Philebos, in welche uns Sokrates, nachdem er uns ich weiß ſelbſt nicht wie im Kreiſe herumgeführt, hineingeworfen hat. Und ſieh' nun zu, wer von uns beiden das jetzt Gefragte beantworten wird! Vielleicht

iſt es lächerlich daß ich, der ich doch unbedingt als Fortleiter des Geſprächs eingetreten bin, das jetzt Gefragte, weil ich nicht im Stande bin es zu beantworten, dir wieder zuſchiebe; doch noch viel lächerlicher, meine ich, wäre es wenn Keiner von uns Beiden es im Stande wäre. Siehe denn zu, was wir thun wollen! Sokrates fragt uns jetzt, wie mir ſcheint, nach Formen der Luſt, ob es ſolche gebe oder nicht, und wie viele und wie beſchaffen ſie ſeien und wieder ebenſo hinſichtlich der Einſicht.

(§. 25.) Sokrates. Ganz richtig, was du ſagſt, du Sohn des Kallias! Denn wenn wir nicht im Stande ſind Dieſes mit jedem Eins und jedem Aehnlichen und Selbigen zu leiſten, und ebenſo mit dem Gegentheil davon, ſo wird wohl, wie die vorige Unterſuchung gezeigt hat, Keiner von uns jemals auch nur irgend Etwas nütze ſein.

Protarchos. Faſt ſcheint es, Sokrates, ſich ſo zu verhalten. Indeſſen ſchön zwar iſt es für den Weiſen Alles zu erkennen, die beſte Fahrt [1]) nächſtdem aber ſcheint zu ſein, ſich über ſich ſelbſt nicht zu täuſchen [2]). Was ich aber jetzt damit ſagen will? Ich will dir's erklären. Du haſt uns Allen, Sokrates, dieſe Zuſammenkunft gewidmet und dich ſelbſt dazu hergegeben, um zu beſtimmen, welches unter den menſchlichen Beſitzthümern das vorzüglichſte ſei. Während nämlich Philebos behauptete, Luſt und Genuß und Freude ſei es und was es Alles von dieſer Art gibt, haſt du da-

---

[1]) Eine ſprüchwörtliche Redensart, vgl. Phaidon §. 110. Gregor. Kypr. II, 21 (Paroemiogr. Gotting. I. p. 359 f.). Von der Schifffahrt genommen, bedeutet ſie: wenn ein Weg nicht zum Ziel führt, müſſe man einen anderen einſchlagen.

[2]) D. h. daß man ſich nicht darüber täuſche, wie viel man leiſten könne. Man hat hier keineswegs nur ein plattes Citat des bekannten ſokratiſchen Wahlſpruchs anzunehmen.

gegen behauptet, nicht Dieses sei es, sondern Jenes, was wir uns denn selbst absichtlich immer und gewiß mit Recht in's Gedächniß rufen, um es im Gedächtniß zu haben, wenn es geprüft werden soll. (§. 26.) Und zwar behauptest du, wie mir scheint, dasjenige Gut welches mit Recht höher als die Lust gestellt werden müsse sei Vernunft, Erkenntniß, Einsicht, Kunst, und was Alles wieder mit diesen verwandt ist, und Dieses, nicht Jenes, müsse man zu erwerben suchen. Und weil nun beide Ansichten nur unter Widerspruch vorgebracht worden sind, haben wir dir scherzweise gedroht [1]), wir werden dich nicht eher ziehen lassen bis die Sache zur Entscheidung und unsere Untersuchung zu einem gehörigen Abschluß gediehen sei. Du aber hast eingewilligt und dich uns selbst dazu hergegeben. Wir aber sagen nun, wie die Kinder, was man rechtmäßig geschenkt darf man nicht wieder nehmen. Höre also nur auf uns bei dem was jetzt gesprochen wird auf diese Art zu begegnen.

Sokrates. Auf welche Art meinst du?

(§. 27.) Protarchos. Auf die, daß du uns in Verlegenheit setzest [p. 20.] und immer wieder Fragen stellst, auf welche wir dir im Augenblick eine befriedigende Antwort nicht zu geben wissen. Denn das mögen wir nicht annehmen daß das Ende unserer heutigen Besprechungen unser Aller Verlegenheit sein soll, sondern wenn wir außer Stand sind es zu leisten, mußt du es leisten; denn du hast es versprochen. Gehe also nur selbst mit dir darüber zu Rath, ob man verschiedene Formen von Lust und Erkenntniß annehmen müsse, oder ob man dieß auf sich beruhen lassen soll, wofern

[1]) Diese Aeußerung kann sich nicht wohl auf die §. 17 ausgesprochene Drohung des Protarchos beziehen; sie muß also in den vorauszusetzenden ersten Act des Gesprächs verlegt werden (vgl. §. 1, Anm. 4).

du etwa sonst auf irgend eine andere Weise unsere jetzigen Streitfragen ins Klare bringen kannst und willst.

Sokrates. Nichts Schlimmes hat demnach, nachdem du dich so ausgesprochen, meine Person mehr zu gewarten. Denn das Wort „wenn du willst" benimmt mir alle und jede Furcht. Ueberdieß scheint mir wiederum der Götter Einer eine Erinnerung für uns verliehen zu haben.

Protarchos. Wie so und an was?

X. (§. 28.) Sokrates. Gewisse Reden, welche ich ehedem im Traum oder wachend gehört habe, verstehe ich jetzt erst, von der Lust nämlich und der Einsicht, daß von diesen beiden Keines das Gute sei, sondern ein anderes Drittes, von diesen verschieden und besser als beide. Gleichwohl ist, wenn sich uns Dieses jetzt augenfällig herausstellt, die Lust um ihren Sieg gebracht; denn das Gute wäre nicht mehr mit ihr identisch. Oder wie?

Protarchos. Ganz so.

Sokrates. Dann werden wir auch des Weiteren [1]) zu Unterscheidung von Lustarten meiner Ansicht nach nicht mehr bedürfen. Im Verlauf wird sich Dieses noch deutlicher zeigen.

Protarchos. Sehr schön gesagt, führe es nur durch!

Sokrates. Zuvor müssen wir uns sofort noch über einige Kleinigkeiten verständigen.

Protarchos. Welche nämlich?

(§. 29.) Sokrates. Ob es zur Bestimmung des Guten gehöre nothwendig vollkommen zu sein oder nicht vollkommen?

[1]) *Τῶν* ist, wie Badham richtig bemerkt, nicht mit *εἰδῶν* zu verbinden, sondern mit *εἰς τὴν διαίρ.*, „das was zur Eintheilung gehört". Andere *εἰς τ. διαίρ.* „zur Entscheidung, Bestimmung" mit *προσδεησόμεθα* verbunden, was nicht paßt, da der Artikel nicht bei *εἰδῶν* stehen kann.

Protarchos. Gewiß doch das Allervollkommenſte, Sokrates!

Sokrates. Wie aber? iſt das Gute ſelbſt genugſam?

Protarchos. Wie ſollte es nicht? Auch in dieſer Hinſicht muß daſſelbe alles Andere übertreffen.

Sokrates. Am Nothwendigſten aber, wie ich meine, ſei das von ihm auszuſagen, daß Alles was eine Kenntniß von ihm hat ihm nachjagt und zuſtrebt, in der Abſicht es zu ergreifen und für ſich zu beſitzen, während es ſich um alles Andere Nichts bekümmert, das ausgenommen was mit dem Guten zugleich erzielt wird.

Protarchos. Dagegen iſt Nichts einzuwenden.

Sokrates. Laß uns nun das Leben der Luſt betrachten und mit dem der Einſicht vergleichen, indem wir ſie je beſonders ins Auge faſſen.

Protarchos. Wie meinſt du Das?

Sokrates. Es ſei alſo weder in dem der Luſt Einſicht, noch in dem der Einſicht Luſt enthalten! Denn wenn eines von [p. 21.] dieſen Beiden das Gute iſt, darf es keines Anderen mehr bedürfen, und zeigt ſich eines von ihnen noch als bedürftig, ſo iſt daſſelbe in keinem Falle mehr für uns das wirklich Gute.

Protarchos. Wie ſollte es auch?

(§. 30.) Sokrates. Wollen wir nun nicht verſuchen dieſe Sätze an dir zu prüfen?

Protarchos. Sehr wohl!

Sokrates. Antworte alſo!

Protarchos. Sprich nur!

Sokrates. Würdeſt du es wohl annehmen, Protarchos, dein ganzes Leben lang im Genuſſe der größten Lüſte hinzubringen?

Protarchos. Warum denn nicht?

Sokrates. Und wenn dir das in vollem Maße zu Theil würde, würdeſt du wohl glauben noch Etwas weiter zu bedürfen?

Protarchos. Durchaus nicht.

Sokrates. Beſinne dich wohl, alſo auch nicht Etwas einzuſehen, zu erkennen, das Erforderliche zu berechnen, und was damit Alles verſchwiſtert iſt ja nicht einmal Etwas wahrzunehmen [1])?

Protarchos. Und wozu? Im Beſitze der Freude beſäße ich ja Alles!

Sokrates. Und nicht wahr, wenn du ſo lebteſt, würdeſt du zwar dein Leben lang dich der größten Lüſte erfreuen?

Protarchos. Warum nicht?

Sokrates. Freilich aber ohne Verſtand und Erinnerung und Erkenntniß und Vorſtellung zu beſitzen?

Protarchos. Richtig! [2])

Sokrates. Und zwar würdeſt du doch wohl nothwendig für's Erſte gerade das nicht wiſſen, ob du dich freueſt oder nicht, da du ja aller Einſicht baar wäreſt.

Protarchos. Nothwendig.

---

[1]) So nach der gemeinen Lesart. Andere machen τοῦ φρον. u. ſ. w. von ὁρᾶν τι abhängig: „alſo auch vom Einſehen — nicht einmal Etwas zu ſehen, zu ahnen" (Müller, Schleiermacher), Andere ſetzen ὄναρ vor ὁρᾶν ein: „nicht einmal im Traum Etwas zu ſehen" oder ſtatt ὁρᾶν: „nicht einmal im Traum", d. h. „ſchlechthin Nichts" ironiſch ausgedrückt. Sinnreich iſt die Conjectur μῶν μὴ δέοι' ἄν τι: „des Einſehens — ſollteſt du nicht irgend bedürfen?" (Klitzſch, Hermann, Badham).

[2]) Das ἀληθῆ, mit δόξαν verbunden, iſt hier wie nachher müßig und unpaſſend. Daher wird es mit Stephanus ganz zweckmäßig dem Protarchos in den Mund gelegt. Auch iſt der Nominativ κεκτημένος dann an ſeiner Stelle.

(§. 31.) Sokrates. Und gewiß wohl ebenso nothwendig würdest du, da du keine Erinnerung besäßest, weder dich erinnern daß du dich jemals gefreut hast, noch von der im Augenblick dir zugefallenen Lust dir irgend welche Erinnerung bewahren; und da du ferner auch keine (wahre) Vorstellung besäßest, würdest du auch im Zustande der Freude keine Vorstellung von der Freude haben, der Berechnungsgabe aber beraubt, auch gar nicht im Stande sein für die Zukunft zu berechnen wie du dich freuen werdest, wohl aber das Leben nicht eines Menschen leben, sondern etwa das eines Polypen, oder jener vielen Meerkörper welche ihr Leben in Muscheln haben. Ist dem so, oder können wir uns die Sache noch anders als so denken?

Protarchos. Und wie doch?

Sokrates. Ist nun ein Leben dieser Art begehrenswerth für uns?

Protarchos. Deine Rede, Sokrates, hat mich für jetzt vollständig sprachlos gemacht.

Sokrates. Erlahmen wollen wir deßhalb noch nicht, sondern nun andererseits das Verstandesleben vornehmen und ins Auge fassen.

XI. (§. 32.) Protarchos. Was meinst du damit?

Sokrates. Ob Einer von uns andererseits es wohl annehmbar fände so zu leben daß er zwar Einsicht, Verstand, Erkenntniß und Erinnerung an Alles in ganzem Maße besäße, an der Lust aber auch nicht den entferntesten Antheil hätte, ebenso wenig aber auch an der Unlust, sondern schlechterdings unempfindlich für Alles dieser Art wäre?

Protarchos. Von diesen beiden Lebensarten, Sokrates, kann mir keine begehrenswerth erscheinen, und ebensowenig, glaub' ich, sonst Jemandem.

[p. 22.] Sokrates. Wie aber die doppelseitige, Protarchos,

welche durch Zusammenmischung aus beiden als gemeinschaftliche entstünde?

Protarchos. Aus Lust, meinst du, und aus Verstand und Einsicht?

Sokrates. Ja, eine solche meine ich.

Protarchos. Diese wird doch wohl Jedermann eher begehren als eine von jenen beiden, und zudem Jedermann ohne Ausnahme [1]).

(§. 33.) Sokrates. Verstehen wir also, was für ein Ergebniß jetzt in den bisherigen Erörterungen für uns liegt?

Protarchos. Allerdings! Es sind uns drei Arten zu leben vorgehalten worden, von zweien aber ist weder die eine noch die andere weder für Menschen noch Thiere irgend genugsam und begehrenswerth.

Sokrates. Ist nun nicht von diesen bereits so viel klar geworden daß weder die eine noch die andere das Gute in sich hat? Sie müßte ja dann genugsam und vollkommen sein und begehrenswerth für alle Pflanzen [2]) und Thiere, welche irgend im Stande wären so

[1]) Dieser Beisatz ist jedenfalls platt. Schleiermacher zieht καὶ πρ. τούτ. γε, zu πρότερον und findet den Sinn darin: „Jeder wird diese eher wählen als jene beiden, und zu diesen hinzu", d. h. selbst wenn er schon eine von diesen gewählt hätte, würde er doch die gemischte noch hinzu wählen; künstlich und ohne rechten Sinn! Einigermaßen annehmlicher Badham, indem er πᾶς nur von den Anwesenden versteht und πρ. τούτ. auf diese bezieht: „Jeder von uns — und außer diesen auch sonst Niemand".

[2]) Diese von Schaarschmidt (Samml. d. Plat. Schr. S. 285 u. öft.) sehr angefochtene Stelle, die auch die Pflanzen ihre Lebensweise wählen läßt, erklärt Stallbaum durch Verweisung auf den Timaios p. 77, wo der Pflanze das τρίτον ψυχῆς εἶδος zugesprochen und ihr Unterschied vom Thier darauf be-

zu leben ihr Lebenlang. Würde aber Einer von uns Anderes wählen, so würde er gegen die Natur des wahrhaft Begehrenswerthen darnachgreifen, wider Willen aus Unwissenheit oder irgend einer nicht glücklichen Nothwendigkeit.

Protarchos. In der That es scheint so zu sein.

Sokrates. Daß man also die Göttin des Philebos [1]) ja nicht als identisch mit dem Guten denken darf scheint mir genugsam dargethan zu sein.

(§. 34.) Philebos. Aber auch dein Verstand, Sokrates, ist nicht das Gute; er ist vielmehr denselben Anfechtungen ausgesetzt.

Sokrates. Der meinige vielleicht wohl, Philebos, nicht aber denke ich, auch der wahrhaftige und zugleich göttliche Verstand, sondern mit diesem wird es sich wohl anders verhalten. — Gegen die gemeinschaftliche [2]) Art zu leben nun streite ich zwar nicht um den Siegespreis für den Verstand. Was aber den zweiten Rang betrifft, müssen wir erst sehen und erwägen, was wir zu thun haben. Es ist nämlich wohl möglich daß, wenn wir dieses gemeinschaftliche Leben ursächlich erklären wollen, der Eine von uns das Ursächliche desselben im Verstande, der Andere in der Lust findet, und so wäre zwar keines von diesen beiden das Gute, möglich aber wäre daß Jemand eines von beiden als Ursächliches annähme. Das also möchte ich und noch viel entschiedener gegen den Philebos durchkämpfen daß, was auch immer in jenem gemischten Leben dasjenige sein mag durch dessen Aneignung dieses Leben begehrenswerth und zugleich gut geworden, demselben nicht die Lust, sondern der Verschränkt wird daß sie festgewurzelt nur von ihrer eigenen Bewegung Gebrauch macht. Indessen sind die Ausdrücke: Jedermann, Menschen und Thiere, sogar Thiere und Pflanzen, eben als Klimax zu verstehen.

[1]) Vgl. §. 5. [2]) Vgl. §. 32.

stand das Verwandtere und Gleichartigere sei. Und auf diesen Satz hin würde man dann wohl der Wahrheit gemäß behaupten daß die Lust weder auf den ersten Preis noch auch nur auf den zweiten einen Anspruch habe; aber auch vom dritten steht sie ferner, wenn wir dießmal meinem Verstand einiges Vertrauen schenken dürfen.

(§. 35.) Protarchos. Fürwahr, Sokrates, mir wenigstens scheint jetzt die Lust gleichsam unter den Schlägen dieser deiner Worte niedergeworfen zu sein; denn sie, die um den Siegespreis kämpfte, liegt zu Boden. Vom Verstande aber muß man [p. 23.] offenbar sagen daß er vernünftig daran gethan hat den Siegespreis gar nicht in Anspruch zu nehmen; denn es wäre ihm gerade ebenso ergangen. Gar aber des zweiten Preises beraubt, würde die Lust in alle Wege bei ihren Liebhabern sogar Schaden an ihrer Ehre nehmen; denn nimmer würde sie ja denselben noch als gleich schön erscheinen.

Sokrates. Wie also? Ist es da nicht besser sie jetzt schon in Ruhe zu lassen und ihr nicht durch allzu genaue Musterung und Ueberführung Unlust zu bereiten?

Protarchos. Damit ist Nichts gesagt, Sokrates!

Sokrates. Etwa weil ich das Unmögliche behauptet habe, der Lust Unlust bereiten?

Protarchos. Nicht nur deßwegen, sondern auch weil du noch nicht einsiehst daß dich Keiner von uns ziehen lassen wird, bevor du mit der Untersuchung darüber zu Ende gekommen bist.

Sokrates. O wehe, Protarchos, über die langwierige Untersuchung, die noch übrig und fast jetzt gar nicht einmal etwas Leichtes ist! Denn offenbar, wer auf den zweiten Preis für den Verstand ausgeht bedarf einer ganz anderen Zurüstung, muß so zu sagen andere Pfeile haben als unsere bisherigen Gründe. Vielleicht indessen sind einige auch dieselben. — Muß es also sein?

Protarchos. Warum denn nicht?

XII. (§. 36.) Sokrates. Wir wollen aber nun den Hauptsatz, von welchem wir dabei ausgehen, mit Behutsamkeit aufzustellen suchen.

Protarchos. Welchen meinst du?

Sokrates. Alle Dinge, wie sie jetzt im Weltganzen da sind, wollen wir zweifach oder vielmehr, wenn du willst, dreifach theilen.

Protarchos. Wornach, erklärst du wohl.

Sokrates. Laß uns Etwas von den bisherigen Sätzen beiziehen!

Protarchos. Was doch?

Sokrates. Der Gott [1]), haben wir doch wohl gesagt, habe von dem was ist Einiges als Unbegrenztes, Anderes als Begrenzung dargethan?

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Von diesen [2]) Begriffen wollen wir also einmal die zwei setzen, dann als dritten ein aus jenen beiden zusammengemischtes Eins. Ich mache mich aber, wie es scheint, ordentlich [3]) lächerlich, wie ich begriffsmäßig unterscheide und zusammenzähle.

Protarchos. Was sagst du, du Guter?

Sokrates. Daß ich noch eine vierte Gattung nöthig habe.

Protarchos. Sag' nur, welche!

---

[1]) Vgl. §. 18. 28.

[2]) Die Conjectur Stallbaum's, τούτω statt τούτων zu lesen: haec generum istorum duo illa esse ponamus, ist unnöthig und ohne alle Unterstützung.

[3]) Andere ἱκανῶς zu διιστάς ziehend: „wenn ich gehörig zu scheiden versuche". Vielleicht ist nach ἱκανῶς ein ὡς ausgefallen.

Sokrates. Betrachte die Ursache der Mischung jener unter einander und setze mir nun dieß als das Vierte neben jenen dreien.

Protarchos. Wirst du nicht auch noch ein Fünftes nöthig haben, was Trennung bedeutet?

Sokrates. Wohl möglich, doch für jetzt denk' ich nicht. Braucht man es aber, so wirst du mir's schon zu gut halten, wenn ich auf ein Fünftes fahnde.

(§. 37.) Protarchos. Warum nicht?

Sokrates. Zuerst wollen wir von den Vieren jene Drei ausscheiden, sodann wollen wir, dadurch daß wir von diesen die Zwei jedes für sich als in viele zertrennt und gespalten betrachten und jedes wiederum in Eins zusammennehmen, zu erkennen versuchen, in wie fern doch jedes von ihnen Eins und Vieles sei.

Protarchos. Wenn du dich mir hierüber noch deutlicher erklären möchtest, könnte ich vielleicht folgen.

Sokrates. Ich sage also, die Zwei, die ich vorlege, [p. 24.] seien eben die vorhin Genannten, das eine das Unbegrenzte, das andere das was Begrenzung hat. Daß nun das Unbegrenzte in seiner Art ein Vieles sei werde ich darzuthun versuchen; das aber was Begrenzung hat kann auf uns warten.

(§. 38.) Protarchos. Es wird warten!

Sokrates. Erwäge nun! Denn schwierig und bestritten ist es was ich dich betrachten heiße; doch betrachte es nur! Zuerst hinsichtlich des Wärmeren und Kälteren sieh' doch zu ob du wohl eine Begrenzung in denselben wahrnehmest, oder ob das ihnen (den Gattungen) [1]) einwohnende Mehr und Minder nicht, so lange

---

[1]) Γένη ist der Ausdruck für die Hauptbegriffe des πέρας und des ἄπειρον und ist daher hier, vom Warmen und Kalten gebraucht, so störend daß man versucht wäre es für eine Glosse zu αὐτοῖς zu nehmen.

Beides denſelben einwohnt, das Eintreten eines Endes verbiete; denn träte eine Endſchaft ein, ſo wäre es mit Beiden ſelbſt zu Ende.

Protarchos. Sehr wahr was du ſagſt!

Sokrates. Immerdar aber, ſagen wir doch, iſt in dem Wärmeren ſowohl als in dem Kälteren das Mehr und das Minder enthalten.

Protarchos. Gewiß!

Sokrates. Immerdar, müſſen wir ſofort aus dieſem Satz folgern, haben beide kein Ende; ſind ſie aber unendlich, ſo erſcheinen ſie doch wohl durchaus als unbegrenzt.

(§. 39.) Protarchos. Scharf genommen allerdings, Sokrates.

Sokrates. Und vortrefflich, mein lieber Protarchos, wie du das gefaßt haſt und daran erinnerſt daß auch dieſes Scharf [1]) ſowohl, das du eben ausgeſprochen, als wieder das Leiſe dieſelbe Kraft haben wie das Mehr und Minder. Denn wo ſie beide Platz gegriffen haben, da laſſen ſie ein beſtimmt Großes überall nicht aufkommen, ſondern indem ſie in allen Fällen, wo ſie wirkſam eintreten, immer ein Uebergewicht des Scharfen über das Gelinde und umgekehrt mitbringen, erzeugen ſie jedes Mal das Mehrere und das Wenigere, das beſtimmt Große aber machen ſie verſchwinden. Denn wenn ſie, wie jetzt eben geſagt worden, das beſtimmt Große nicht verſchwinden machen würden, ſondern dieſes und das Maß auf dem Sitze des Mehr und Minder und Scharf und Leiſe aufkommen ließen, ſo würden dieſe ſelbſt von dem Platze den ſie inne hatten wegſtießen. Denn Wärmeres und Kälteres, wenn ſie das beſtimmt Große angenommen hätten, wären nicht mehr vorhanden. Denn in ſteter Fortbewegung begriffen iſt das Wärmere und bleibt nicht ſtehen, und ebenſo das Kältere. Das beſtimmt Große aber ſteht feſt und hat aufgehört fortzuſchreiten. Aus dieſem Grunde muß alſo das Wärmere und ebenſo ſein Gegentheil unbegrenzt ſein.

[1]) S. den Anhang.

(§. 40.) Protarchos. Freilich ſcheint es ſo, Sokrates. Aber, wie du ſagſt, es iſt nicht leicht es mit zu verfolgen. Indeſſen wieder und wieder beſprochen, dürfte es doch vielleicht noch dazu kommen daß der Fragende und Gefragte ſich zur Genüge verſtehen.

Sokrates. Brav geſagt, und ſo wollen wir es zu machen ſuchen! Für jetzt aber, um nicht gerade Alles ins Lange und Breite durchzugehen, merk' auf ob wir nicht für das Unbegrenzte folgende Bezeichnung annehmbar finden?

Protarchos. Was meinſt du?

Sokrates. Alles von dem es ſich zeigt daß es ein Mehr und Minder wird, daß es das Scharf und Leiſe annimmt, das [p. 25.] Sehr und was Alles von dieſer Art iſt, dieſes Alles muß man in die Gattung des Unbegrenzten als in ein Eins verlegen, gemäß dem Satze den wir vorhin [1]) aufgeſtellt haben, daß wir Alles was geſpalten und zertrennt iſt ſo viel möglich zuſammennehmen und als Eine beſtimmte Natur bezeichnen ſollen, wenn du dich erinnerſt.

Protarchos. Ich erinnere mich.

Sokrates. Und nicht wahr, was dieſes nicht annimmt, vielmehr gerade das dieſem Entgegengeſetzte annimmt, für's Erſte das Gleiche und die Gleichheit [2]), dann nach dem Gleichen das Zweifache, und Alles was ſich wie Zahl zu Zahl oder wie Maß zu

[1]) Vgl. §. 37.
[2]) S. den Anhang.

Maß verhält, — sollten wir nicht meinen es recht zu machen, wenn wir das Alles unter die Begrenzung rechnen? Oder wie meinst du?

Protarchos. Ganz recht, Sokrates!

XIII. (§. 41.) Sokrates. Gut! Nun aber das Dritte, das aus diesen beiden Gemischte, welche Idee, werden wir sagen, habe Dieses?

Protarchos. Du wirst mir, denke ich, auch Dieses sagen.

Sokrates. Ein Gott also wird es, wenn anders der Götter Einer sich meinen Bitten willfährig zeigt.

Protarchos. Bete also und siehe zu!

Sokrates. Ich sehe schon, und mir dünkt, Protarchos, es sei uns bereits Einer von ihnen befreundet geworden.

Protarchos. Wie meinst du das? und was für ein Zeichen hast du dafür?

Sokrates. Das werde ich dir erklären; folge nur mit mir der Untersuchung.

Protarchos. Sprich nur!

Sokrates. Wir haben doch eben von Wärmer und Kälter geredet? Nicht wahr?

Protarchos. Ja.

Sokrates. Füge nun zu diesen noch hinzu Trockeneres und Feuchteres, Mehreres und Wenigeres, Schnelleres und Langsameres, Größeres und Kleineres, und was wir vorhin Alles unter das Eins der das Mehr und Minder befassenden Natur gebracht haben.

Protarchos. Der des Unbegrenzten meinst du?

(§. 42.) Sokrates. Ja! Nun aber mische nächst dem in dieselbe die Familie der Begrenzung.

Protarchos. Was für eine?

Sokrates. Diejenige welche wir noch nicht zusammengefaßt haben, obgleich wir, wie wir die des Unbegrenzten in Eins zusammenfaßten, so auch die des Begrenzungsartigen hätten zusammenfassen sollen. Doch vielleicht wirst du dasselbe auch jetzt noch leisten [1]). Bei Zusammenfassung Beider wird auch jene Familie noch klar werden [2]).

Protarchos. Welche meinst du und wie?

Sokrates. Die des Gleichen und Zweifachen, überhaupt die ganze Familie der Begriffe, welche das differente Verhalten der Gegensätze [3]) gegen einander aufheben, und in denselben durch Einfügung einer Zahl [4]) Symmetrie und Einklang bewirken.

Protarchos. Ich verstehe. Offenbar nämlich willst du, indem du die Mischung jener beiden vornimmst [5]), mir sagen daß bei jedem derselben gewisse Formen des Werdens zum Vorschein kommen.

Sokrates. Ganz richtig, das will ich.

Protarchos. Also nur weiter!

Sokrates. Pflegt nicht bei Krankheiten die richtige Verbindung der Gegensätze das Wesen der Gesundheit zu erzeugen?

[p. 26.] Protarchos. In alle Wege.

Sokrates. Und im Hohen und Tiefen, im Schnellen und Langsamen, welche zum Unbegrenzten gehören, wenn eben Dieses eintritt, wird es nicht immer zugleich Begrenzung bewirken und die gesammte Tonkunst auf's Vollkommenste herstellen?

---

[1]) u. [2]) S. den Anhang.

[3]) D. h. der Gegensätze des Mehr und Minder im Unbegrenzten.

[4]) Andere: durch Einbringung des Gleichmäßigen und Uebereinstimmenden eine Zahl hervorbringen.

[5]) Badham und Klitzsch *μιγνύσι*, so unnöthig als Heindorfs *ἂν μιγνύῃς*; *μιγνύς* ist zu *φαίνει* zu ziehen, eine Bestimmung des abhängigen Satzes wie häufig in den Hauptsatz vorausgenommen.

Protarchos. Sehr schön!

Sokrates. Und tritt es in Frost und Hitze ein, so wird es gewiß immer einerseits das Allzusehr und das Unbegrenzte beseitigen, andererseits das Gleichmaß und zugleich Ebenmaß bewirken.

Protarchos. Wie anders?

Sokrates. Sind also nicht die Jahrszeiten und Alles, was es nur Schönes gibt, uns daraus entstanden, nämlich aus Zusammenmischung des Unbegrenzten und dessen was Begrenzung in sich hat?

Protarchos. Wie sollte nicht?

Sokrates. Und so noch tausend andere Dinge, welche ich anzuführen unterlasse, wie außer Gesundheit Schönheit und Stärke, und in den Seelen wiederum gar viel Anderes und gar Treffliches. (§. 43.) Denn weil ja, mein schöner Philebos, jene Göttin [1]) Uebermuth und sämmtliche allgemeine Schlechtigkeit wohl kannte, daß keine Begrenzung weder des Genusses noch der Sättigung in ihnen [2]) sei, hat sie Gesetz und Ordnung, welche Begrenzung in sich haben, festgestellt, und du zwar behauptest [3]), dieselbe bringe herunter, ich aber sage im Gegentheil, sie mache gesund. Du aber, Protarchos, wie erscheint es dir?

Protarchos. Mir, Sokrates, so durchaus vernünftig.

(§. 44.) Sokrates. Die Drei hätte ich also nun besprochen, dein Einverständniß vorausgesetzt.

[1]) S. den Anhang.

[2]) Badham liest *ἐν αὐτοῖς ἐχόντων*, auf *πάντων* bezüglich, und streicht nachher *ἔχοντ'*.

[3]) *Φῂς* bezieht sich entweder auf das Vorgespräch (§. 1) oder auf des Philebos bekannte Anschauung (vgl. §. 5). Ueber den Sinn ist vielleicht §. 102. 103 zu vergleichen.

Protarchos. Und in der That glaube ich es zu verstehen. Eines nämlich, dünkt mir, nennst du das Unbegrenzte; Eines aber, und zwar als Zweites, die Begrenzung in allem Sein; hinsichtlich des Dritten aber habe ich noch nicht recht gefaßt was du damit willst.

Sokrates. Die Vielheit, du Wundersamer, in den Formen des Werdens der dritten Art hat dich verwirrt. Indessen hat ja auch das Unbegrenzte viele Arten dargeboten, und doch sind dieselben mit dem Artzeichen des Mehr und seines Gegentheils versiegelt uns als ein Eins erschienen.

Protarchos, Richtig!

Sokrates. Und gar die Begrenzung [1]), hat sie das Viele etwa nicht enthalten? Und doch keineswegs waren wir damit unzufrieden daß es seinem Wesen nach nicht Eins war.

Protarchos. Wie sollten wir auch?

Sokrates. Gewiß nicht! — Nun aber sprich es nur aus, als Drittes bezeichne ich das gesammte Erzeugniß dieser beiden, als dieses Eins setzend, das Werden zum Sein [2]) vermöge der zusammt mit der Begrenzung bewirkten Maße.

Protarchos. Ich habe verstanden.

XIV. (§. 45.) Sokrates. Aber nicht nur drei Gattungen, sondern, wie oben gesagt, auch noch eine vierte haben wir zu untersuchen. Dieß ist aber eine neue Untersuchung [3]). Denn sieh' nur ob es dir als eine Nothwendigkeit erscheint daß alles Werdende durch irgend eine Ursache werde.

Protarchos. Mir wohl; denn wie könnte es ohne das werden?

[1]) S. den Anhang.

[2]) *Γένεσις εἰς οὐσίαν* ist zu nehmen als *ἡ γεγενημένη οὐσία*, das Gebiet des gewordenen Seins, wie §. 46.

[3]) S. den Anhang.

Sokrates. Nicht wahr, also zwischen dem Wesen des Bewirkenden und der Ursache besteht kein Unterschied als der des Namens, und das Bewirkende und das Ursächliche könnte man mit Recht Eines nennen?

Protarchos. Mit Recht.

Sokrates. Und gewiß auch zwischen dem Bewirkten wie- [p. 27.] der und dem Werdenden werden wir, wie bei dem Vorigen, keinen Unterschied finden, als den des Namens. Oder wie?

Protarchos. Ganz so.

Sokrates. Das Bewirkende also geht doch seinem Wesen nach immer voran, das Bewirkte aber folgt jenem als Werdendes nach?

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Etwas Anderes also und nicht das Gleiche ist die Ursache und das was der Ursache zur Erzeugung dienlich ist.

Protarchos. Wie anders?

(§. 46.) Sokrates. Und nicht wahr, das Werdende und das woraus Alles wird hat uns jene drei Gattungen ergeben?

Protarchos. Wohl!

Sokrates. Das aber nun was dieses Alles bildet, die Ursache, wollen wir es nicht als eine vierte, von jenen, wie genügend nachgewiesen worden, verschiedene bezeichnen?

Protarchos. Bezeichnen wir es denn also!

Sokrates. Es ist nun gewiß richtig, nachdem alle vier begrifflich bestimmt sind, um jede einzeln zu behalten, dieselben der Reihe nach aufzuzählen.

Protarchos. Warum nicht?

Sokrates. Als erste bezeichne ich demnach das Unbegrenzte, als zweite die Begrenzung, als dritte sodann das aus diesen beiden gemischte und gewordene Sein, und wenn ich nun die Ursache der

Mischung und des Werdens als vierte nenne, sollte ich doch wohl keinen Mißgriff begehen?

(§. 47.) Protarchos. Wie doch auch?

Sokrates. Gut denn! Was wird nun nach diesem Gegenstand unserer Besprechung sein? Und was wollten wir doch, daß wir hierauf gekommen sind? War es nicht Folgendes? Wir fragten darnach, ob der zweite Preis der Lust zu Theil werden solle oder der Einsicht? War es nicht so?

Protarchos. Ganz so!

Sokrates. Vielleicht[1]) daß wir jetzt, nachdem wir jene Unterschiede gemacht haben, auch eine bessere Entscheidung treffen können über das Erste und Zweite, über welche wir vorhin im Streit gewesen sind?

Protarchos. Vielleicht.

Sokrates. Wohlan denn, das aus Lust sowohl als Einsicht gemischte Leben haben wir doch als das siegende angenommen? War dem so?

Protarchos. Ja!

Sokrates. Auch sehen wir nun wohl, was dieses Lebens ist und zu welcher Gattung es gehört?

Protarchos. Wie sollten wir nicht?

Sokrates. Und zwar werden wir, denke ich, zugeben daß dasselbe ein Bestandtheil der dritten Gattung sei. Denn diese ist nicht ein Gemische[2]) aus irgend welchen Zweien, sondern sie be-

---

[1]) Das ὡς nach νῦν verwandelt Winckelmann wohl richtig in ἴσως, das nach καλλ. ἄν herabgesetzt wurde, und jedenfalls hier oder dort nicht fehlen sollte.

[2]) Nach der Schütz'schen Emendation: μικτὸν ἐκεῖνο statt μικτὸς ἐκεῖνος, was sinnwidrig ist.

ſteht[1]) aus der Geſammtheit des von der Begrenzung gebundenen Unbegrenzten, ſo daß jene ſieggekrönte Lebensweiſe ganz richtig als ein Theil von ihr erſcheinen dürfte.

Protarchos. Vollkommen richtig!

---

[1]) Der Genitiv ξυμπ. kann nicht von μικτὸν abhängen, ſondern es iſt τὸ γένος — ἐστι zu ſupplieren.

Druck der J. B. Metzler'ſchen Buchdruckerei.

VOLUME 7

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Dreihundertfünfundfünfzigstes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1869.

Platon's
Werke.

Zweite Gruppe:

Gespräche praktischen Inhalts.

Siebentes Bändchen.

Philebos,

übersetzt

von

L. Georgii,
Dekan in Tübingen.

Zweites Bändchen.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1869.

XV. (§. 48.) Sokrates. Gut! Was aber ist es mit deiner Weise, Philebos, der lustigen und ungemischten? Unter welcher der genannten Gattungen müßte man wohl diese besprechen, um sie richtig zu besprechen? Doch bevor du dich erklärst, beantworte mir Folgendes!

Philebos. Sprich nur!

Sokrates. Haben Lust und Unlust Begrenzung in sich, oder gehören beide in das Gebiet dessen was das Mehr und Minder annimmt?

Philebos. Ja, in das des Mehr, Sokrates; denn nicht wäre ja die Lust alles Gute, wenn sie nicht vermöge ihrer Natur sowohl der Menge als dem Grade nach grenzenlos wäre.

[p. 28.] Sokrates. Noch aber auch, Philebos, die Unlust alles Uebel[1])! So daß wir also etwas Anderes als die Natur des Unbegrenzten in Betrachtung nehmen müssen, was den Lüsten irgend einen Antheil am Guten sichert. Dieses also soll dir aus dem Begrenzungslosen geworden sein! — Nun aber Einsicht, Erkenntniß und Vernunft, in welche der vorgenannten Arten, mein Protarchos und Philebos, müssen wir diese jetzt verlegen, wenn

---

[1]) Mit diesen Worten ergänzt Sokrates die Antwort des Philebos, der nur von einem Mehr, nicht aber auch dem ἧττον der Lust reden mag. Zugleich aber, da das Mehr ebenso der Unlust als der Lust zukommt, folgt daß die letztere auf diese Bestimmung hin nicht das Gute sein kann.

wir uns nicht versündigen wollen? Denn es scheint mir nicht Wenig auf dem Spiel zu stehen, ob wir über diese Frage das Rechte treffen oder nicht.

Philebos. Du thust ja sehr wichtig, Sokrates, mit deinem Gott!

Sokrates. Wie du, mein Freund, mit deiner Göttin. — Die gestellte Frage aber müssen wir gleichwohl besprechen.

(§. 49.) Protarchos. Sokrates hat ganz Recht, Philebos, und wir haben ihm Folge zu leisten.

Philebos. Nun, Protarchos, hast du es nicht voraus übernommen für mich zu reden?

Protarchos. Allerdings! Jetzt aber bin ich beinahe rathlos, und bitte daher dich, Sokrates, daß du selbst unser Dollmetscher [1]) werdest, damit wir uns nicht an deinem Preiskämpfer durch Etwas verfehlen und einen Mißton in unser Concert hineinbringen.

Sokrates. Ich muß dir gehorchen, Protarchos, denn was du mir aufträgst ist nicht einmal etwas Schweres. Aber habe ich dich wirklich durch mein scherzhaftes Wichtigthun, wie Philebos sich ausdrückt, in Verwirrung gesetzt, als ich die Frage stellte, welcher Gattung Verstand und Erkenntniß angehören?

Protarchos. Und zwar vollständig, Sokrates.

(§. 50.) Sokrates. Und doch ist es wirklich ein Leichtes. Denn alle Weisen, in Wahrheit um sich selbst recht wichtig zu machen, stimmen darin zusammen daß der Verstand für uns König des Himmels und der Erde sei, und vielleicht haben sie Recht. In-

[1]) *Προφήτην*, gemäß der von Sokrates wiederholt ausgesprochenen Voraussetzung daß er unter göttlicher Inspiration rede.

dessen, wenn es dir beliebt, wollen wir die Untersuchung der Gattung desselben ausführlicher behandeln.

Protarchos. Sprich nur wie dir beliebt, Sokrates, ohne dir unseretwegen über die Ausführlichkeit Gedanken zu machen; darüber werden wir dir nicht feind.

XVI. (§. 51.) Sokrates. Schön gesagt! So wollen wir denn beginnen, indem wir folgende Frage aufstellen.

Protarchos. Nämlich?

Sokrates. Wollen wir behaupten daß über die Dinge insgesammt und über das was man das All nennt die Macht des Vernunftlosen und Zufälligen und das „Wie es sich gerade trifft" walte, oder aber das Gegentheil, daß, wie unsere Vorgänger [1]) gesagt haben, der Verstand und eine wunderbare Einsicht es zusammenordnend regiere?

Protarchos. Das ist ja gar keine Frage [2]), du wundersamer Sokrates. Denn was du da sagst scheint mir nicht einmal erlaubt zu sein. Zu behaupten aber daß der Verstand es Alles anordne ist würdig des Schauspiels welches die Weltordnung, Sonne, Mond und Sterne, und der ganze Umlauf darbieten, und ich wenigstens möchte darüber niemals anders reden und denken.

(§. 52.) Sokrates. Willst du also daß das worüber unsere Vorgänger einverstanden waren auch wir mit ihnen behaupten, [p. 29.] nämlich daß Dieses sich also verhalte; so zwar daß wir nicht nur meinen, Fremdes dürfe man ohne Gefahr nachsprechen [3]), sondern daß wir auch die Gefahr mittragen und den

[1]) Man hat hier an Pythagoras, besonders aber an Anaxagoras zu denken.
[2]) S. den Anhang.
[3]) Badham vermuthet hier eine sprüchwörtliche Redensart.

Tadel theilen, wenn ein starker Mann [1]) behaupten sollte daß es sich nicht so verhalte, sondern Alles ungeordnet sei?

Protarchos. Warum sollte ich Das nicht wollen?

Sokrates. Wohlan denn, merk' auf die Rede welche uns jetzt über diese Fragen entgegenkommt!

Protarchos. Sprich nur!

Sokrates. Was zur Natur der Körper sämmtlicher lebendigen Wesen gehört, Feuer, Wasser, Luft und, wornach die Schiffbrüchigen im Sprüchwort [2]) aussehen, „Land", das sehen wir doch wohl enthalten in der Zusammensetzung derselben.

Protarchos. Sehr gut! Denn wirklich die Rathlosigkeit in diesen Untersuchungen droht uns einen Schiffbruch.

Sokrates. Wohlan denn! Von jedem der Elemente in uns fasse nun Folgendes auf!

Protarchos. Was doch?

(§. 53.) Sokrates. Daß jedes derselben in uns nur dürftig vorhanden ist und unvollkommen, und ganz und gar nicht lauter, und ohne die seiner Natur würdige Kraft zu besitzen. Faß' es nun einmal an Einem auf und denke dann von Allen das Gleiche. Also z. B. Feuer ist in uns, und es ist im Weltganzen.

Protarchos. Wie anders?

[1]) *Δεινὸς ἀνήρ*, die häufige Benennung der Sophisten bei Platon, die sich bekanntlich gegen speculative und ethische Fragen gleich skeptisch verhielten.

[2]) *Φασίν* mit Stallbaum in Parenthese. Das Sprüchwort scheint zu sein: die Schiffbrüchigen sehen Land. Um das nicht ganz bequeme „Land" statt Erde zu umgehen, setzt Schleiermacher die Luft zuletzt, und *χειμαζόμ.* um in „wie die Beklommenen rufen"; Müller dagegen das Wasser, „nach dem die vom Feuer Bedrängten rufen".

Sokrates. Ist nun das in uns nicht dürftig und schwach und unvollkommen, das im Weltganzen aber wundervoll durch Menge und Schönheit und durch das volle Maß der dem Feuer eigenen Kraft?

Protarchos. Sehr wahr was du sagst!

Sokrates. Wie nun? Nährt sich und entsteht das Feuer des Weltganzen aus jenem, und wird es beherrscht [1]) von dem Feuer in uns? Oder bekommt nicht im Gegentheil das Feuer in mir und in dir und in allen anderen lebendigen Wesen alles Das von diesem?

Protarchos. Diese Frage ist nicht einmal einer Antwort werth.

Sokrates. Richtig! Und das Gleiche wirst du, denke ich, von der Erde in den lebendigen Wesen hienieden und von der im Weltganzen sagen, und von allem Uebrigen, worüber ich eben vorhin gefragt habe, wirst du dieselbe Antwort [2]) geben.

Protarchos. Wer könnte auch anders antworten, ohne daß man an seinem gesunden Verstande zweifeln müßte?

(§. 54.) Sokrates. Wohl Niemand! Doch folge nun dem was damit zusammenhängt. — Pflegen wir nicht alles das was jetzt besprochen worden ist, wenn wir es in Eins verbunden sehen, einen Leib zu nennen?

Protarchos. Wie sonst?

Sokrates. Dasselbe nimm nun auch von dem an was wir Welt nennen. Denn es dürfte doch wohl in gleicher Weise ein Leib sein, als zusammengesetzt aus den gleichen Bestandtheilen.

Protarchos. Vollkommen richtig!

[1]) *Ἄρχεται.* Andere: „hat es seinen Anfang", dann würde aber wohl *ἀπό* statt *ὑπό* stehen.

[2]) Oder *οὔτ. ἀπ.* als besonderer Satz: Antwortest du so?

Sokrates. Wird nun unser Leib nicht ganz und gar von diesem Leib, oder wird dieser von dem unserigen seine Nahrung ziehen und was wir Alles vorhin darüber gesagt haben erhalten und besitzen?

Protarchos. Auch dieses wieder, Sokrates, ist nicht der Frage werth.

[p. 30.] Sokrates. Wie aber? Folgendes doch wohl? oder wie wirst du sagen?

Protarchos. Sag' nur, was.

Sokrates. Werden wir nicht behaupten, unser Leib habe eine Seele?

Protarchos. Gewiß werden wir das behaupten.

Sokrates. Und die er, mein lieber Protarchos, woher doch bekam, wenn nicht etwa der Leib des Weltganzen beseelt war, der ja Dasselbe hat wie er und nur noch in überall vollkommenerem Maße?

Protarchos. Offenbar, Sokrates, nirgend anderswoher.

(§. 55.) Sokrates. Denn was jene vier Elemente betrifft[1]), die Begrenzung, das Unbegrenzte, das Gemeinschaftliche und die Gattung der Ursache, so darf man doch wohl nicht glauben, Protarchos, daß dieses Allem einwohnende Vierte zwar uns eine Seele verleiht, den Leib gesund erhält, für den kranken Leib Heilung bewirkt und so noch Vieles in anderen Beziehungen ordnet und bessert, und deßhalb die gesammte und manchfaltigste Weisheit genannt werde, daß es aber, während doch das Alles in großen Maßen und dazu noch vollkommen und ganz lauter im Weltganzen und im Himmel vorhanden ist, in diesen das nicht sollte

[1]) Das Anakoluthon kann in der Uebersetzung nicht wohl belassen werden.

ausgesonnen haben was seiner Natur nach das Vollkommenste und Herrlichste ist.

Protarchos. Das hätte in der That keinen Sinn.

(§. 56.) Sokrates. Und wenn dem nicht so ist, würden wir nicht, jenen Satz weiter verfolgend, besser sagen daß es, wie wir wiederholt ausgesprochen haben, des Unbegrenzten Vieles und Begrenzung genug gibt im Weltganzen, und zu diesen hinzu eine nicht schlechte Ursache, welche Jahre, Jahreszeiten und Monate regelt und aneinander reiht und deßhalb mit vollstem Rechte Weisheit und Verstand genannt wird?

Protarchos. Gewiß mit vollstem Recht!

Sokrates. Und Weisheit und Verstand können doch wohl niemals ohne eine Seele zum Dasein kommen?

Protarchos. Nicht doch!

Sokrates. In der Natur des Zeus also, wirst du sagen, wohne eine königliche Seele und ein königlicher Verstand durch die Kraft der Ursache, in Anderen aber anderes Schöne, mag es übrigens Jeder heißen wie es ihm lieb ist.

Protarchos. Sehr wohl!

(§. 57.) Sokrates. Glaube nun ja nicht, Protarchos, daß wir diesen Satz ohne Grund angeführt haben, sondern er ist ein Bundesgenosse[1]) jener Alten, welche sagten daß Verstand stets das Weltganze beherrsche.

Protarchos. Das ist er.

Sokrates. Und der auch auf meine Frage[2]) die Antwort mitgebracht hat, daß der Verstand stammverwandt[3]) sei mit dem was

[1]) Die religiöse Lehre ein Bundesgenosse des alten (§. 51) philosophischen Satzes.
[2]) §. 48. [p. 28.]
[3]) *Γενούστης*, eine von Stallbaum überzeugend bestätigte, nur

las das Ursächliche von Allem bezeichnet worden ist, — unter den Vieren [1]) nämlich als deren eine uns dasselbe erschien. — Und hiemit hast du doch wohl unsere Antwort.

Protarchos. In der That, und zwar ganz befriedigend, obgleich ich gar nicht bemerkt habe daß du antwortetest.

Sokrates. Erholung, Protarchos, von ernstem Thun ist manchmal der Scherz.

Protarchos. Schön gesagt.

(§. 58.) Sokrates. Nun denn, mein Freund, welcher Gattung der Verstand zugehört und welche Kraft er besitzt, dürfte für uns jetzt so gut als erwiesen sein.

Protarchos. Ganz richtig.

Sokrates. Und ebenso klar freilich sind wir längst über die Gattung der Lust geworden.

Protarchos. Sehr wohl.

Sokrates. Auch wollen wir denn von beiden das in Erinnerung behalten, daß der Verstand mit der Ursache verwandt war und nahezu von derselben Gattung, die Lust aber selbst unbegrenzt, und von jener Gattung welche von sich aus weder Anfang noch Mitte noch Ende in sich hat noch jemals haben wird.

Protarchos. Wir werden's behalten! Warum doch nicht?

XVII. (§. 59.) Sokrates. Nächst diesem müssen wir in Betrachtung ziehen, worin jedes von beiden seinen Sitz hat, und unter welchen Bedingungen beides entsteht, wenn es entsteht. Und

---

hier vorkommende Wortform, die Platon wohl wegen der Alliteration von *νοῦς* gebildet habe, und die Schleiermacher und Bekker nicht in *γένους τοῦ* hätten ändern sollen.

[1]) Stallbaum ändert das zwar ungelenke *τ. τεττάρων· ὧν ἓν ἦν* zum selbständigen Satz *τ. τεττάρων δ' ἦν ἡμ.*, der aber dann sehr matt und grundlos ist.

zwar zuerst an der Lust; denn wie wir an ihr die Gattung zuerst ausgemittelt haben, so nun auch dieses zuerst. Ferner aber können wir auch wohl die Lust getrennt von der Unlust nicht wohl befriedigend prüfen.

Protarchos. Nun denn, wenn wir diesen Weg gehen müssen, so wollen wir ihn gehen.

Sokrates. Hast du nun über ihre Entstehung wohl die gleiche Ansicht wie ich?

Protarchos. Und welche?

Sokrates. Wie mir scheint, haben beide zugleich, sowohl die Unlust als die Lust, naturgemäß ihre Entstehung in der gemeinschaftlichen Gattung.

Protarchos. Hinsichtlich der gemeinschaftlichen, lieber Sokrates, erinnere uns doch noch einmal, welche der vorhin besprochenen du damit bezeichnen willst.

Sokrates. Es soll geschehen, so gut als möglich, du Wundersamer.

Protarchos. Schön gesagt!

Sokrates. Unter der gemeinschaftlichen also wollen wir diejenige verstehen welche wir unter den Vieren die Dritte genannt haben.

Protarchos. Und welche du nach dem Unbegrenzten und der Begrenzung angeführt hast? in welche du auch die Gesundheit und, wie ich glaube, auch die Harmonie verlegt hast?

(§. 60.) Sokrates. Sehr brav gesprochen! Nun aber merke ja recht auf!

Protarchos. Sag' nur an!

Sokrates. Ich sage also daß wenn in uns lebendigen Wesen die Harmonie aufgelöst wird, dann auch zugleich eine Auf-

lösung des naturgemäßen Zustandes und eine Entstehung von Schmerzen stattfinde.

Protarchos. Sehr wahrscheinlich was du sagst.

Sokrates. Wird sie aber wiederhergestellt und auf ihren naturgemäßen Stand zurückgebracht, so ist zu sagen, es entstehe Lust, wenn man über etwas sehr Wichtiges in Wenigem so kurz als möglich sich ausdrücken soll.

Protarchos. Du hast zwar, glaube ich, Recht, Sokrates; doch laß uns versuchen gerade dieses noch einleuchtender zu sagen.

(§. 61.) Sokrates. Nun, wir verstehen doch das Alltägliche und Augenfällige am leichtesten?

Protarchos. Was meinst du?

Sokrates. Der Hunger ist doch wohl eine solche Auflösung [1]) und darum eine Unlust?

Protarchos. Ja.

Sokrates. Das Essen aber, als wieder entstehende Anfüllung, Lust?

Protarchos. Ja.

Sokrates. Hinwiederum der Durst Störung, Unlust und [p. 32.] Auflösung [2]), dagegen die Wirkung des Feuchten, indem das Vertrocknete durchdringt, Lust; hinwiederum unnatürliche Absonderung und Auflösung, wie sie die Erhitzung bewirkt, Unlust, dagegen Wiedererſatz und Abkühlung, wenn sie naturgemäß erfolgen, Lust.

Protarchos. Allerdings.

---

[1]) Nämlich der Harmonie in uns.

[2]) *Λύσις* ist als gleichbedeutend mit *φθορά* zwar überflüssig, aber darum allein hat man noch kein Recht es mit Stallbaum zu streichen. Die Häufung der Ausdrücke und die erklärende Absicht des dritten ist nicht unplatonisch.

Sokrates. Unlust ist auch die naturwidrige Erstarrung der Feuchtigkeit eines Lebendigen, wie sie die Kälte bewirkt; dagegen Lust der naturgemäße Prozeß durch welchen dieselbe wieder in den vorigen Stand zurückgeht und sich scheidet. Und mit Einem Wort, sieh' zu ob dir der Satz anständig sei, welcher besagt daß, wenn die aus dem Unbegrenzten und der Begrenzung naturgemäß gewordene beseelte Form, von der ich im Vorhergehenden gesprochen, gestört werde, die Störung Unlust sein, hinwiederum aber bei allem Lebendigen der Prozeß, durch welchen es in sein eigenes Wesen zurückkehrt, Lust?

Protarchos. Er soll gelten! Er scheint mir wenigstens einen gewissen Umriß zu geben.

Sokrates. Dieses also wollen wir als einheitlichen Begriff von Unlust und Lust in jenen beiderseitigen Zuständen feststellen.

Protarchos. Er stehe fest!

XVIII. (§. 62.) Sokrates. Sofort, was diese Zustände betrifft, sofern sie in der Seele für sich betrachtet noch Gegenstand der Erwartung sind, so setze das Gefühl des Hoffens, das den Zuständen der Lust vorhergeht, als Lust- und Muthgefühl, das den Zuständen der Unlust vorhergehende aber als Furcht- und Schmerzgefühl.

Protarchos. Dieses wäre also nun eine zweite Begriffsform von Lust und Unlust, deren Entstehung in der Erwartung der Seele für sich abgesondert vom Körper beruht.

Sokrates. Das hast du richtig aufgefaßt. Ich glaube nämlich — wenigstens meine Meinung ist das — daß von diesen Zuständen aus, weil beide, wie es scheint, rein sind und keine Mischung von Unlust und Lust dabei stattfindet, die Frage über die Lust überhaupt klar werden werde, die Frage nämlich, ob die ganze

Gattung derſelben liebenswerth ſei, oder ob dieſes zwar von irgend welcher anderen der von uns vorhin aufgeführten Gattungen [1]) ausgeſagt werden müſſe, von der Luſt und Unluſt dagegen, wie vom Warmen und Kalten und allem Derartigen, daß ſie zuweilen liebenswerth ſeien, zuweilen nicht liebenswerth, indem ſie zwar keine Güter ſind, manchmal und manche von ihnen aber die Natur des Guten annehmen.

Protarchos. Du haſt ganz Recht; denn dieſen Weg muß der Gegenſtand unſerer jetzigen Verfolgung [2]) nothwendig einſchlagen.

(§. 63.) Sokrates. Zuerſt nun alſo wollen wir Folgendes mit ins Auge faſſen. Wenn nämlich wirklich, wie geſagt worden iſt, da Schmerz entſteht wo das Leben geſtört, und da Luſt wo es wiedergeheilt wird, ſo wollen wir auch noch über das was weder geſtört noch wiedergeheilt wird nachdenken, in was für einem Zuſtand das Leben ſich wohl in dieſem Fall befinden muß. Nimm deine Gedanken aber recht zuſammen und ſage: Iſt es nicht durchaus nothwendig daß alles Leben in dieſem Falle weder irgend Unluſt habe noch Luſt, und weder in großem noch in kleinem Maße?

Protarchos. Allerdings nothwendig!

Sokrates. Gibt es alſo nicht für uns neben der des Sich- [p. 33.] freuens und der des Unluſthabens noch eine dritte Verfaſſung nämlich gerade dieſe?

Protarchos. Warum nicht?

Sokrates. Wohlan denn, bemühe dich dieſelbe im Gedächtniß zu behalten; denn für Beurtheilung der Luſt hängt nicht wenig davon ab ob wir daran denken oder nicht. Nur in der Kürze wollen wir über dieſelbe Einiges durchgehen.

[1]) Vgl. §. 36 ff.

[2]) Ein Platon auch ſonſt geläufiges Jagdbild.

Protarchos. Sag' nur was.

(§. 64.) Sokrates. Wer die Lebensweiſe der Einſicht wählt, den, weißt du, hindert Nichts auf dieſe Art zu leben.

Protarchos. Du meinſt, ſo daß er weder ſich freue noch ſich betrübe?

Sokrates. Es wurde ja damals bei der Vergleichung der Lebensweiſen [1]) ausgeſprochen, daß, wer die Lebensweiſe des Verſtandes und der Einſicht wähle, der Freude weder viel noch wenig bedürfe.

Protarchos. So wurde allerdings geſagt.

Sokrates. Bei Jenem träfe dieß alſo zu, und es liegt auch wohl nichts Ungereimtes darin wenn unter allen Weiſen zu leben dieſe die göttlichſte iſt.

Protarchos. Es iſt alſo nicht wahrſcheinlich, weder daß Götter ſich freuen, noch das Gegentheil.

Sokrates. Durchaus nicht wahrſcheinlich! Jedenfalls iſt das Eine wie das Andere für ſie, wenn es vorkommt, unziemlich. Doch dieſes wollen wir nachher noch in Betrachtung ziehen, wenn es für die Unterſuchung von Bedeutung iſt, und es dem Verſtande zum zweiten Preiſe beigeben, wenn wir es ihm nicht ſchon zum erſten zulegen können.

Protarchos. Sehr richtig geſagt!

(§. 65.) XIX. Sokrates. Nun aber, was die zweite Begriffsform der Luſt betrifft, welche wir als die der Seele für ſich bezeichnet haben, ſo iſt ihre Entſtehung ganz durch Erinnerung vermittelt.

[1]) Vgl. §. 30 ff. Angedeutet iſt Etwas dieſer Art §. 34, wogegen §. 32 eher das Gegentheil geſagt iſt. Vielleicht geht das τότε auf das Vorgeſpräch.

Protarchos. In wie fern?

Sokrates. Wie es scheint, müssen wir vorher das Wesen der Erinnerung vornehmen, und fast dünkt es mir wieder noch vor der Erinnerung das sinnliche Wahrnehmen, wenn uns das hieher Gehörige irgendwie klar werden soll.

Protarchos. Wie meinst du das?

Sokrates. Setze einmal daß von den Eindrücken unseres Körpers immer einige im Körper, bevor sie zur Seele hindurch gelangen, erlöschen und also diese unangeregt lassen, während andere dagegen beide durchdringen und in jedem eine gewisse theils besondere theils gemeinschaftliche Erschütterung hervorbringen.

Protarchos. Das stehe fest!

Sokrates. Wenn wir nun sagen daß die nicht beide durchdringenden Eindrücke unserer Seele entgehen, die auf beide sich erstreckenden aber ihr nicht entgehen, werden wir uns doch wohl ganz richtig ausdrücken?

Protarchos. Wie sollten wir nicht?

Sokrates. Sofort aber darfst du dieses Entgangensein ja nicht so nehmen als ob ich darunter ein Vergehen oder Vergessen derselben verstünde [1]). Denn das Vergessen ist Vergehen der Erinnerung [2]). Diese ist aber in dem vorliegenden Falle noch gar nicht entstanden. Zu sagen aber daß Etwas was noch nicht ist und noch nicht entstanden ist irgend Gegenstand eines Verlustes werde, ist unstatthaft. Oder nicht?

[1]) Das Spiel das Platon mit den Worten λελῆθέναι und λήθη treibt soll die Uebersetzung einigermaßen andeuten, indem sonst, wenn man einfach bei den Worten Entgehen und Vergessen bleibt, diese und die zwei nächsten Absätze des Sokrates im Deutschen ohne Sinn und Zweck sind.

[2]) Wörtlich ebenso im Gastmahl p. 208 A.

Protarchos. Wie anders?

Sokrates. Und nun vertausche nur die Ausdrücke!

Protarchos. Wie doch?

(§. 66.) Sokrates. Statt daß der Seele Etwas entgangen sein soll, wenn sie von den Erschütterungen des Körpers unangeregt sich zeigt, nenne das was du jetzt als Vergehen und Vergessen [p. 34.] bezeichnest Mangel an sinnlicher Wahrnehmung.

Protarchos. Ich verstehe.

Sokrates. Wenn dagegen Seele und Leib sich gemeinschaftlich in Einem Zustand der Erregung befinden und gemeinschaftlich bewegt werden, und du dann diese Bewegung sinnliches Wahrnehmen nennen würdest, würde deine Ausdrucksweise doch wohl ihre rechte Art haben.

Protarchos. Sehr wahr!

(§. 67.) Sokrates. Verstehen wir jetzt, was wir sinnliche Wahrnehmung nennen wollen?

Protarchos. Wie sollten wir nicht!

Sokrates. Sofort, wenn man die Aufbewahrung der sinnlichen Wahrnehmung Erinnerung nennen wollte, würde man diese, wenigstens nach meiner Ansicht, ebenfalls ganz richtig bezeichnen.

Protarchos. Ganz richtig.

Sokrates. Sagen wir aber nicht von der Erinnerung sie sei von der Wiedererinnerung verschieden?

Protarchos. Vielleicht.

Sokrates. Nicht wahr in folgender Beziehung?

Protarchos. In welcher?

Sokrates. Wenn die Seele die Eindrücke welche sie mit dem Körper einmal empfangen hat ohne den Körper für sich selbst nach Möglichkeit in sich wieder aufnimmt, dann sagen wir wohl daß sie sich wieder erinnert. Oder nicht?

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Nun aber dann, wann die Seele eine Erinnerung, sei es einer sinnlichen Wahrnehmung oder aber einer Kenntniß, die sie verloren hatte, wiederum für sich auf's Neue in sich in Bewegung setzt, so reden wir doch wohl bei allem Dem zusammen von Wiedererinnerungen und Erinnerungen [1]).

Protarchos. Richtig gesagt!

Sokrates. Weßhalb nun dieses Alles gesagt worden ist Folgendes.

Protarchos. Was doch?

Sokrates. Damit wir die Lust der Seele gesondert vom Körper so sehr und so deutlich als möglich erfassen, und zugleich damit die Begierde. Denn durch Jenes lassen, wie es scheint, diese beiden sich einigermaßen klar machen.

---

[1]) Was Platon in dieser ganzen Stelle als μνήμη bezeichnet ist diejenige Thätigkeit der Seele durch welche sie eine Empfindung oder sinnliche Wahrnehmung als ein psychisches, inneres Bild in sich gestaltet und bewahrt, dieselbe verinnert, während ἀνάμνησις die freie, willkürliche Reproduction solcher Erinnerungsbilder bezeichnet. Dort ist das unterscheidende Merkmal die Continuität des sinnlichen Eindrucks, hier die Unabhängigkeit der Seelenthätigkeit von diesem. Dieser Unterschied wird durch die Ausdrücke Gedächtniß und Erinnerung nicht getroffen und wiedergegeben, abgesehen davon daß die Gleichheit der Wortbildung der griechischen Ausdrücke verlassen wird. Eher dürfte μνήμη durch „Erinnerung" getroffen sein, sofern damit die innere Gestaltung eines Eindrucks zum Seelenbild gemeint wird, während dann für ἀνάμνησις sich der Ausdruck Wiedererinnerung, in dem Sinne von Wiederbildung solcher innerer Seelenbilder, darbietet. Daß aber in diesem Gedankenzusammenhang die Worte καὶ μνήμας neben ἀναμνήσεις sinnstörend und nicht hergehörig sind ist kaum zu bezweifeln.

XX. (§. 68.) Protarchos. Besprechen wir denn, Sokrates, gleich das was folgt!

Sokrates. Gar Vieles muß man aber, wie es scheint, besprechen und untersuchen für die Frage über das Werden und die ganze Wandlung der Lust. Denn offenbar haben wir jetzt zuvor noch die Begierde vorzunehmen, was sie wohl ist und wo sie entsteht.

Protarchos. Untersuchen wir sie denn! Wir werden ja Nichts dabei verlieren.

Sokrates. Allerdings werden wir Etwas verlieren, und das ist, Protarchos, wenn wir gefunden haben was wir jetzt suchen, — unsere Rathlosigkeit eben über diese Gegenstände.

Protarchos. Brav erwiedert! Wir wollen aber nun versuchen dieselben im Zusammenhang zu besprechen.

Sokrates. Haben wir nicht eben gesagt, der Hunger, der Durst, und vieles Andere dieser Art seien gewisse Begierden? [1])

Protarchos. Sehr wohl.

(§. 69.) Sokrates. Was ist doch nun das Identische dieser so ganz verschiedenen Zustände, das uns vorschwebt, wenn wir dieselben mit Einem Namen bezeichnen?

Protarchos. Beim Zeus! Das ist wohl nicht leicht auszudrücken, Sokrates! Aber gesagt muß es werden.

Sokrates. Laß es uns denn wieder von dorther nehmen, eben von jenen Zuständen.

Protarchos. Von woher doch?

Sokrates. Wir pflegen doch zu sagen von Etwas: „es dürstet?" [2])

---

[1]) Etwas dieser Art wurde §. 61 f. gesagt.

[2]) Hirschig und Andere ziehen τι zu λέγομεν.: „sitit" dicentes dicimusne aliquid? nur wird dann mit Badham die gewöhn-

Protarchos. Ohne Zweifel.

Sokrates. Und das heißt doch: „es iſt leer?"

Protarchos. Was ſonſt?

Sokrates. Iſt nun der Durſt eine Begierde?

Protarchos. Ja, und zwar nach Getränk.

[p. 35.] Sokrates. Nach Getränk, oder nach Anfüllung mit Getränk?

Protarchos. Ich denke, nach Anfüllung.

Sokrates. Wenn wir alſo leer geworden ſind begehren wir, wie es ſcheint, nach dem Gegentheil von dem Zuſtand in dem wir uns befinden. Denn leer geworden, verlangt es uns angefüllt zu werden.

Protarchos. Sehr klar.

(§. 70.) Sokrates. Wie nun? Einer der zum erſten Mal leer geworden, könnte der irgendwie, ſei es durch ſinnliche Wahrnehmung oder durch Erinnerung, auf Anfüllung verfallen, d. h. auf den Zuſtand in welchem er ſich weder im gegenwärtigen Augenblick befindet noch jemals früher befunden hat?

Protarchos. Und wie doch?

Sokrates. Wir ſagen doch gewiß von dem Begehrenden daß er Etwas begehre?

Protarchos. Wie ſollten wir nicht?

Sokrates. Nun begehrt er ja nicht nach dem Zuſtand in dem er ſich befindet. Denn er dürſtet; und das iſt Leerheit; er aber begehrt Anfüllung.

Protarchos. Ja.

Sokrates. Es muß nun doch irgendwie bei ihm Etwas ſein wodurch der Dürſtende auf Anfüllung verfällt.

liche Lesart διψῇν beizubehalten und κενοῦται in κενοῦσθαι zu ändern ſein.

Protarchos. Nothwendig.

Sokrates. Unmöglich aber doch der Körper; denn dieſer iſt ja leer geworden.

Protarchos. Ja.

Sokrates. Es bleibt alſo nur übrig daß die Seele auf die Anfüllung verfällt, offenbar vermittelſt der Erinnerung; denn [1]) wodurch anders noch könnte ſie darauf verfallen?

(§. 71.) Protarchos. Durch Nichts wohl.

XXI. Sokrates. Verſtehen wir nun, was ſich uns aus dieſen Sätzen ergeben hat?

Protarchos. Und das wäre?

Sokrates. Daß die Begierde im Körper entſtehe, das gibt uns dieſe Rede nicht zu.

Protarchos. Wie ſo?

Sokrates. Weil ſie eine den Zuſtänden deſſelben immer entgegengeſetzte Beſtrebung in jedem Lebenden aufzeigt.

Protarchos. Sehr wohl.

Sokrates. Wohl aber beweiſt dieſer auf das Gegentheil von jenen Zuſtänden führende Trieb ſo viel, daß eine Erinnerung des Gegentheils von jenen Zuſtänden vorhanden iſt.

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Unſere Unterſuchung hat alſo, durch den Beweis daß die Erinnerung auf das Begehrte hinführt, dargethan daß jener Trieb und die Begierde, überhaupt die Herrſchaft über jedes Leben, ganz nur der Seele zuſteht.

Protarchos. Sehr richtig!

[1]) Schleiermacher legt nach der Vulg. δηλονότι dem Protarchos zwiſchenein in den Mund. Protarchos. Offenbar. Sokrates. Denn womit anders u. ſ. w.

Sokrates. Daß also unser Körper dürstet oder hungert oder in irgend einem Zustand dieser Art sich befindet nimmt unsere Untersuchung durchaus nicht an.

Protarchos. Mit vollem Recht!

(§. 72.) Sokrates. Noch aber wollen wir über dieselben Gegenstände Folgendes bedenken. Es scheint mir nämlich, unsere Untersuchung wolle uns eben hierin eine besondere Begriffsform des Lebens offenbaren.

Protarchos. Worin meinst du und was für eine Lebensform?

Sokrates. In dem Vollwerden und Leerwerden und allem dem was sich auf Erhaltung und Störung des Lebens bezieht, so wie wenn Einer von uns in einem dieser beiden Zustände befindlich Schmerz hat, dann wieder sich freut zur Abwechslung.

Protarchos. So ist es.

Sokrates. Was aber, wenn er in der Mitte zwischen beiden sich befindet?

Protarchos. Wie so in der Mitte?

Sokrates. Also zwar vermöge des vorhandenen Zustandes Schmerz hat, sich aber der dagewesenen Lustzustände, welche dem Schmerz wohl ein Ende machen könnten, erinnert, von denselben jedoch noch nicht erfüllt ist, — was dann? Wollen wir zugeben [p. 36.] daß er sich dann in der Mitte zwischen jenen Zuständen befinde, oder geben wir's nicht zu?

Protarchos. Geben wir's nur zu!

Sokrates. Daß er ganz Schmerz empfinde oder ganz sich freue?

Protarchos. Nein, beim Zeus. Sondern daß er in doppelter Unlust sich befinde, dem Körper nach durch den vorhandenen Zustand, der Seele nach durch ein gewisses Sehnen der Erwartung.

(§. 73.) Sokrates. Was meinst du, Protarchos, mit diesem Doppelten von Unlust? Geschieht es nicht manchmal daß Einer von uns, wenn er leer geworden, in offenbarer Hoffnung erfüllt zu werden steht, dann aber wieder im Gegentheil hoffnungslos ist?

Protarchos. Sehr wohl!

Sokrates. Scheint er dir nun nicht, weil er erfüllt zu werden hofft, in dem Sicherinnern Freude zu haben, in derselben Zeit aber, weil er zugleich leer ist, Schmerz zu empfinden?

Protarchos. Nothwendig!

Sokrates. In diesem Fall also hat der Mensch und jedes andere lebende Wesen Unlust und Lust zugleich.

Protarchos. Fast scheint es so.

Sokrates. Wie aber, wenn Einer der leer geworden keine Hoffnung hat Anfüllung zu erlangen? Sollte nicht dann erst jener Zustand doppelter Unlust entstehen, den du vorhin im Auge gehabt und als schlechthin in dieser Verdoppelung eintretend angesehen hast?

Protarchos. Sehr wahr, Sokrates!

(§. 74.) Sokrates. Laß uns nun diese Untersuchung jener Zustände in folgender Weise verwenden!

Protarchos. In welcher?

Sokrates. Wollen wir sagen, diese Gefühle der Unlust und der Lust seien wahre oder unwahre? oder nur einige derselben seien wahr, die anderen nicht?

Protarchos. Aber, Sokrates, wie könnten Gefühle der Lust oder Unlust unwahr sein?

Sokrates. Aber, Protarchos, wie Besorgnisse wahr oder unwahr, oder Erwartungen wahr oder nicht, oder Vorstellungen wahr oder unwahr?

Protarchos. Von den Vorstellungen könnte ich's etwa noch zugeben, von den übrigen aber nicht.

Sokrates. Was sagst du? Da droht uns ja eine gar nicht unbedeutende Untersuchung zu erwachsen.

Protarchos. Du kannst Recht haben.

Sokrates. Aber untersuchen müssen wir dieses doch, du Sohn eines solchen Mannes [1]), wenn es zum Vorhergehenden gehört.

(§. 75.) Protarchos. Dieß vielleicht schon.

Sokrates. Alle übrigen Weiterungen müssen wir sofort bei Seite lassen, oder auch Alles dessen Besprechung nicht hergehört.

Protarchos. Recht.

Sokrates. Sage mir also, — denn ich kann mich gar nicht genug wundern eben über die Bedenklichkeiten, welche wir da erhoben haben.

Protarchos. Wie meinst du das?

Sokrates. Unwahre Lustgefühle und andererseits wahre gäbe es also nicht?

Protarchos. Wie doch auch?

---

[1]) Vgl. §. 1. 25. Kallias soll wohl als Freund der Sophisten und sophistischer Untersuchungen durch diese Bezeichnung anerkannt werden. Stallbaum findet hier einen auf §. 22. 23 zurückweisenden Spott, der eigentlich gegen Philebos, dem die Untersuchung zu lang dauerte, gemeint sei, indem er unter dem ἀνὴρ den Philebos versteht, der nach §. 17 seine Meinungsgenossen als παῖδες anspricht. Richtiger wird die Anrede ὠ π. 'κειν. τανδρ. mit Hermann (de Reip. tempp. p. 31) als proverbial genommen, oder als ein Ausdruck des häufig ironisch gemeinten Pathos im Dialog, vielleicht nach einer Tragödie.

Sokrates. Also weder im Traum noch im Wachen, weder in Zuständen des Wahnsinns noch sonstiger Verrücktheit kommt es, wie du meinst, vor daß Jemand vergnügt zu sein meint, der gar nicht vergnügt ist, oder daß er traurig zu sein meint, es aber nicht ist?

Protarchos. Daß das Alles so vorkommt, Sokrates, nehmen wir insgesammt an.

Sokrates. Aber auch mit Recht? Oder muß man erst untersuchen ob man es mit Recht behaupte oder nicht?

XXII. Protarchos. Untersuchen muß man es, wie ich [p. 37.] wenigstens behaupten möchte.

(§. 76.) Sokrates. So wollen wir denn das genauer bestimmen, was eben von der Lust und von der Vorstellung gesagt worden! Denn es gilt doch für uns ein „sich Etwas vorstellen"?

Protarchos. Ja.

Sokrates. Und ein „Lust haben"?

Protarchos. Ja.

Sokrates. Aber auch das Vorgestellte ist Etwas?

Protarchos. Gewiß.

Sokrates. Und so auch das woran das Lusthabende Lust hat?

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Dem was sich Etwas vorstellt ist nun doch, mag die Vorstellung richtig sein oder nicht richtig, wenigstens das wirklich Sichvorstellen niemals abzusprechen. [1])

Protarchos. Wie sollte es auch?

---

[1]) Ἀπόλλυσι, er verliert es nicht, d. h. wenn seine Vorstellung auch ganz irrig sich erweist, ein sich Etwas Vorstellender bleibt er.

Sokrates. Folglich auch dem was Luſt hat wird offenbar, mag ſeine Luſt nun richtig ſein oder nicht richtig, wenigſtens das wirklich Luſthaben niemals abzuſprechen ſein.

Protarchos. Ja, auch damit verhält es ſich ſo.

Sokrates. Woher kommt es doch nun daß es der Vorſtellung beliebt uns theils als unwahr theils als wahr zu entſtehen, der Luſt aber nur als wahr, das wirklich Sichvorſtellen und Sichfreuen aber beiden gleichmäßig zukommt?

Protarchos. Das muß man unterſuchen.

Sokrates. Ob etwa daher daß zur Vorſtellung Unwahrheit und Wahres hinzutrete, und ſie deßhalb nicht bloß als Vorſtellung zu entſtehen pflege, ſondern als mit einer von beiden Qualitäten irgendwie behaftet, das, meinſt du, wäre zu unterſuchen?

Protarchos. Ja.

(§. 77.) Sokrates. Zudem aber haben wir uns auch darüber zu verſtändigen, ob, während doch Anderes für uns überhaupt ein irgendwie Beſtimmtes iſt, nur Luſt und Unluſt ſind was ſie ſind, ohne eine beſtimmte Qualität anzunehmen.

Protarchos. Das iſt klar.

Sokrates. Aber es iſt doch gar nicht ſchwer zu ſehen daß ſie ebenfalls irgendwie beſtimmte ſind. Denn ſchon früher haben wir geſagt daß beide, die Gefühle ſowohl der Unluſt als der Luſt, bald groß bald klein bald heftig [1]) werden.

Protarchos. In alle Wege.

Sokrates. Wenn aber nun zum einen oder andern, Protarchos, gar noch Schlechtigkeit hinzutritt, ſo werden wir doch wohl zugeben daß auf dieſe Weiſe wie die Vorſtellung eine ſchlechte werde, ſo auch eine ſchlechte die Luſt?

[1]) Schleiermacher: „und heftig und gelinde“ nach der Conjectur σφοδραὶ καὶ ἡσυχαίτεραι ἐκάτ.

Protarchos. Wie könnten wir anders, Sokrates?

(§. 78.) Sokrates. Wie aber, wenn Richtigkeit oder das Gegentheil von Richtigkeit zum einen oder andern hinzutritt? Werden wir nicht von der Vorſtellung ſagen ſie ſei eine richtige, wenn ſie Richtigkeit hat, und ebenſo von der Luſt?

Protarchos. Nothwendig.

Sokrates. Wenn aber nun das Vorgeſtellte verfehlt iſt, muß man doch wohl zugeſtehen daß dann die fehlerhafte Vorſtellung keine richtige noch eine richtig verfahrende ſei?

Protarchos. Wie wäre ſie es auch?

Sokrates. Wie aber, wenn wir dagegen irgend eine Unluſt oder Luſt in dem worüber man Unluſt oder das Gegentheil empfindet fehl gehen ſehen, werden wir denſelben wohl das Beiwort richtig oder heilſam oder irgend welchen anderen ſchönen Namen beilegen?

Protarchos. Unmöglich, — wenn ja die Luſt ſoll fehlgehen können.

(§. 79.) Sokrates. Aber in der That ſcheint uns die Luſt öfters nicht mit richtiger Vorſtellung, ſondern mit Unwahrheit verbunden zu entſtehen.

Protarchos. Warum denn nicht? Und in einem ſolchen [p. 38.] Fall, Sokrates, pflegen wir ja dann zwar die Vorſtellung eine unwahre zu nennen [1]), die Luſt ſelbſt aber dürfte doch wohl nie Jemand als eine unwahre bezeichnen.

Sokrates. Aber, Protarchos, du nimmſt dich ja auf einmal der Sache der Luſt mit Eifer an!

Protarchos. Das nicht, ſondern ich ſage nur was ich höre.

[1]) Stallbaum λέγομεν, ohne Grund; ἐλέγομεν, das Imperf., die Fortdauer ausdrückend.

Sokrates. Machen wir denn aber, mein Freund, keinen Unterschied zwischen der Lust welche mit richtiger Vorstellung und mit Erkenntniß verknüpft ist, und derjenigen welche im Zusammenhang mit Unwahrheit und Unwissenheit öfters in Jedem von uns entsteht?

Protarchos. Gewiß doch findet kein geringer Unterschied statt.

XXIII. (§. 80.) Sokrates. So laß uns nun zur Betrachtung des Unterschieds beider kommen.

Protarchos. Führe nur, auf welchem Weg es dir gut dünkt!

Sokrates. Soll ich den folgenden einschlagen?

Protarchos. Welchen?

Sokrates. Es gibt, sagen wir doch, für uns eine unwahre Vorstellung, es gibt aber auch eine wahre?

Protarchos. Das gibt es.

Sokrates. Und diesen — der wahren und unwahren Vorstellung, mein' ich — folgt, wie wir vorhin gesagt haben, öfters Lust und Unlust.

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Und ist es nun nicht theils die Erinnerung theils die sinnliche Wahrnehmung aus welchen sich uns in allen Fällen die Vorstellung und gleichsam der Raum [1]) zu Ordnung der Vorstellungen ergibt?

---

[1]) D. h. die Möglichkeit, nach der Lesart ἐγχωρεῖν, deren wörtliche Beibehaltung das „gleichsam" rechtfertigen möge. Die Lesart ἐγχειρεῖν, „das Bestreben" scheint eher Correctur zu sein. — Das Wort διαδοξάζειν kommt nur in dieser Stelle vor; δια die Vollendung des δοξάζειν bezeichnend; die Aenderung Badham's in: τὸ δὴ δοξάζειν ist eine unnöthige Correctur. Platon macht hier für seinen Begriff ein prägnantes Compositum wie etwa „durchdenken".

Protarchos. Gewiß.

Sokrates. Müssen wir nun nicht annehmen daß es hiebei folgender Maßen zugehe?

Protarchos. Und wie?

Sokrates. Du wirst wohl zugeben daß es Einem der die aus der Ferne gesehenen Gegenstände nicht deutlich genug sieht manchmal begegnet daß er das was er sieht bestimmt zu erkennen wünscht?

Protarchos. Wohl mag ich das zugeben.

(§. 81.) Sokrates. Würde er sofort nicht etwa sich selbst folgende Frage vorlegen?

Protarchos. Nämlich?

Sokrates. „Was ist doch das was mir dort an dem Felsen unter einem Baum stehend ins Auge fällt?" Meinst du nicht daß Einer so zu sich selber sprechen dürfte, wenn er einmal einen ihm ins Auge fallenden Gegenstand dieser Art erblickte?

Protarchos. Warum nicht?

Sokrates. Hierauf würde er gleichsam sich selbst antwortend auf gut Glück etwa die Bemerkung machen: „es ist ein Mensch"?

Protarchos. Gar wohl.

Sokrates. Und wenn er sich nun andererseits geirrt [1]) hätte, so würde er vielleicht fortfahren: „was ich sah ist ein Bild, ein Werk irgend welcher Hirten."

Protarchos. Sehr wohl.

---

[1]) Zu παρενεχθείς vgl. §. 143. Schleiermacher: „Kommt er aber näher hinzu".

Sokrates. Vielleicht ist auch noch Jemand bei ihm, und indem er nun das bei sich selbst Gesprochene gegen seinen Begleiter laut werden läßt, wird er wohl wieder dasselbe aussprechen, und was wir vorhin eine Vorstellung genannt haben ist nun eine Rede geworden?

(§. 82.) Protarchos. Warum nicht?

Sokrates. Ist er aber allein, wenn er dieses eben bei sich bedenkt, so trägt er es manchmal auch längere Zeit in sich und geht seinen Weg weiter.

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Wie nun? Siehst du wohl das was hiebei geschieht ebenso an wie ich?

Protarchos. Wie nämlich?

Sokrates. Mir dünkt hiebei unsere Seele einem Buche ähnlich zu sein.

Protarchos. Wie so?

Sokrates. Die mit den sinnlichen Wahrnehmungen [p. 39.] zusammentreffende Erinnerung und die daran sich anschließenden Eindrücke scheinen mir da gleichsam Reden in unseren Seelen einzuschreiben. Schreibt nun dieser Eindruck etwas Wahres hinein, so ist die Folge daß aus demselben eine wahre Vorstellung und wahre Reden in uns entstehen. Schreibt aber dieser Schreiber in uns etwas Unwahres, so geht das Gegentheil von dem Wahren daraus hervor.

Protarchos. Ganz so dünkt es auch mir und gerne nehme ich das Gesagte so an.

Sokrates. So nimm auch an daß zu gleicher Zeit noch ein anderer Arbeiter in unseren Seelen zum Vorschein komme.

Protarchos. Und welcher?

Sokrates. Ein Maler, der nächst dem Schreibekünstler [1]) Bilder von dem dort Gesprochenen in die Seele einzeichnet.

Protarchos. Wie doch und wann lassen wir hinwiederum diesen auftreten?

Sokrates. Dann wenn Jemand das damals in Vorstellung und Rede Aufgefaßte vom Gesicht oder irgend welchem anderen Sinn abgelöst hat und nun die Bilder des Vorgestellten und Gesprochenen in sich selbst sieht. Oder kommt dieses nicht so vor bei uns?

Protarchos. Ganz gewiß.

Sokrates. Sind nun nicht die Bilder der wahren Vorstellungen und Reden wahr, die der unwahren unwahr?

Protarchos. In alle Wege.

(§. 83.) Sokrates. Ist denn das was wir ausgeführt haben richtig, so laß uns dazu auch noch Folgendes in Erwägung ziehen.

Protarchos. Was nämlich?

Sokrates. Ob wir diese Erfahrung zwar schlechterdings mit dem Gegenwärtigen und dem Vergangenen machen, mit dem Zukünftigen aber nicht?

Protarchos. Mit allen Zeiten gleichermaßen.

Sokrates. Wurde nun nicht von den durch die Seele allein vermittelten Lust- und Unlustgefühlen im Vorhergehenden gesagt daß sie vor den durch den Körper vermittelten Lust- und Unlustgefühlen entstehen, woraus sich dann ergibt daß das Sichvor-

[1]) *Τῶν λεγομ.* zu *τὸν γραμμ.* und *τούτων* zu *εἰκόνας* zu ziehen, wie Schleiermacher thut, geht nicht an; ebensowenig darf man *ὑφ' ἡμῶν* zu *τ. λεγ.* supplieren, das offenbar auf das Selbstgespräch §. 81. 82 geht.

ausfreuen und das Sichvorausbetrüben in Bezug auf die zukünftige Zeit bei uns entsteht?

Protarchos. Ganz richtig!

Sokrates. Sind also die Schriftzüge und die Malereien, welche, wie kurz vorhin angenommen worden, in uns entstehen, nur in Bezug auf die vergangene und die gegenwärtige Zeit vorhanden, nicht aber auch auf die zukünftige?

Protarchos. Doch, gar sehr.

Sokrates. Gar sehr sagst du wohl, weil dieselben sämmtlich Hoffnungen, auf die spätere Zeit sich beziehend, sind, wir aber hinwiederum das ganze Leben hindurch immer voll sind von Hoffnungen?

Protarchos. Allerdings.

(§. 84.) XXIV. Sokrates. Wohlan denn, zu dem jetzt Gesagten beantworte auch noch Folgendes.

Protarchos. Was nämlich?

Sokrates. Ist ein gerechter, frommer und tugendhafter Mann nicht auch ein gottgefälliger?

Protarchos. Wie anders?

Sokrates. Wie aber, ein ungerechter und in allen Stücken [p. 40.] schlechter nicht das Gegentheil davon?

Protarchos. Wie sollte er nicht?

Sokrates. Und vieler Hoffnungen, wie wir eben gesagt haben, ist jeder Mensch voll?

Protarchos. Warum auch nicht?

Sokrates. Und Gedanken sind doch in Jedem von uns vorhanden, die wir Hoffnungen nennen?

Protarchos. Ja.

Sokrates. Und gewiß auch jene gemalten Gesichte. So sieht oft Mancher daß er ungeheuer viel Gold hat und daneben

viele Genüsse; ja sogar sich selbst erblickt er in sich abgemalt als Einen der sich über die Maßen freut.

Protarchos. Warum denn nicht?

Sokrates. Wollen wir nun etwa sagen daß unter diesen bei den Tugendhaften das Eingeschriebene zumeist als wahres niedergelegt werde, wegen ihrer Gottgefälligkeit, bei den Schlechten aber ebenso zumeist als das Gegentheil? Oder wollen wir es nicht sagen?

Protarchos. Gewiß muß man das sagen.

Sokrates. Es sind also auch in den Schlechten nicht minder gemalte Lüste vorhanden, nur sind dieselben unwahr.

(§. 85.) Protarchos. Wie anders?

Sokrates. Also erfreuen sich unter den Menschen die Lasterhaften meist an unwahren Lustgefühlen, die Tugendhaften dagegen an wahren.

Protarchos. Ganz nothwendig was du sagst!

Sokrates. Diesen Sätzen zufolge gibt es also in den Seelen der Menschen unwahre Lustgefühle, und zwar die die wahren bis zum Lächerlichen nachbilden, und eben solche Gefühle der Unlust.

Protarchos. Deren gibt es.

Sokrates. Und nicht wahr, Jeder der sich was auch irgend vorstellt ist doch im Falle daß er zwar immer sich wirklich eine Vorstellung bildet, nur manchmal über Etwas was weder ist, noch war, noch sein wird.

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Und zwar war es eben Dieses, meine ich, was dann eine unwahre Vorstellung und das Bilden unwahrer Vorstellungen bewirkt. Oder nicht?

Protarchos. Doch!

(§. 86.) Sokrates. Und wie nun? Muß man nicht das

hier stattfindende Verhalten [1]) den Empfindungen der Unlust und Lust als Seitenstück gegenüberstellen?

Protarchos. Wie doch?

Sokrates. So daß Jeder der sich über was auch irgend und irgendwie, sogar ganz grundlos, freut, zwar im Fall ist immer sich wirklich zu freuen, nur freilich manchmal über Etwas das weder ist noch war, öfters aber, und vielleicht meistens, über Etwas was nie jemals sein wird?

Protarchos. Auch damit, Sokrates, verhält es sich schlechterdings so.

Sokrates. Sollte nun nicht von den Affecten der Furcht, des Zorns, und was Alles hieher gehört, derselbe Satz gelten, daß sie nämlich manchmal auch sämmtlich ganz unwahr sind?

Protarchos. Ganz gewiß.

Sokrates. Wie aber? Sind wir berechtigt zu sagen, verkehrte (und recht beschaffene) Vorstellungen entstehen anders als unwahre (und wahre) [2])?

Protarchos. Nicht wohl!

(§. 87.) Sokrates. Und auch von Lustgefühlen, denke ich, [p. 41.] bemerken wir daß sie in keiner anderen Beziehung verkehrt sind, als dadurch daß sie unwahr sind.

---

[1]) Ἀντίστροφον, ein gleiches Verhalten in verschiedenen Gebieten bezeichnend, vgl. Heydler, krit. Brief üb. Plat. Phileb. u. d. Bedeutung dieses Worts S. 12 ff.

[2]) Die gewöhnliche Lesart ἄλλως ἢ ψευδεῖς γιγνομένας kann nicht richtig sein. Entweder muß nach ἄλλως ein etwa wegen der Alliteration ausgefallenes ἢ ἀληθεῖς eingefügt werden, oder muß man καὶ χρησταί streichen. Letzteres könnte sich darum empfehlen, weil auch im nächsten Satze nur von den verkehrten Gefühlen die Rede ist.

Protarchos. Ganz das Gegentheil von dem, Sokrates, was du sagst! Denn gar wohl ließe sich annehmen, Unlust- und Lustgefühle seien durchaus nicht vermöge ihrer Unwahrheit verkehrt, sondern wenn sie mit anderweitiger großer und vielfältiger Verkehrtheit zusammenfallen.

Sokrates. Nun, von den verkehrten und durch Verkehrtheit so beschaffenen Lustarten wollen wir bald hernach reden, wenn es uns gut dünkt. — Von den unwahren aber laß uns weiter sprechen, wie sie auch noch in anderer Weise viel und vielfältig in uns vorhanden sind und entstehen. Denn dieses werden wir vielleicht zur Entscheidung der Hauptfrage brauchen.

Protarchos. Wie sollten wir nicht, — wenn es wirklich deren gibt!

Sokrates. Gewiß, Protarchos, gibt es deren, wenigstens meiner Meinung nach, und es kann dieser Lehrsatz [1]), bis er für uns feststeht [2]), schlechterdings nicht ununtersucht bleiben.

Protarchos. Schön!

(§. 88.) Sokrates. So wollen wir denn Athleten gleich es auch mit diesem Satze aufnehmen!

Protarchos. Nur zu!

Sokrates. Erinnern wir uns recht, so haben wir noch nicht lange vorhin [3]) gesagt daß, wann die dort angeführten Begierden

---

[1]) Stallbaum versteht den Satz daß es keine falsche Lust gebe, Badham richtiger den Satz des Sokrates, daß es falsche Lust gebe, was schon κέηται fordert.

[2]) Andere: so lange uns diese Annahme vorliegt. Unrichtig, da κεῖσθαι immer feststehen, festgestellt sein bedeutet, vgl. §§. 65. 89. 94. 132.

[3]) Vgl. §. 69 ff.

in uns seien, dann der Körper getrennt und gesondert von der Seele in seinen Empfindungen anders als diese bestimmt sei [1]).

Protarchos. Wir erinnern uns; es ist das vorhin gesagt worden.

Sokrates. Und nicht wahr, das was nach Zuständen begehrt die denen des Körpers entgegengesetzt sind, das war die Seele? Was aber den Schmerz oder irgend eine Lust durch Empfindung darbietet war der Körper?

Protarchos. So war es.

Sokrates. Ziehe nun deinen Schluß auf das was hiebei geschieht.

Protarchos. Sprich nur!

Sokrates. Demnach geschieht es daß dann wann Jenes stattfindet Unlust und Lust neben einander vorhanden sind, und daß die Wahrnehmungen beider einander entgegengesetzten Gefühle zugleich neben einander entstehen, wie sich jetzt klar gezeigt hat.

Protarchos. Allerdings ganz klar!

(§. 89.) Sokrates. Ist nun nicht auch noch Folgendes gesagt und vorhin durch gemeinsame Verständigung festgestellt worden?

Protarchos. Was nämlich?

Sokrates. Daß beide Unlust und Lust das Mehr und Weniger aufnehmen, und daß sie wohl unter das Unbegrenzte gehören dürften.

[1]) Schleiermacher: daß der Körper in seinen Zuständen getheilt sei. Hier ist das von Andern gar nicht beachtete Compositum *διείληπται* zwar berücksichtigt; nur ist die dadurch angezeigte Verschiedenheit nicht auf die Zustände des Körpers selbst zu beziehen, sondern auf sein verschiedenes Verhalten gegen die der Seele.

Protarchos. So ist gesagt worden, und warum auch nicht?

Sokrates. Welche Mittel und Wege gibt es nun hierüber richtig abzuurtheilen?

Protarchos. Welche doch und wie?

Sokrates. Etwa, — wenn wir zum Zweck eines Urtheils darüber in irgend derartigen Fällen jedesmal zu unterscheiden suchen, welches jener Gefühle, eines gegen das andere gehalten, Unlust gegen Lust, Unlust gegen Unlust, Lust gegen Lust, das größere und welches das kleinere, welches mehr [1]) vorhanden und welches stärker sei.

Protarchos. Dem ist allerdings so, und unsere Beurtheilung erreicht damit ihren Zweck.

[p. 42.] Sokrates. Wie also? Bei dem Gesichte verwischt das Sehen aus der Ferne und aus der Nähe hinsichtlich der Größenmaße die Wahrheit und macht daß man sich unwahre Vorstellungen bildet; sollte bei den Gefühlen der Unlust und Lust nicht dasselbe geschehen?

Protarchos. Noch weit mehr, Sokrates!

Sokrates. Der jetzige Satz ist nun dem kurz vorhergehenden gerade entgegengesetzt.

Protarchos. Was meinst du damit?

Sokrates. Damals waren es die Vorstellungen welche, wie sie als unwahr und wahr erscheinen, zugleich die Gefühle der Unlust und Lust mit der ihnen eigenen Beschaffenheit ansteckten.

[1]) *Τὸ μᾶλλον.* Wenn auch das nach Analogie (vgl. §. 39 ff.) substantivisch gebrauchte *μᾶλλον* ein Mehr Etwas ungewöhnlich ist, so ist doch *σφοδρότερα*, das dem *ἐλάττων* entsprechen sollte, noch auffallender, und vielleicht dafür *σμικρότερα* (vgl. §. 42. 93) zu lesen. Andere wollen *μᾶλλον* in *πλείων* ändern.

Protarchos. Ganz richtig!

Sokrates. Jetzt aber, indem sie, bald aus der Ferne bald von Nahem gesehen, immer sich verändern erscheinen sie zugleich nebeneinander gestellt, und zwar die Lustgefühle neben den Unlustgefühlen größer und stärker, die Unlustgefühle dagegen neben denen der Lust in umgekehrtem Verhältniß.

Protarchos. Dieß ist nothwendig so aus dieser Ursache.

(§. 90.) Sokrates. Und nicht wahr, wenn du nun das um was beide größer und kleiner erscheinen als sie sind von beiden abschneidest, nämlich eben das so Scheinende aber nicht so Seiende, wirst du doch wohl weder sagen daß jenes ein richtig Erscheinendes sei, ebensowenig aber auch zu behaupten wagen daß der mit demselben verbundene Theil der Lust und Unlust richtig und wahr sei?

Protarchos. Gewiß nicht.

Sokrates. Hieran anschließend wollen wir sofort sehen ob wir nicht auf folgendem Wege Lust- und Unlustgefühlen bei den lebendigen Wesen begegnen, welche noch in höherem Grade unwahr erscheinen und sind.

Protarchos. Welche meinst du und wie?

XXVI. (§. 91.) Sokrates. Es ist doch wiederholt[1]) gesagt worden daß überall wo die Natur eines Lebenden durch Mischungen und Sonderungen, durch Anfüllungen und Ausleerungen, durch gewisse Zuführen und Verringerungen Störungen erleidet, insgemein Gefühle der Unlust, Schmerzen, Wehen, und was Alles Namen dieser Art hat, eintreten?

Protarchos. Ja, das wurde wiederholt gesagt.

Sokrates. Wird dasselbe dagegen in seinen natürlichen

[1]) Vgl. §. 61 ff. 72.

Stand hergestellt, so haben wir diese Vorstellung unter uns selbst als Lust angenommen.

Protarchos. Richtig.

Sokrates. Wie aber, wenn nun Nichts dieser Art an unserem Körper geschieht?

Protarchos. Wann aber wäre Dieses jemals der Fall, Sokrates?

Sokrates. Diese Frage, Protarchos, die du da stellst, gehört nicht zur Sache.

Protarchos. Wie so?

Sokrates. Weil sie mich nicht hindert dir meine Frage noch einmal zu stellen.

(§. 92.) Protarchos. Nämlich welche?

Sokrates. Wenn also, Protarchos, werde ich sagen, Nichts jener Art geschähe, was müßte sich daraus für uns nothwendig ergeben?

Protarchos. Wenn der Körper nach keiner von beiden Seiten hin bewegt wird, meinst du?

Sokrates. Ja.

Protarchos. Offenbar freilich das, Sokrates, daß in diesem Fall weder irgendwie eine Lust entstünde noch eine Unlust.

(§. 93.) Sokrates. Sehr schön gesagt! Indessen, glaube ich, willst du eigentlich sagen daß eines von beiden immer bei uns eintreten müsse, wie die Weisen behaupten; denn immer fließt ja Alles auf und ab[1]).

[1]) Dieser oft angeführte Satz, den auch der den Kyrenaikern in Vielem vorangehende Protagoras sich aneignete, ist ein Satz des Herakleitos, welchen Aristippos von seinem Landsmann, dem Mathematiker Theodoros, wohl kennen konnte. Ueber das Verhältniß der Lehre des Protagoras zu der der Kyrenaiker

Protarchos. Das sagen sie allerdings, und scheinen es auch gar nicht mit Unrecht zu sagen.

Sokrates. Wie doch auch, da sie selbst gar keine unrechten Leute sind? — Indessen will ich diesem damit hereingeworfenen Satz aus dem Wege gehen. Ich gedenke demselben auf folgendem Wege zu entfliehen, und du fliehe nur mit!

Protarchos. Sprich nur, auf welchem?

Sokrates. Das also möge sich so verhalten, wollen wir zu diesen sagen. Du aber antworte mir: Ist denn Alles was irgend welches beseelte Wesen erleidet für das Erleidende auch jederzeit Gegenstand der Empfindung und Wahrnehmung? Bleibt es uns selbst etwa auch nicht unbemerkt daß wir wachsen, und auch nicht wenn wir sonst Etwas dieser Art erleiden? Oder findet nicht ganz das Gegentheil davon statt? [Es fehlt wenig dazu daß uns Alles dieser Art unbemerkt bleibt.] [1])

Protarchos. Allerdings, ganz das Gegentheil.

Sokrates. Demnach war was wir vorhin gesagt haben nicht richtig ausgedrückt, daß nämlich jene Veränderungen, indem sie bald abwärts bald aufwärts eintreten, bald Unlust- bald Lustgefühle erzeugen.

Protarchos. Warum nicht?

Sokrates. Auf folgende Weise ausgedrückt, wird es wohl richtiger und minder anzufechten sein.

Protarchos. Nämlich wie?

Sokrates. Daß uns zwar die großen Veränderungen theils

vgl. Zeller II. 1. S. 253, 2, wo nur der Satz vom steten Fluß der Dinge wohl unrichtig dem Aristipp abgesprochen wird. Wie er hier dem Protarchos beigelegt wird, ist er allerdings ein hedonischer Satz, wohl das Princip des Hedonismus.

[1]) Dieser sinnstörende Satz ist vielleicht eine Glosse.

Unlust- theils Lustgefühle bereiten, dagegen die mäßigen und die geringen im Allgemeinen weder das Eine noch das Andere.

Protarchos. So ist es richtiger als auf jene Weise, Sokrates.

Sokrates. Sollte nun nicht, wenn dem so ist, das eben vorhin bezeichnete Leben wiederum zum Vorschein kommen?

Protarchos. Welches doch?

Sokrates. Das von dem wir gesagt haben es sei sowohl leidlos als ohne Freuden.

Protarchos. Du hast ganz Recht.

(§. 94.) Sokrates. Demgemäß wollen wir drei Lebensformen festsetzen, die eine die der Lust, die andere dagegen die der Unlust, und eine die keines von beiden ist. Oder was würdest du dazu sagen?

Protarchos. Ich doch nichts Anderes als dieses, daß es also drei Lebensformen gebe.

Sokrates. Und nicht wahr, das keine-Unlust-haben wäre noch gar nicht dasselbe mit dem Sichfreuen?

Protarchos. Nicht wohl!

Sokrates. Wenn du also von Jemand höreſt, die allergrößte Lust [1]) sei das ganze Leben ohne Leid hinzubringen, was glaubst du wohl daß er damit sagen will?

Protarchos. Offenbar will er sagen, eine Lust sei es kein Leid zu haben [2]).

[1]) S. den Anhang.

[2]) Antisthenes, welchem Schleiermacher (3. Aufl. II. 3. S. 343 zu S. 135) die in diesem und dem vorhergehenden Satz enthaltene Meinung beigelegt wissen will, würde sich gewiß nicht so ausgedrückt haben, wie schon die §. 96. 98 eingeführte Ansicht, daß es gar keine Lust gebe, beweist, welche mit Gewiß-

Sokrates. Von drei uns gegebenen Dingen nun, welche du immer willst, setze, um uns schönerer Namen zu bedienen, das eine sei Gold, das andere Silber, das dritte keines von beiden.

Protarchos. Gesetzt also!

Sokrates. Kann nun das Keines von beiden irgendwie zu Einem von beiden werden, nämlich zu Gold oder Silber?

Protarchos. Und wie doch?

Sokrates. Nimmermehr also würde man auch das mittlere Leben, wenn man es als Lust oder Unlust bezeichnete [1]), weder richtig ansehen, wenn man es so ansehen, noch es richtig bezeichnen, wenn man es so bezeichnen wollte, wenigstens nach richtiger Bezeichnungsweise.

Protarchos. Wie doch auch?

(§. 95.) Sokrates. Dennoch, mein Freund, gewahren wir [p. 44.] Leute die es so bezeichnen und ansehen.

Protarchos. Ganz gewiß.

Sokrates. Ob sie also wirklich sich dann zu freuen meinen wenn sie kein Leid haben?

Protarchos. Sie behaupten es wenigstens.

Sokrates. Sie meinen also dann sich zu freuen; sonst würden sie es ja doch nicht versichern.

Protarchos. Es scheint fast so.

Sokrates. Sie haben also gewiß eine falsche Ansicht von

---

heit dem lustfeindlichen Kyniker zugehört. Nach dem ganzen Zusammenhang ist hier von einer Ansicht des protarchischen Hedonismus die Rede.

[1]) Badham ändert λεγόμενος ohne Grund in γενόμενος, da λεγόμενος vielmehr durch die Worte λέγοι, λεχθείη, λόγον gefordert wird.

dem Sichfreuen, wenn anders Beides, das kein-Leid-Haben und das Sichfreuen, ihrer Natur nach voneinander zu scheiden sind.

Protarchos. Und in der That sind sie zu scheiden.

Sokrates. Was also wollen wir für uns wählen, daß es, wie vorhin, Dreierlei gebe, oder nur Zweierlei, so zwar daß wir die Unlust ein Uebel für die Menschen, die Freiheit von den Gefühlen der Unlust aber, als ein Gut an und für sich seiend, einen Lustzustand nennen? [1])

XXVII. (§. 96.) Protarchos. Wie kommt es doch nun, Sokrates, daß wir diese Frage jetzt selbst uns vorlegen? Ich begreife es nicht.

Sokrates. Du begreifst eben nicht, Protarchos, wer in der That die Gegner dieses unseres Philebos da sind.

Protarchos. Welche, meinst du denn, sind es?

Sokrates. Leute von denen es auch heißt sie seien gar stark in Sachen der Natur [2]), und die nun behaupten, Gefühle der Lust gebe es überhaupt gar nicht.

Protarchos. Warum gar?

---

[1]) Mit diesen Worten lenkt Sokrates zur Kritik der Kyniker ein. Die Frage stellte er, worüber Protarchos sich wundert, noch einmal, weil die Festsetzung von drei Zuständen vor Allen entscheidend ist gegen die kynische Lehre daß es gar keine Lust gebe, die Lust nur ein minderer Grad von Unlust, ein Entweichen der Unlust sei, etwas Krankhaftes (οὐδὲν ὑγιές).

[2]) Der Einzige in dem zeitgenössischen Kreise Platon's, an den man hier denken kann, ist Antisthenes, für welchen der Ausdruck δυσχερεία φύσεως οὐκ ἀγεννοῦς ebenso paßt als die obige Bezeichnung, mit welcher Platon die naturwissenschaftliche Schriftstellerei dieses Philosophen persifliert. Ueber die hieher gehörenden Schriften des Antisthenes vgl. Diog. Laert. VI. 1. §. 15. 17.

Sokrates. Entweichen der Empfindungen der Unlust sei alles das was die Leute des Philebos Lustgefühle nennen.

Protarchos. Und diesen räthst du uns nun Glauben zu schenken, Sokrates, oder wie?

Sokrates. Nicht doch, sondern dieselben gleichsam als eine Art von Wahrsagern zu gebrauchen, die nicht mittelst einer Kunst [1]) wahrsagen, sondern vermöge eines gewissen freudlosen [2]) Zuges in ihrer nicht unedlen Natur, indem sie gegen die Kraft der Lust einen großen Haß hegen und sie für nichts Gesundes halten, so zwar daß eben gerade das Verführerische an derselben nur Blendwerk sei, nicht aber Lust. Dazu also könntest du diese etwa gebrauchen, wenn du erst auch noch ihre übrigen unfreundlichen Gesichter erwogen hast. Nach diesem aber sollst du erfahren, welche Arten von Lust mir allerdings wahre zu sein scheinen, um dann, nachdem wir die Kraft derselben von beiden Gesichtspunkten aus erwogen haben, es damit zu einer Entscheidung zu bringen.

Protarchos. Brav gesprochen!

Sokrates. Gehen wir ihnen also als unseren Bundesgenossen auf der Fährte ihres freudlosen Wesens nach! — Ich denke mir, dieselben sprechen, irgendwie von Oben herab ausholend, sich etwa folgendermaßen aus: „Wenn wir die Natur irgend eines

[1]) Sokrates will sagen, ihre Lehre von der Lust selbst können wir nicht brauchen, aber ihre Feindseligkeit gegen die Lust kann uns dazu dienen gewisse Lüste als unbrauchbar auszuscheiden.

[2]) *Δυσχερής*, unhandlich, schwer zu behandlen, von *χείρ*, ist hier offenbar von Platon, dessen monströse Leistungen in etymologischer Ableitung und Beziehung von gleichklingenden Wörtern unerreicht dastehen, im Anklang an *χαίρω*, *χαρά*, Freude, gebraucht, und wie er hier mit dem Worte künstelt beweist auch das von Pollux als schlechte Form gerügte *δυσχεράσματα*.

„Begriffs erkennen wollten, z. B. die des Harten, würden wir sie „wohl besser erkennen wenn wir auf das Härteste, oder wenn wir „auf das an Härte Mindeste unser Auge richten?" — Du nun, Protarchos, mußt diesen Freudelosen ebenso Rede stehen wie mir.

(§. 97.) Protarchos. Sehr wohl! Und so sage ich denn zu ihnen: auf das dem Grade nach Erste.

Sokrates. „Wollten wir nun die Gattung der Lust er„kennen, welche Natur sie habe, so werden wir also unser Auge [p. 45.] „nicht auf die mindesten Lüste richten müssen, sondern auf „diejenigen welche man als die höchsten und stärksten bezeichnet".

Protarchos. Darin würde dir jetzt wohl Jedermann beitreten.

Sokrates. „Sind nun nicht die nächstliegenden, welche zu„dem die größten unter den Lüsten sind, wie wir immer sagen, die „den Körper betreffenden?"

Protarchos. Warum sollten sie nicht?

Sokrates. „Sind und erscheinen dieselben nun größer bei „den Leidenden und in Krankheiten, oder bei Gesunden?" — Nehmen wir uns aber wohl in Acht daß wir nicht durch vorschnelles Antworten einen Verstoß begehen!

Protarchos. Wie so? [1])

Sokrates. Vielleicht nämlich möchten wir kurzweg sagen, „bei Gesunden".

Protarchos. Natürlich!

Sokrates. „Wie aber? Stehen nicht unter den Lüsten „diejenigen oben an welche mit den größten Begierden zusammen„hängen?" [2])

[1]) Andere *πῃ*, irgendwie, noch zu den Worten des Sokrates, der dann das Folgende ununterbrochen fortspricht.

[2]) Andere nach der von Stephanus für nothwendig gehaltenen

Protarchos. Das ist richtig.

(§. 98.) Sokrates. „Ist es aber nun nicht so daß die „Fieberkranken und die mit ähnlichen Leiden Behafteten stärker „dürsten und frieren und was sie sonst Alles vermittelst des Kör„pers zu erleiden pflegen, stärker erleiden? Befinden sie sich nicht „in stärkerer Bedürftigkeit und haben sie nicht bei Befriedigung „derselben auch größere Lustgefühle?“ — Oder werden wir nicht sagen daß dieses richtig sei?

Protarchos. So ausgedrückt, ist es jetzt allerdings sehr einleuchtend.

Sokrates. „Wie also? Sollten wir nicht Recht haben, „indem wir sagen, wenn Jemand die größten Lüste ins Auge fassen „wolle, dürfe er sich mit seiner Betrachtung nicht an die Gesund„heit wenden, sondern an die Krankheit?“ — Indessen sieh' zu daß du mir nicht die Meinung beilegst als wollte ich dich fragen ob die heftig Erkrankten mehr Genüsse haben als die Gesunden! Wohl verstanden, ich frage nur nach der Größe der Lust und auf welcher Seite insgemein in dem bezeichneten Falle das Heftige derselben sich findet. Denn, wie gesagt, die Natur die sie an sich hat sollen wir zu begreifen suchen, und das was sie nach der Erklärung Derer ist welche behaupten daß es überhaupt gar keine gebe.

Protarchos. Nun, ich folge deiner Rede so ziemlich.

XXVIII. (§. 99.) Sokrates. Davon wirst du, Protarchos,

Conjectur προγίγνωνται, „welchen die größten Begierden vorangehen“. Allein, wie die sichere Vulg. diese Begriffsnuance nicht ausschließt, so läßt sich nicht denken wie προγ. in προσγ. geändert worden wäre, wenn jenes ursprünglich gestanden hätte, und das προχαίρειν, προλυπεῖσθαι §. 83, auf das man verweist, hat doch eine prägnantere Beziehung. Nöthig ists nicht zu ändern.

bald nicht minder den Beweis liefern. Denn du wirst antworten. — Gewahrst du nicht in einem ausschweifenden Leben größere — ich sage nicht, mehrere, sondern durch Heftigkeit und Stärke hervorragende — Lüste als im besonnenen? Sprich, aber mit Bedacht!

Protarchos. Gut, ich verstehe was du sagen willst und finde den Unterschied groß. Denn die Besonnenen hält ja schon immer jene sprüchwörtliche Redensart in Schranken, welche das „Nichts zu sehr“ empfiehlt, nach dem sie sich richten. Das Treiben der Unbesonnenen und Ausschweifenden dagegen hält die bis zum Wahnsinn heftige Lust dermaßen fest daß sie sie zum Aufschreien [1]) bringt.

Sokrates. Schön! Und wenn es sich denn also verhält, so entstehen offenbar die größten Lustgefühle bei irgend welcher Verkehrtheit des Leibes und der Seele, nicht aber bei sittlicher Beschaffenheit derselben; ebenso aber auch die größten Unlustgefühle.

Protarchos. Allerdings.

(§. 100.) Sokrates. Von diesen also muß man einige auswählen und in Erwägung ziehen, welche Art sie doch haben daß wir sie als größte bezeichnen.

[p. 46.] Protarchos. Nothwendig.

Sokrates. Erwäge also, was für eine Art doch die Lustempfindungen bei folgenden Krankheiten haben.

Protarchos. Bei welchen?

Sokrates. Die bei den schamlosen, gegen welche jene freud-

---

[1]) Nach Ficinus immoderatis clamoribus exsultare compellit, auch Badham, der an das bachische Jauchzen erinnert. Offenbar weit mehr platonisch als „macht sie ganz verrufen“, wie Schleiermacher und Andere; vgl. §. 102.

losen Menschen von denen wir gesprochen einen ganz besonderen Haß haben.[1])

Protarchos. Welche meinst du?

Sokrates. Z. B. die Heilungen der Psora[2]) durch das Reiben und alle derartigen Uebel, bei denen ein anderweitiges Heilverfahren nicht nöthig ist. Die Empfindung nämlich die dabei in uns erzeugt wird, bei den Göttern, wie nennen wir sie doch? Lust oder Unlust?

Protarchos. Ein gemischtes Uebel, Sokrates, scheint da gewissermaßen zu entstehen.

Sokrates. Doch ja nicht des Philebos[3]) wegen habe ich Dieses zur Sprache gebracht, sondern, Protarchos, ohne diese Lustempfindungen, und diejenigen die mit denselben zusammenhängen, näher in's Auge zu fassen, würden wir wohl unsere jetzige Untersuchung kaum je zur Entscheidung führen können.

Protarchos. Laß uns also weiter gehen zu den mit jenen verwandten.

(§. 101.) Sokrates. Zu denen, meinst du, die solche Mischung mit ihnen gemein haben?

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Es gibt also Mischungen, und zwar in den Kör-

[1]) Wie dieser Zug zu dem Bilde der Kyniker paßt ist nicht recht klar. Vielleicht ist die Aeußerung ironisch zu verstehen, als Seitenblick auf die ἀσχημοσύνη des Antisthenes, der auch sonst begreiflicher Weise dem Platon keine sympathische Natur sein konnte.

[2]) Die Psore bezeichnet nach neueren medicinischen Ansichten nicht die Krätze, sondern die juckenden Flechten.

[3]) Sokrates will sagen: nicht als ob ich den Philebos für den Patron solcher gemeinen Lust hielte.

pern allein solche welche den Körper betreffen, dann solche in der Seele, die die Seele allein betreffen; hinwiederum werden wir noch solche finden in denen Unlustgefühle mit Lustgefühlen der Seele und des Körpers gemischt sind, und die in dieser Verbindung bald als Lustgefühle bald als Unlustgefühle bezeichnet werden.

Protarchos. Wie so?

Sokrates. So oft Einer bei der Herstellung oder der Störung seiner Gesundheit zu gleicher Zeit die entgegengesetzten Empfindungen bekommt, also bei Kälte irgend einmal sich erwärmt, und wenn ihm warm ist manchmal sich abkühlt, indem er sucht, meine ich, die eine zu haben, die andere aber abzuwenden, da bewirkt diese so zu sagen bittersüße Mischung, wenn sie unabwendbar anhält, zunächst einen unbehaglichen Reiz und in der Folge eine heftige Aufregung[1]).

Protarchos. Und ganz richtig ist was du da sagst.

(§. 102.) Sokrates. Ist nun nicht bei diesen so beschaffenen Mischungen Lust und Unlust zu gleichen Theilen vorhanden, bei den anderen dagegen eines von beiden überwiegend?[2])

Protarchos. Warum nicht?

Sokrates. Was nun diejenigen Fälle betrifft in welchen die Empfindungen der Unlust als die der Lust überwiegend erscheinen, so sage nur[3]), es seien dieselben jene vorhin angeführten der Psora und der juckenden Flechten, wenn es inwendig kocht und glüht, und man es mit dem Kratzen und Reiben nicht bis hinein treiben[4]) kann, sondern nur die äußeren Hauttheile zerreißt. Dann

[1]) u. [2]) S. d. Anhang.

[3]) Hirschig: λέγω δή, so sage ich also.

[4]) Um den Gleichlaut von κνῆσις und ἐφικνῆται wiederzugeben; wörtlich: wenn man durch Reiben nicht bis dahin gelangen kann.

nämlich bereitet [1]) man sich, indem man diese zur Entzündung [2]) bringt und in das Gegentheil von Unleidlichkeit [3]) versetzt, zuweilen verzweifelte [4]) Lustgefühle, zuweilen aber im Gegentheil zu den äußeren Unlustempfindungen hinzu in den inwendigen Theilen noch solche die mit Lustempfindungen [5]) zusammengemengt sind, möge das Uebergewicht auf diese oder jene fallen, indem man durch gewaltsames Zertheilen des Verbundenen oder durch Zusammen- [p. 47.] schmelzen des Getrennten Schmerzen zu Lustempfindungen hinzufügt [6]).

Protarchos. Vollkommen richtig!

Sokrates. Andererseits nun, so oft in den bezeichneten Fällen die Beimischung der Lust größer ist, erzeugt zwar der untermischte Unlusttheil ein Jucken und einen gelinden schmerzhaften Reiz, der in viel größerem Maße eingeströmte Lusttheil dagegen regt auf und macht zuweilen daß man aufspringt, bewirkt auch allerlei Wechsel der Gesichtsfarbe, der Gebärden, des Athmens, so daß der Mensch zuletzt in völlige Verzückung und unvernünftiges Schreien ausbricht.

Protarchos. Ganz richtig!

(§. 103.) Sokrates. Und, mein Freund, es macht sogar daß er sowohl selbst von sich sagt als Andere [7]) von ihm, er sei fast

[1]) *Τότε φέρ.* statt der gewöhnlichen Lesart *τοτέ*, zu welchem *μέν* nicht fehlen könnte, als nachdrückliche Nachsatzpartikel nach *ὁπόταν*, die mit dem nachkommenden *τοτὲ δέ* Nichts zu schaffen hat, womit das Incorrecte dieser Beziehung, das Schleiermacher bemerklich macht, wegfällt. — Zu *φέροντες* ist aus *κνήσει* als Subject *οἱ κνησιῶντες* zu supplieren.

[2]) Andere: indem man bald (*τοτέ* st. *τότε*) Feuer, hitzige Mittel, bald (*καὶ τίς τοὐναντίον*) kaltes Wasser anwendet.

[3]) bis [6]) s. den Anhang.

[7]) *Περὶ ἄλλου* gibt keinen Sinn; es müßte etwa *τοῦ τοιούτου*

des Todes von der Wonne dieser Lustempfindungen; ja er jagt denselben auf jede Weise und immer nach, und zwar um so mehr je zügelloser und unvernünftiger er ist. Und nicht nur nennt er dieselben die größten, sondern er schätzt auch denjenigen als den glückseligsten Menschen der wo möglich immer in denselben leben könnte.

Protarchos. Das Alles, Sokrates, schilderst du ganz wie es bei der großen Menge vorkommt und wie sie es ansieht.

(§. 104.) Sokrates. Allerdings [1]), Protarchos, so weit es sich um die Lüste des Körpers handelt, für sich betrachtet, deren Mischung auf der Wechselwirkung der Empfindungen der Haut und der inneren Theile beruht. Was [2]) aber diejenigen Gefühle betrifft bei denen die Seele das dem Körper Entgegengesetzte miteinwirft, nämlich Unlust zu Lust und Lust zu Unlust, so daß beide Eine Mischung eingehen, so haben wir von denselben zwar früher auseinandergesetzt wie, wenn Einer [3]) entleert ist, er nach Anfüllung begehrt und in Hoffnung derselben sich freut, während er als Entleerter leidet. Das aber was wir damals noch nicht bestimmt erklärt haben, jetzt aber aussprechen, ist, daß in allen diesen Fällen, und deren gibt es eine unzählige Menge, wenn die Seele in einem anderen Zustande sich befindet als der Körper, Unlust und Lust zusammenfällt und zu Einer Mischung wird.

Protarchos. Fast scheint es, du habest vollkommen Recht.

XXIX. (§. 105.) Sokrates. Sofort ist uns von den Mischungen der Unlust und Lust nur noch Eine übrig.

dabei stehen, auch das *τε* nach *περὶ* gesetzt werden; daher ist mit Stallbaum die Lesart *ἄλλον* aufzunehmen.

[1]) Sokrates geht jetzt über zur Besprechung der dem Körper und der Seele gemeinschaftlichen Lustmischung vgl. §. 101, dann §. 105 zu der in der Seele für sich betrachtet.

[2]) u. [3]) S. den Anhang.

Protarchos. Welche meinst du?

Sokrates. Diejenige Verbindung welche, wie wir sagten, die Seele vielfältig für sich allein vornimmt.

Protarchos. Was meinen wir nun eigentlich damit?

Sokrates. Zorn und Furcht, Sehnsucht und Wehmuth, Liebe und Eifersucht, und so alle Affecte dieser Art, — erklärst du sie nicht für Unlustempfindungen der Seele für sich betrachtet?

Protarchos. Doch!

Sokrates. Und werden wir sie nun nicht strotzend finden von unsäglichen Lustgefühlen? Oder müssen wir uns erst erinnern an das „Welcher erregt" (nämlich in Aufwallungen und Zornerregungen[1]), und an das

Der selbst den Verständigsten reizt zur Erbitt'rung
Und der erst viel süßer als sanft eingleitender Honig[2]) —

[p. 48.] sowie an die Lustgefühle welche in den Stimmungen der Wehmuth und Sehnsucht mit Unlustgefühlen gemischt vorhanden sind?

Protarchos. Durchaus nicht, sondern so und nicht anders kommt dieses vor.

(§. 106.) Sokrates. Und gewiß fallen dir hier auch die tragischen Schauspiele ein, bei denen die Leute sich freuen und weinen zugleich?

[1]) Diese Parenthese wird allgemein als Randglosse genommen, nicht gerade nothwendig.

[2]) Die Verse stehen Homer Il. 18, 107, wo Achilleus seinen Schmerz über des Patroklos Tod gegen die Thetis ausspricht und seinen Zorn gegen Agamemnon verwünscht:

Wäre der Hader doch gänzlich vertilgt bei Göttern und Menschen
Und der Zorn, der selbst den Verständigsten reizt zur Erbitt'rung,
Und der, erst viel süßer als sanft eingleitender Honig,
Bald in der Männer Brust aufqualmt dem Dampfe vergleichbar.

Protarchos. Warum nicht?

Sokrates. Was aber die Stimmung unserer Seele in den Komödien betrifft, weißt du wohl daß auch hiebei eine Mischung von Unlust und Lust stattfindet?

Protarchos. Das verstehe ich nicht ganz.

Sokrates. Es ist freilich auch nicht so leicht, Protarchos, in diesem Falle den bezeichneten Gemüthszustand jedesmal zu erkennen.

Protarchos. In der That nicht, wie mir scheint.

Sokrates. Laß uns denselben um so genauer in's Auge fassen je dunkler er ist, um desto leichter im Stande zu sein auch in anderen Fällen die Mischung von Unlust und Lust wahrzunehmen.

Protarchos. Du darfst nur reden.

Sokrates. Nun denn, vorhin wurde das Wort Neid ausgesprochen; du willst wohl mit demselben eine Unlust der Seele bezeichnen, oder wie?

Protarchos. Ja!

Sokrates. Offenbar aber wird der Neidische ein Mensch sein der an den Uebeln seiner Nebenmenschen seine Lust hat.

Protarchos. Gar sehr.

Sokrates. Ein Uebel aber ist doch die Unwissenheit und das was wir Albernheit nennen.

Protarchos. Was sonst?

(§. 107.) Sokrates. Hieraus nun sieh' was für eine Natur das Lächerliche hat.

Protarchos. Sprich nur!

Sokrates. Allgemein genommen ist es eine Verkehrtheit welche von einer bestimmten Beschaffenheit ihren Namen hat; näher ist es von aller Verkehrtheit diejenige Art welche das Ge-

gentheil von dem in der Inschrift zu Delphoi bezeichneten Zustand ausmacht.

Protarchos. Das „Kenne dich selbst" meinst du doch, Sokrates?

Sokrates. Ja. Und das Gegentheil hievon ist offenbar doch das sich-selbst-gar-nicht-Kennen [1]).

Protarchos. Was sonst?

Sokrates. Versuche aber nun, Protarchos, Dieses auf dreifache Art zu zerlegen.

Protarchos. Wie meinst du das? denn ich bin es nicht vermögend.

Sokrates. Du willst wohl sagen, für jetzt soll nur ich es eintheilen?

Protarchos. Allerdings, und ich sag' es nicht nur, ich bitte sogar.

(§. 108.) Sokrates. Nun denn, bei Allen welche sich selbst nicht kennen kann sich dieser Zustand doch wohl unmöglich anders äußern als in drei Beziehungen?

Protarchos. Wie so?

Sokrates. Für's Erste in Bezug auf Geld, daß sie nämlich meinen reicher zu sein als sie ihrem Vermögen nach sind.

Protarchos. Und deren gibt es Viele die an diesem Gebrechen leiden.

Sokrates. Noch Mehrere aber wohl deren welche meinen selbst größer und schöner und in Bezug auf leibliche Vorzüge überhaupt besser ausgestattet zu sein als in Wahrheit der Fall ist.

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Weit den Meisten indessen, glaube ich, fehlt es

[1]) S. den Anhang.

hinsichtlich des dritten Punkts, nämlich an den Seelen, indem sie meinen selber tugendhafter zu sein und es doch nicht sind.

Protarchos. Ganz entschieden.

[p. 49.] Sokrates. Und was nun unter den Tugenden die Weisheit betrifft, ist nicht doch gerade die dieselbe überall beanspruchende Menge voll von Zänkereien und unwahrer Scheinweisheit?

Protarchos. Wie wäre es anders?

(§. 109.) Sokrates. Und gewiß ist es nun nur die richtige Bezeichnung, wenn man diesen so beschaffenen Zustand im Ganzen ein Uebel nennt.

Protarchos. Gar sehr!

Sokrates. Sofort aber, Protarchos, haben wir denselben noch einmal und zwar doppelt zu theilen, wenn wir den scherzhaften [1]) Neid in's Auge fassen und in demselben eine sonderbare Mischung von Lust und Unlust erblicken wollen.

Protarchos. Wie wollen wir also zerlegen? Doppelt, sagst du? [2])

Sokrates. Ja. Wie von allen Menschen, so auch von Allen, so Viele derselben im Unverstand jene falsche Meinung von sich selbst hegen, gilt unbedingt daß dem einen Theile derselben Stärke und Vermögen zukommen, dem anderen, denk' ich, das Gegentheil.

Protarchos. Unbedingt.

(§. 110.) Sokrates. Hiernach theile also, und zwar so Viele der Letzteren in diesem Zustand zugleich unmächtig sind und,

[1]) D. h. gegenüber Solchen deren Selbstüberschätzung unmächtig und unschädlich ist, während Mächtigen gegenüber die Furcht das Lachen vertreibt.

[2]) S. den Anhang.

gentheil von dem in der Inschrift zu Delphoi bezeichneten Zustand ausmacht.

Protarchos. Das „Kenne dich selbst" meinst du doch, Sokrates?

Sokrates. Ja. Und das Gegentheil hievon ist offenbar doch das sich-selbst-gar-nicht-Kennen [1]).

Protarchos. Was sonst?

Sokrates. Versuche aber nun, Protarchos, Dieses auf dreifache Art zu zerlegen.

Protarchos. Wie meinst du das? denn ich bin es nicht vermögend.

Sokrates. Du willst wohl sagen, für jetzt soll nur ich es eintheilen?

Protarchos. Allerdings, und ich sag' es nicht nur, ich bitte sogar.

(§. 108.) Sokrates. Nun denn, bei Allen welche sich selbst nicht kennen kann sich dieser Zustand doch wohl unmöglich anders äußern als in drei Beziehungen?

Protarchos. Wie so?

Sokrates. Für's Erste in Bezug auf Geld, daß sie nämlich meinen reicher zu sein als sie ihrem Vermögen nach sind.

Protarchos. Und deren gibt es Viele die an diesem Gebrechen leiden.

Sokrates. Noch Mehrere aber wohl deren welche meinen selbst größer und schöner und in Bezug auf leibliche Vorzüge überhaupt besser ausgestattet zu sein als in Wahrheit der Fall ist.

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Weit den Meisten indessen, glaube ich, fehlt es

[1]) S. den Anhang.

hinsichtlich des dritten Punkts, nämlich an den Seelen, indem sie meinen selber tugendhafter zu sein und es doch nicht sind.

Protarchos. Ganz entschieden.

[p. 49.] Sokrates. Und was nun unter den Tugenden die Weisheit betrifft, ist nicht doch gerade die dieselbe überall beanspruchende Menge voll von Zänkereien und unwahrer Scheinweisheit?

Protarchos. Wie wäre es anders?

(§. 109.) Sokrates. Und gewiß ist es nun nur die richtige Bezeichnung, wenn man diesen so beschaffenen Zustand im Ganzen ein Uebel nennt.

Protarchos. Gar sehr!

Sokrates. Sofort aber, Protarchos, haben wir denselben noch einmal und zwar doppelt zu theilen, wenn wir den scherzhaften [1]) Neid in's Auge fassen und in demselben eine sonderbare Mischung von Lust und Unlust erblicken wollen.

Protarchos. Wie wollen wir also zerlegen? Doppelt, sagst du? [2])

Sokrates. Ja. Wie von allen Menschen, so auch von Allen, so Viele derselben im Unverstand jene falsche Meinung von sich selbst hegen, gilt unbedingt daß dem einen Theile derselben Stärke und Vermögen zukommen, dem anderen, denk' ich, das Gegentheil.

Protarchos. Unbedingt.

(§. 110.) Sokrates. Hiernach theile also, und zwar so Viele der Letzteren in diesem Zustand zugleich unmächtig sind und,

[1]) D. h. gegenüber Solchen deren Selbstüberschätzung unmächtig und unschädlich ist, während Mächtigen gegenüber die Furcht das Lachen vertreibt.

[2]) S. den Anhang.

wenn sie ausgelacht werden, unvermögend sich selbst zu rächen, diese wirst du wohl mit Grund der Wahrheit lächerliche Menschen nennen. Dagegen wenn du diejenigen welche sich zu rächen vermögend sind furchtbare, häßliche [1]) und feindselige Leute nennst, so wirst du dir selbst die richtigste Auskunft über dieselben geben. Denn die Selbstunkenntniß der Mächtigen ist ebenso feindselig als häßlich, auch ist sie, und Alles was ihr irgend gleich sieht, ihrer Umgebung schädlich, während die unmächtige für uns dem Gebiet und der Natur des Lächerlichen verfällt.

Protarchos. Du hast ganz Recht; nur ist mir die Mischung der Lust- und Unlustgefühle dabei noch nicht ersichtlich.

Sokrates. Nun, so faß' einmal zuerst das Wesen des Neides auf!

Protarchos. Sprich nur!

Sokrates. Er ist doch wohl eine Art ungerechter Unlust und Lust?

Protarchos. Das nothwendig.

Sokrates. Nun ist doch über der Feinde Uebel sich freuen weder ungerecht noch neidisch.

Protarchos. Wie sollte es auch?

Sokrates. Dagegen der Freunde Uebel mitansehen und,

[1]) Ἰσχυρούς wäre, wie Badham richtig bemerkt, tautologisch, und die Entstehung des Worts aus αἰσχρούς, was Schütz richtig herstellt, aus dem Folgenden leicht zu erklären. Die Worte καὶ ἐχθρ. mit Stallbaum zu streichen ist unnöthig. Müller ändert dagegen, die Tautologie noch vermehrend, das zweite αἰσχρά vielmehr in ἰσχυρά, weil die Unkenntniß der Unmächtigen nicht minder häßlich sei als die der Mächtigen. Allein dieß ist gerade nicht der Fall, und Sokrates will und mit Recht sagen, an Diesen ist sie häßlich, an Jenen aber lächerlich.

wie es wohl vorkommt, sich nicht darüber betrüben, sondern freuen, ist das nicht ungerecht?

Protarchos. Wie sollte es nicht?

(§. 111.) Sokrates. Haben wir nun nicht gesagt daß die Selbstunkenntniß an Jedermann ein Uebel sei?

Protarchos. Richtig.

Sokrates. Daß also [1]) der Weisheitsdünkel und Schönheitsdünkel der Freunde, und Alles was wir vorhin als in drei Formen auftretend aufgeführt haben, etwas Lächerliches sei, soweit es unmächtig, etwas Gehässiges aber, soweit es mit Gewalt verbunden ist —? Oder wollen wir nicht mehr zugeben was ich vorhin sagte, daß diese Beschaffenheit lächerlich sei, wenn sie an Einem der Freunde unschädlich für Andere vorhanden ist?

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Sind wir aber nicht darüber einverstanden daß dieselbe, da sie ja Unkenntniß ist, ein Uebel sei?

Protarchos. Ganz und gar.

Sokrates. Freuen wir uns aber oder sind wir betrübt wenn wir darüber lachen?

[p. 50.] Protarchos. Offenbar freuen wir uns.

Sokrates. Von der Lust aber an den Uebeln der Freunde, — sagen wir da nicht daß es der Neid sei der sie bewirke?

Protarchos. Nothwendig.

(§ 112.) Sokrates. Folglich, indem wir über das was

[1]) Die Accusative sind durch ein aus dem folgenden ἢ μὴ φῶμεν zu supplierendes Verbum regiert. Sokrates zieht nur in Betreff der Freunde den Schluß, indem er sodann die drei Momente desselben in den drei Sätzen ἢ μὴ φῶμεν und κακόν und χαίρομεν nochmals bekräftigen läßt.

an den Freunden lächerlich ist lachen, ergibt sich der Schluß [1]), daß wir Lust mit Neid verschmelzend die Lust mit Unlust zusammenschmelzen. Denn darüber haben wir uns längst verständigt daß der Neid eine Unlust der Seele sei, das Lachen aber eine Lust, und daß Beides in diesen Fällen zugleich eintrete.

Protarchos. Sehr wahr!

Sokrates. Unsere Untersuchung zeigt uns denn jetzt daß in Klagliedern und Trauerspielen [2]), und nicht nur in denen auf der Bühne, sondern auch in der gesammten Tragödie und Komödie des Lebens und in tausend anderen Fällen, Unlustgefühle mit Lustgefühlen zugleich sich mischen.

Protarchos. Unmöglich läßt sich dieses bestreiten, Sokrates, auch wenn man noch so sehr für das Gegentheil sich vereifern wollte.

XXX. (§. 113.) Sokrates. Wir haben also Zorn und Sehnsucht, Wehmuth und Furcht, Liebe und Eifersucht und Neid uns vorgehalten und alles Derartige, worin wir, wie gesagt, jenes Gemischte finden würden, von dem wir so oft gesprochen haben. Nicht wahr?

Protarchos. Ja.

Sokrates. Und daß das jetzt Durchgesprochene vollständig von der Wehmuth, dem Neid, dem Zorn gelte, begreifen wir also?

Protarchos. Wie sollten wir's nicht begreifen?

---

[1]) Eigentlich „spricht die Untersuchung".

[2]) Daß hier im ersten Gliede des Satzes die Komödie nicht erwähnt ist, wie im zweiten, ist eine Nachlässigkeit die an Platon nicht wundern darf. Indem sich ihm gleich an das τραγῳδίαις der erweiternde Begriff in μήτ. δράμ. anschließt, bringt er das ergänzende Moment der Komödie mit diesem nach. Die Aenderung Orellis τραγῳδίαις ist mehr sinnreich als nöthig.

(§. 114.) Sokrates. Ist nun nicht noch Manches übrig?

Protarchos. Gar wohl.

Sokrates. Und warum glaubst du denn daß ich dir vorzugsweise die Mischung an dem Komischen nachgewiesen habe? Nicht etwa in der Voraussetzung daß es nun ein Leichtes sei auch in den Affecten der Furcht, der Liebe und anderer mehr die Verschmelzung aufzuzeigen? und daß du, es damit für dich selbst aufnehmend [1]), mir erlässest noch weiter darauf einzugehen und die Untersuchung dadurch in die Länge zu ziehen, indem du vielmehr einfach so viel annehmest, daß sowohl der Körper ohne die Seele als die Seele ohne den Körper und wiederum beide in Gemeinschaft miteinander in ihren Affecten voll sind von einer mit Unlustgefühlen zusammengemischten Lust? Jetzt sprich also, ob du mich losliessest oder bis Mitternacht fortmachen willst? Doch glaube ich, wenn ich noch Weniges gesagt habe, von dir meine Entlassung auszuwirken. Denn über alles Dieses will ich dir morgen Rede stehen; jetzt aber gedenke ich auf das noch Uebrige loszugehen, nämlich auf die Entscheidung welche Philebos verlangt.

[p. 51.] Protarchos. Schön gesagt, Sokrates! Erörtere also nur was uns noch übrig, wie es dir genehm ist.

XXXI. Sokrates. Naturgemäß sollten wir sofort vermöge einer gewissen Nothwendigkeit von den gemischten Lustgefühlen zu dem Gebiete der ungemischten übergehen.

Protarchos. Sehr schön gesagt!

Sokrates. So will ich denn diese Schwenkung machen

---

[1]) Wie Badham die Construction λαβόντα ἀφεῖναι von ὑπολαμβάνεις abhängig machen will ist, auch wenn das δεῖν irgendwo stünde, nicht klar. Offenbar ist es von πίστεως χάριν = πιστεύοντα regiert. Zu λαβόντα δὲ vermißt man σε ungern.

und versuchen uns dieselben aufzuzeigen. Denn denen welche behaupten, alle Lust sei nur Ruhe der Unlust, kann ich nicht wohl Glauben schenken, sondern, wie gesagt, ich brauche sie nur als Gewährsmänner dafür daß es Gefühle gibt welche Lustgefühle zwar zu sein scheinen, es durchaus aber nicht sind; sowie dafür daß es andere gibt, die in der Einbildung ebenso groß als zugleich vielfältig erscheinen, während sie doch nur Momente eines unleidlichen Befindens des Leibes [1]) und der Seele sind, wie es auf der gleichzeitigen Vermengung von Unlustgefühlen und Gefühlen des Ausruhens von den größten Schmerzen beruht.

(§. 115.) Protarchos. Nun aber weiter, Sokrates, welche wären richtig verstanden als wahre aufzufassen?

Sokrates. Diejenigen deren Gegenstand die sogenannten schönen Farben und Formen sind, auch zumeist die von den Gerüchen und von den Tönen herrührenden, die überhaupt in das Gebiet derjenigen Objecte fallen deren Vermissen [2]) keine Empfindung, keine Unlust bereitet, deren Besitz fühlbare Befriedigung und von Unlust gereinigte Lust gewährt [3]).

Protarchos. Wie ist nun doch wiederum, Sokrates, dieses zu verstehen?

(§. 116.) Sokrates. Allerdings ist das was ich meine

[1]) Ἀπορίας wäre sehr passend mit συμπεφυρμένας verbunden als Accusativ zu nehmen, dabei nur περί c. genit. nicht gewöhnlich.

[2]) Andere: deren Mängel, Unvollkommenheiten.

[3]) Stallbaum will καθαρ. λυπῶν als pleonastisch streichen; die Worte dürfen aber gerade nicht fehlen, da sie den Gegensatz gegen die im Vorigen angeführten Gefühle bedingen, die auch voll Lust aber συμπεφυρμ. λύπαις sind. Dagegen ist ἡδείας καθαρ. λυπῶν so gestellt nicht erträglich, und ἡδείας entweder zu streichen oder einfacher in ἡδονάς zu ändern.

nicht sogleich klar; man muß es in der That zu erklären versuchen. Als Schönheit von Formen nämlich suche ich jetzt nicht das zu bezeichnen was die Menge dafür nehmen dürfte, als z. B. die von lebenden Wesen oder gewissen Gemälden, sondern ich verstehe darunter — das ist mein Satz — so ein Gerades und Kreisförmiges und von diesen aus die Flächen und die Körper, wie sie durch Drehinstrumente entstehen und durch Lineal und Winkelmaß, wenn du mich verstehst. Denn von diesen sage ich sie seien nicht in Beziehung auf Etwas schön, wie andere Dinge, sondern sie seien immer an und für sich ihrer Natur nach schön, und führen gewisse ganz eigenthümliche [1]) Lustgefühle mit sich, die Nichts mit denen des Kratzens gemein haben; und so auch von Farben, daß sie nach diesem Maßstab Schönheit und Lust [2]) mit sich führen. Aber verstehen wir es auch? oder wie?

(§. 117.) Protarchos. Ich gebe mir Mühe, Sokrates; nur gib auch du dir Mühe noch deutlicher zu reden.

Sokrates. Von der Lust an den Tönen [3]) also sage ich daß die sanften und hellen, welche Einen reinen Klang geben, nicht in Beziehung auf ein Anderes, sondern an und für sich schön seien, und daß sie eine ihnen naturmäßig eingewachsene Lust begleitet.

[1]) Eig. von Haus aus, d. h. ihrer Natur nach damit verbunden, nachher ξύμφυτοι.

[2]) Stallbaum und Badham wollen die Worte καλὰ καὶ ἡδονάς als Glosse zu τοῦτον τὸν τύπον ausmerzen; allein die letzten Worte sind nur ein anderer Ausdruck für das vorhergehende οἰκείας. Schleiermachers Umstellung τοῦτ. τ. τύπ. καλὰ καὶ ἔχ. ἡδ. ist einfach und genügend.

[3]) Statt τῶν φθόγγων setzt Stallbaum u. Badham τ. φωνῶν wohl richtig, weil sonst zu τὰς λείας κ. λαμπρ. zu supplieren wäre, ἡδονάς, was nicht paßt, oder müßte man mit Schleiermacher lesen φθογγῶν.

Protarchos. Dem ist auch so.

Sokrates. Die aber mit den Gerüchen verbundene Lustgattung ist zwar minder göttlich als jene. Das aber, daß denselben nicht nothwendig Unlustgefühle beigemischt sind, und wo und woran uns dieses gerade sich zeigen mag, das ist es was ich jenen anderen Arten als vollkommenes Gegenstück gegenübersetze. Bei diesen also [1]), wenn du es verstehst, gibt es zwei Gattungen der besprochenen Lustgefühle.

Protarchos. Ich verstehe.

Sokrates. Sofort wollen wir hiezu noch beifügen [p. 52.] die Gefühle der Lust welche mit dem Wissen zusammenhängen, wenn wir anders annehmen dürfen daß dieselben von ihrem ersten Entstehen an Züge des Hungers (nämlich nach dem Wissen) und daher in Folge von Wissenshunger Schmerzen in sich tragen.

Protarchos. Nun, das kann ich gleichfalls annehmen.

(§. 118.) Sokrates. Wie aber? Wenn kenntnißreiche Menschen nun durch Vergessen Verluste erleiden, bemerkst du dann wohl daß diese irgend mit Schmerzen verbunden sind?

Protarchos. Zwar ihrer Natur nach nicht, wohl aber manchmal beim Bewußtwerden dieses Zustandes, wenn nämlich Jemand der solche Einbuße erlitten hat über den Mangel Unlust empfindet.

Sokrates. Für jetzt aber, mein Glückseliger, besprechen wir ja nur die Zustände an und für sich, abgesehen von dem Bewußtwerden derselben.

Protarchos. Dann hast du Recht, daß bei unseren Kenntnissen das Vergessen jedes Mal ohne Unlustgefühl vor sich geht.

[1]) Dieser Satz kann nur auf die Geruchslust gehen, die eben darin gegen die Formen und Farben zurücksteht daß sie nur zum Theil ungemischte Lust ist.

Sokrates. Demnach muß man sagen daß die mit dem Wissen zusammenhängende Lust mit Unlustgefühlen nicht gemischt und keineswegs Sache der großen Menge sei, sondern sehr weniger Menschen.

Protarchos. Warum sollte man das auch nicht sagen?

XXXII. (§. 119.) Sokrates. Und nun, nachdem wir die reinen Lustgefühle von denen welche annähernd richtig als unreine bezeichnet sein dürften gehörig unterschieden haben, wollen wir für unsere Untersuchung noch den heftigen Lusterregungen Maßlosigkeit beifügen, den anderen das Gegentheil, nämlich Gemessenheit. Auch wollen wir, was das Große und das Heftige [1]) betrifft, wiederholt beifügen daß dieselben, wie sie bald häufig bald selten mit diesem Charakter auftreten, der Familie jenes Unbegrenzten angehören [2]),

[1]) Heindorf und Buttmann und Andere haben dem μέγα und σφοδρόν ein σμικρόν und ἠρέμα gegenüber geben zu müssen geglaubt, und ähnlich Schleiermacher in der ersten Ausgabe, der in der zweiten mit Recht davon absteht.

[2]) Den hier offenbar fehlerhaften Text hat man auf verschiedene Art zu heilen versucht, insbesondere wußte man mit dem τῆς τ. ἀπ. Nichts anzufangen. Schütz, Heindorf, Buttmann, Schleiermacher, Stallbaum und Andere lesen καὶ τὰς τὸ μέγα — αὖ δεχομένας und streichen das τῆς. Schleiermacher: „und welche das Groß und Heftig annehmen, mögen sie nun oft oder selten solche werden, denen wollen wir hinzufügen daß“ u. s. w. Einfacher und glücklich besonders für das nicht zu beseitigende τῆς ist der Vorschlag Badham's γένους in γενεᾶς, oder besser mit Bezug auf §. 42 in γέννας zu verwandeln. Außerdem setzt er nach ὀλιγάκις noch ein καὶ τὰς γιγν. und gewinnt etwa folgenden Sinn: „und ferner wollen wir das Groß und das Heftig, und Oft und Selten, und diejenigen Gefühle die so beschaffen sind daß sie zu der Familie jenes Unbegrenzten gehören (der Infinitiv nach τοιαύτας wie nach ὥστε), jenen bei-

das weniger oder mehr durch Leib und Seele geht, die aber nicht so beschaffenen unter die gemäßigten.

Protarchos. Vollkommen richtig, Sokrates.

Sokrates. Außerdem haben wir hierauf sofort noch Folgendes an denselben näher zu beschauen.

Protarchos. Nämlich?

(§. 120.) Sokrates. Was [1]) doch, müssen wir sagen, ist's nun mit der Wahrheit hinsichtlich des Reinen und des Lauteren und des Genugsamen [2]) oder des Heftigen und des Vielen und des Großen?

---

fügen" (nämlich den unreinen maßlosen Gefühlen), wobei freilich der Satz eigentlich nur wiederholt was der vorhergehende ausspricht, zu πολλάκις auch ein τό ungern vermißt wird, und das ταῖς δὲ μὴ τ. ἐμμ. unklar und schwierig bleibt. — Sokrates will, durch die Nennung des σφοδραῖς ἡδοναῖς veranlaßt, wohl nur die gelegentliche Bemerkung machen, daß die unreinen Gefühle zugleich, sofern sie das Heftig und Groß in sich aufnehmen, der Gattung des Unbegrenzten angehören, und um diesen Sinn und Zweck im Texte zu heben, bedarf es keiner weiteren Aenderung als statt γένους zu setzen γέννας; nur würde wohl αὐτὰς der Lesart αὐταῖς vorzuziehen und statt ταῖς δὲ μὴ τ. ἐμμ. jedenfalls τὰς δὲ μὴ zu setzen sein.

[1]) Das τί kann nicht zu τὸ καθαρὸν ἢ τὸ σφόδρα bezogen werden, dann müßte πότερον stehen, sondern es gehört zu εἶναι.

[2]) Da ἱκανόν sonst im Philebos als ein Hauptmerkmal des Guten gebraucht wird (§. 29 ff. und §. 161), darf es unmöglich in die Classe des Heftigen, Maßlosen gesetzt werden, wie nach dem Text geschieht, indem es vielmehr zum Gegentheil gehört. Es wird daher mit Steinhart (Prolegom. ad Plat. Phileb. p. 53. not. 243) ganz zweckmäßig καὶ τὸ ἱκανόν als drittes nach εἰλικρινὲς heraufgenommen, womit auch der Parallelismus der Glieder des Gegensatzes hergestellt wird. Sinnreich Heindorf, καὶ vor ἱκανόν zu streichen, und dieses mit τί πρὸς ἀλήθειαν εἶναι zu verbinden.

Protarchos. Was willst du nun, Sokrates, mit dieser Frage?

Sokrates. Nur beim Prüfen, Protarchos, sowohl an der Lust als Erkenntniß Nichts dahinten lassen, wenn etwa an der einen oder anderen sich etwas Reines findet oder etwas nicht Reines, damit dann beide rein zur Aburtheilung [1]) kommen und mir und dir und uns Allen hier das Urtheil erleichtern.

Protarchos. Ganz recht!

Sokrates. Wohlan denn! Ueber Alles was wir reine Gattungen nennen laß uns in folgender Weise nachdenken! Wir wählen einmal eine zuvörderst aus und ziehen sie in nähere Betrachtung.

[p. 53.] Protarchos. Welche wollen wir also auswählen?

Sokrates. Beliebt es dir, so wollen wir als Erstes die Gattung des Weißen beschauen.

Protarchos. Sehr wohl.

(§. 121.) Sokrates. Wie nun doch zeigt sich uns die Reinheit des Weißen und was ist sie? Ist sie wohl das größte und meiste oder das unvermengteste, in dem kein anderer Bestandtheil irgend einer Farbe sich fände?

Protarchos. Offenbar doch in dem am Meisten lauteren!

Sokrates. Richtig! Werden wir also, Protarchos, nicht auch dieses, keineswegs aber das meiste und größte, als das wahrste und zugleich auch als das schönste von allem Weißen bestimmen?

Protarchos. Vollkommen richtig.

Sokrates. Es wird also durchaus richtig sein wenn wir

---

[1]) Andere lesen κρᾶσιν statt κρίσιν: wenn es zur Mischung kommt, mit Bezug auf den Schluß des Dialogs. Hier aber wäre das κρᾶσιν noch nicht verständlich.

sagen daß ein wenig reines Weiß weißer erscheine und zugleich schöner und wahrer als vieles gemischtes Weiß.

Protarchos. Vollkommen richtig!

Sokrates. Wie also? Wir werden doch wohl nicht viele solche Beispiele zur Untersuchung über die Lust nöthig haben, sondern es genügt uns nun daraus abzunehmen daß also auch jede kleine und wenige, von Unlust reine Lust lustvoller und wahrer und schöner erscheinen dürfte als eine nur große und viele [1]).

Protarchos. Sicher, und das Beispiel ist ganz genügend.

(§. 122.) Sokrates. Wie verhält es sich aber nun mit dem Folgenden? Haben wir nicht von der Lust schon gehört daß sie immer ein Werden sei, daß es ein Sein der Lust überhaupt nicht gebe? Gewisse fein geleckte Denker [2]) suchen uns ja auch diesen Satz zu beweisen, und wir müssen es ihnen Dank wissen [3]).

Protarchos. Wie so?

Sokrates. Dieses eben will ich nun fragend mit dir durchsprechen, mein lieber Protarchos.

---

[1]) Heindorf und Schleiermacher setzen nach *μεγάλης* noch bei *μεμιγμένης*, was jedenfalls hinzugedacht werden muß.

[2]) *Κομψοί τινες*, sciti quidam, ein Ausdruck der den feinen Denker bezeichnen soll mit dem tadelnden Nebenbegriff des Gezierten, Gekünstelten.

[3]) Gewöhnlich bezieht man die Worte *κομψοί τινες* auf Aristippos, auch Protagoras und Herakleites, dessen Satz vom steten Fluß aller Dinge § 92 eingeführt ist. Gewiß aber war es keine hedonische Lehre daß die Lust kein Sein, keine *οὐσία* sei. Für die Kyrenaiker mußte die Lust, der Moment der Lust, das einzig Reale sein. Die Lust war ihnen Bewegung, eine *κίνησις*, gewiß nicht ein Werden, eine *γένεσις* in dem Sinne in welchem das Werden dem Nichtsein gleich ist. Wohl aber war dieß Lehre der Megarer, der Schule des Eukleides.

Protarchos. Rede nur und frage!

XXXIII. (§. 123.) Sokrates. Es ist doch wohl ein Unterschied zwischen dem was an und für sich ist und dem was immer eines Andern begehrt?

Protarchos. Wie und was meinst du damit?

Sokrates. Und zwar ist Jenes seiner Natur nach das Edlere, Dieses aber gegen Jenes unvollkommen.

Protarchos. Sag' es nur noch deutlicher!

Sokrates. Wir haben doch wohl schon schöne und wackere Lieblinge gesehen, und zugleich auch mannhafte Liebhaber derselben.

Protarchos. Gewiß!

Sokrates. Zu diesen Zweien suche nun ein ähnliches anderes Zwei in irgend dem was wir als seiend bezeichnen [1]).

Protarchos. Zum dritten Mal muß ich sagen, sprich deutlicher, Sokrates, was du meinst.

Sokrates. Es ist durchaus nichts Verworrenes, Protarchos,

---

[1]) Der gewöhnliche Text *ὅσα λέγομεν εἶναι τὸ τρίτον ἑτέρῳ* würde heißen: „in Allem wovon wir sagen es sei das Dritte zu einem Zweiten", und Stallbaum, Kleuker, Schleiermacher verstehen unter dem Dritten die Beziehung des Suchens, der Liebe, die necessitudo, in der das Eine zum Anderen steht. Ebenso gesucht als unklar, auch wenn man mit Schleiermacher die Dunkelheit durch scherzhafte Wendung einer sprüchwörtlichen Redensart motivieren will. Durchaus ist ja nur von Zweien die Rede, außer §. 127, was aber Niemand hieher beziehen kann; auch ist das *ἑτέρῳ* sonderbar, da jenes Verhältniß ebensogut für das Erste als das Zweite und Dritte ist. Es ist sicher hier ein Fehler, welchen Badham sehr glücklich dadurch verbessert daß er liest: *τὸ τρίτον ἓε' ἑρῶ*, die Worte dem Protarchos beilegend, der vorher schon zweimal gefragt hat; oder nicht minder passend Hirschig (Philol. IX. S. 725): *τὸ τρίτον ἑτέρως λέγε*, sage mir's zum dritten Mal anders.

aber der Ausdruck hält uns zum Besten. Er will nämlich sagen daß das Eine immer wegen eines anderen Seienden ist, das Andere aber eben dasjenige dem zu Liebe jedes Mal das um eines Anderen willen Werdende wird.

(§. 124.) Protarchos. Mit Mühe verstehe ich es dadurch daß es öfters gesagt worden.

Sokrates. Bald vielleicht, mein Sohn, werden wir es [p. 54.] besser verstehen, im weiteren Verlaufe des Gesprächs.

Protarchos. Warum auch nicht?

Sokrates. Laß uns einmal folgende andere Zwei vornehmen.

Protarchos. Welche?

Sokrates. Eines das Werden von Allem, das Sein aber als anderes Eins.

Protarchos. Diese Zwei nehme ich von dir an, also Sein und Werden.

Sokrates. Ganz recht! Von welchem dieser beiden wollen wir nun behaupten daß es wegen des Anderen sei, das Werden wegen des Seins oder das Sein wegen des Werdens?

(§. 125.) Protarchos. Von dem was Sein genannt wird fragst du jetzt, ob es das was es ist wegen des Werdens sei?

Sokrates. Sichtbar.

Protarchos. Bei den Göttern also, wenn du mich noch einmal fragst, so [1]) —

[1]) Das zum indic. praes. unmögliche ἄν hat viele Conjecturen veranlaßt, als αὖ, οὖν, ἄγαν, Schleierm. ἀρ' οὖν ἔτι ἐρωτᾷς, Andere ἐπανερωτῴης, auch mit Einschaltung eines τί u. s. w. Allein ist ἄν kritisch nicht zu beseitigen, so kann es nur die hypothetische Conjunction sein, und ἐπανερωτᾷς hiernach nur der Conjunctiv, und leidlich ist der obige Sinn jedenfalls, der

Sokrates. — So sage nur, Protarchos, ungefähr dieses zu mir [1]): „Willst du wohl behaupten daß die Schiffsbaukunst der Schiffe wegen bestehe oder die Schiffe der Schiffsbaukunst wegen, und was dieser Art Alles hieher gehört?" — Dieses eben ist es, was ich meine [2]).

sich damit ergibt daß Protarchos einen verlegenen Anlauf zu antworten nimmt, wobei ihm Sokrates unterbrechend mit τοιόνδε τι λέγ. zu Hilfe kommt. Das ἆρ' in ἄρ' und, was zweckmäßig ist, mit Badham λέγω ὦ Πρ. in λέγ', ὦ Πρ. zu ändern, ist keine Schwierigkeit. Das μοι nach Πρώτ. steht dann richtig, und braucht weder in σοι geändert noch nach Schleiermacher so gefaßt zu werden daß Sokrates mit sich redet. Ebenso ist das τοῦτ' αὐτὸ im Schlußsatz nach dem im Anfang stehenden τοιόνδε τι keine Absurdität mehr, da Sokrates dieses im Namen des Protarchos, Jenes aber bestätigend im eigenen Namen sagt.

[1]) Badham, um die in der vor. Anm. angeführten Schwierigkeiten theilweise zu beseitigen, legt, auf Bekker'sche Varianten gestützt, die Worte τοιόνδε τι bis τοιαῦτ' ἐστί noch dem Protarchos in den Mund, zieht τοιόνδε τι noch zum Fragesatz und findet, λέγ' statt λέγω lesend, den Sinn der Rede darin daß Protarch sich die Frage des Sokrates deutlicher macht und in dessen Namen sich selbst anspricht: „bei den Göttern, du fragst mich ungefähr Folgendes: Sage mir, Protarchos, ob" u. s. w., worauf Sokrates erst mit λέγω τοῦτ' αὐτό, „eben Dieses meine ich", antwortet. Dabei bleibt freilich das unmögliche ἄν unerklärt, vermißt man auch im Fragesatz noch ein ἄρα oder οὖν, und ist die selbständige Art in welcher Protarchos das Beispiel vom Schiffsbau beibringt, das doch ganz in den Mund des Sokrates paßt, gar sehr gegen die sonstige Passivität der Rolle die jener spielt.

[2]) Protarchos ist in sichtbarer Verlegenheit über die Sätze des Sokrates §. 123, heischt größere Deutlichkeit, macht unsichere Fragen, halbe Zugeständnisse, und bringt es endlich, um sein

Protarchos. Warum antwortest du dir nun nicht auch selber [1]), Sokrates?

Sokrates. Es ist kein Grund warum nicht; aber nimm du nur mit Theil an der Untersuchung.

Protarchos. Nun gut!

Sokrates. Ich behaupte also daß alle Hilfsmittel, alle Werkzeuge und aller Stoff in alle Wege eines Werdens wegen behandelt werden, daß jedes einzelne Werden so oder anderswerde [2]) wegen irgend eines einzelnen Seins, das gesammte Werden aber wegen des gesammten Seins werde.

Protarchos. Das ist sehr deutlich.

(§. 126.) Sokrates. Also würde auch die Lust, sofern sie ein Werden ist, nothwendig irgend eines Seins wegen werden.

Protarchos. Wie anders?

Sokrates. Gewiß aber gehört nun das wegen dessen immer

Verständniß zu prüfen, in den Worten τοῦτο — πυνθάνει zu einer Gegenfrage, deren abstracte Form seine Unklarheit nur auf's Neue beweist. Indem er nun einen neuen Anlauf nimmt in den Worten πρὸς θεῶν u. s. w., zeigt ihm Sokrates in den Worten τοιόνδε τι — τοιαῦτ' ἐστί, wie er seine Gegenfrage durch Beiziehung eines concreten Beispiels stellen und die Sache sich klarer machen könne. Nur bei dieser Fassung hat denn auch das was Protarchos antwortet: Τί οὖν οὐκ u. s. w. erst einen Sinn. Der Satz πότερα πλείων u. s. w. ist also Nichts als eine verständigende Wiederholung der früheren sokratischen Frage πότερον οὖν — γενέσ. ἕνεκα, die, in den Mund des Protarchos gelegt, an die Stelle der Worte τοῦτο — πυνθάνει treten soll.

[1]) D. h. nachdem du gesagt hast, wie ich fragen soll. Protarchos ist Etwas empfindlich über die Schulmeisterei des Sokrates.

[2]) Ἄλλην ἄλλης, der genit. nicht von ἕνεκα abhängig, sondern von ἄλλην: anderes als ein anderes.

das wegen eines Anderen Werdende werden mag, auf die Seite des Guten; das aber eines Anderen wegen Werdende, mein Bester, ist auf eine andere Seite zu stellen.

Protarchos. Ganz nothwendig.

Sokrates. Also werden wir, wenn wir die Lust, sofern sie ein Werden ist, auf eine andere Seite stellen als auf die des Guten, doch wohl richtig verfahren?

Protarchos. Vollkommen richtig!

Sokrates. Muß man also nicht, wie ich schon zu Anfang [1]) dieser Besprechung bemerkt habe, demjenigen Dank wissen welcher von der Lust gezeigt hat daß es zwar ein Werden, in keiner Weise aber ein Sein derselben gebe? Denn offenbar lacht derselbe über diejenigen welche versichern daß die Lust ein Gut sei.

Protarchos. Ganz gewiß!

Sokrates. Und ebenso gewiß wird er jedenfalls über diejenigen lachen welche in den Veränderungen des Werdens ihr Ziel finden.

Protarchos. Wie und von was für Leuten meinst du das?

(§. 127.) Sokrates. Von allen denen welche, indem sie sich ihren Hunger oder Durst oder irgend ein Bedürfniß stillen, das durch ein Werden sich stillen läßt, sich nun an diesem Werden erfreuen, als ob es eine Lust wäre, und sagen daß sie gar nicht zu leben wünschten ohne zu dürsten und zu hungern und alles das zu erleiden was man als mit den bezeichneten Zuständen zusammenhängend anführen könnte.

[p. 55.] Protarchos. So sind diese Leute in der That.

Sokrates. Nicht wahr, vom Werden, dürften wir doch wohl Alle zugeben, ist das Gestörtsein das Gegentheil? [2])

---

[1]) Vgl. §. 122.

[2]) Die Schlußfolge des Sokrates beruht darauf daß wer dür-

Protarchos. Nothwendig.

Sokrates. Also den Zustand der Störung und das Werden würde derjenige wählen der jene Art wählte, nicht aber jene dritte Lebensform, nämlich diejenige bei welcher es weder ein Sichfreuen noch ein Unlust-haben gab, wohl aber ein so viel möglich reines Erkennen.

Protarchos. Eine vielfältige Unvernunft, Sokrates, scheint in der That herauszukommen, wenn uns Jemand die Lust als ein Gut darstellt.

(§. 128.) Sokrates. Eine vielfältige, wenn wir es auch noch in folgender Weise besprechen.

Protarchos. In welcher?

Sokrates. Wie, ist es nicht unvernünftig daß in Körpern und in vielen andern Dingen sich weder Gutes noch Schönes finden soll, wohl aber in der Seele, und daß nun hier nur die Lust von dieser Art sein soll, während Tapferkeit, Besonnenheit, Geist, und was alles sonst die Seele Gutes besitzt, es nicht wären? Und zudem noch, daß Einer der nicht froh ist, sondern Schmerzen hat, nun schlechterdings von sich sagen soll, er sei dann wenn es ihn schmerzt ein schlechter Mensch, und wäre er selbst der Allerbeste; und hinwiederum derjenige welcher sich freut, um so tugendhafter, je größer seine Freude ist.

Protarchos. Das Alles, Sokrates, ist so unvernünftig als möglich.

XXXIV. (§. 129.) Sokrates. Sofort aber sei die Absicht ferne von uns, unsere ganze Untersuchung ausschließlich der Lust

sten, hungern will, um die Lust der Stillung zu haben, das Gegentheil des Werdens, die Störung (vgl. §. 60 f.), will, um dann des Werdens froh zu sein.

zu widmen, während wir dagegen mit Vernunft und Erkenntniß gleichsam überaus schonend umzugehen scheinen! Vielmehr wollen wir ringsum überall tüchtig anklopfen, ob irgend Etwas schadhaft sei, bis wir an denselben das was seiner Natur nach das Reinste ist erkannt haben, um dann der wahrsten Bestandtheile sowohl dieser als der Lust uns zur gemeinschaftlichen Aburtheilung [1]) zu bedienen.

Protarchos. Recht!

Sokrates. Besteht nun nicht das die verschiedenen Kenntnisse betreffende Wissensgebiet für uns aus einem, mein' ich, künstlerischen Theil und einem der es mit Bildung und Erziehung zu thun hat? Oder wie?

Protarchos. Ganz so.

(§. 130.) Sokrates. Bei den handwerksmäßigen Künsten nun wollen wir zuerst erwägen ob nicht einem Theil derselben ein höheres, dem anderen Theil ein geringeres Maß von Wissenschaft zukomme, und ob man nicht hiernach die einen als höchst rein, die anderen als unreiner ansehen müsse.

Protarchos. Das sollten wir.

Sokrates. Hiernach müssen wir diejenigen welche den ersten Rang einnehmen einmal von den übrigen ausscheiden.

Protarchos. Welche wohl und wie?

Sokrates. Z. B. wenn man die Rechenkunst, die Meßkunst und die Wägekunst von den übrigen Künsten aussondert, so würde das was an jeder noch übrig bliebe, kurz gesagt, werthlos erscheinen.

[1]) Andere: Mischung, κρᾶσιν, was aber unnöthig, da κρίσιν einen ganz guten Sinn gibt, und noch unklar, da der Begriff von Mischung, wie ihn Badham hiermit beizieht, erst später entwickelt wird.

Protarchos. Ja, ganz werthlos!

Sokrates. Wenigstens was nach diesem noch übrig bleiben dürfte ist nur das muthmaßende Verfahren, empirische und praktische Uebung der Sinne, wobei man noch die Fertigkeiten im richtigen Abschätzen in Anwendung bringt, welche Manche auch [p. 56.] noch Künste nennen, und in denen man durch Uebung und Anstrengung Stärke erlangt.

Protarchos. Was du sagst ist unfehlbar richtig.

(§. 131.) Sokrates. Hievon erfüllt ist also wohl für's Erste die Tonkunst, indem sie die Harmonie nicht nach einem Maße, sondern durch geübtes Treffen hervorbringt, sodann die ganze zu derselben gehörige Kunst die Instrumente zu gebrauchen, welche das Maß jeder angeschlagenen Seite durch Treffen zu erhaschen sucht, so daß ihr viel Unbestimmtes und nur wenig Sicheres beigemischt ist.

Protarchos. Sehr wahr.

Sokrates. Und mit der Heilkunst, dem Landbau, der Schifffahrt, der Feldherrnkunst, werden wir finden, verhält es sich ebenso.

Protarchos. Sehr wohl!

Sokrates. Die Baukunst dagegen, welche sehr vieler Maße und Werkzeuge sich bedient, lassen, glaub' ich, diese Hilfsmittel, die ihr eine große Genauigkeit sichern, auch kunstreicher als die meisten Kenntnisse erscheinen.

Protarchos. In welcher Beziehung?

Sokrates. Sowohl im Schiffsbau und im Häuserbau als in vielen anderen Zweigen der Holzbearbeitung. Denn so viel ich weiß, gebraucht sie das Richtmaß, den Rundhobel, den Zirkel, die Schnur und eine Art feiner Schraube.

Protarchos. Und mit dem Allem, Sokrates, hast du ganz Recht.

(§. 132.) Sokrates. Laß uns also die sogenannten Künste in zwei Classen theilen, von denen die einen, auf Seite der Musik stehenden, in ihren Producten geringere, die anderen, auf Seiten der Baukunst, größere Genauigkeit mit sich führen.

Protarchos. Das stehe fest!

Sokrates. Und auch daß die genauesten Künste jene seien welche wir vorhin als erste genannt haben.

Protarchos. Du meinst damit offenbar die Rechenkunst und alle die Künste welche du vorhin mit dieser genannt hast.

Sokrates. Ganz wohl! — Allein, Protarchos, muß man nicht sagen auch diese seien wiederum zweifach? Oder wie?

Protarchos. Von welchen meinst du das?

Sokrates. Für's Erste, was die Zahlenlehre betrifft, muß man nicht sagen daß die der Menge eine andere sei, und wieder eine andere die der wissenschaftlich Gebildeten?

Protarchos. Worin hat man nun den Unterschied der einen Rechenkunst von der andern zu suchen?

Sokrates. Es ist kein kleiner Unterschied, Protarchos! Denn die Einen rechnen je ungleiche Einheiten zählbarer Gegenstände [1]) zusammen, z. B. zwei Lager und zwei Ochsen, zwei sehr kleine oder auch die allergrößten Dinge; die Anderen aber möchten wohl nicht Hand in Hand mit diesen gehen, sofern sie den Satz aufstellen, daß unter allen den tausend Einheiten eine Einheit von jeder anderen gar nicht verschieden sei [2]).

Protarchos. Und sehr wohl hast du bemerkt daß keine kleine Verschiedenheit bestehe zwischen denen welche die Zahlen zu

[1]) Ob nicht das τῶν π. ἀρ. ein bloßes Einschiebsel von der nächsten Rede her ist?

[2]) Sokrates unterscheidet hier die empirische Einheit von der der Idee, worüber vgl. Rep. VII. p. 524.

ihrem Geschäft machen, so daß man allen Grund hat diese als zwei Künste anzunehmen.

(§. 133.) Sokrates. Wie aber nun, die Rechenkunst und Meßkunst, in ihrer Anwendung auf die Baukunst und im Handelsverkehr gegenüber dem wissenschaftlichen Betriebe der Geometrie [p. 57.] und des Rechnens, — soll man dieselben je als Eine bezeichnen, oder wollen wir sie als zwei setzen?

Protarchos. Dem Bisherigen zufolge möchte ich meine Stimme dahin abgeben, jede von diesen beiden als zwei zu setzen.

Sokrates. Recht! weßhalb wir aber dieses so aufgestellt haben bemerkst du wohl?

Protarchos. Möglich! doch wünschte ich daß du das jetzt Gefragte selbst erläutern möchtest.

Sokrates. Noch ebenso wie bei dem Beginn derselben scheint mir unsere Untersuchung ein Gegenstück zu den Gefühlen der Lust aufzusuchen, und nun hier zu der Betrachtung vorgeschritten zu sein, ob nicht ebenso eine Erkenntniß reiner als die andere sei wie eine Lust reiner als die andere.

Protarchos. So viel ist jedenfalls klar, daß sie diesen Zweck verfolgt hat.

XXXV. (§. 134.) Sokrates. Wie also? Macht sie nun nicht im Bisherigen die Entdeckung daß nach ihren verschiedenen Objecten verschieden die eine Kunst sicherer oder unsicherer sei als die andere?

Protarchos. Sehr wohl!

Sokrates. Und nachdem sie hiebei die eine und andere Kunst mit demselben Namen bezeichnet und in der Vorstellung als Eine festgestellt hatte, — wirst sie nicht, wie wenn es doch zweierlei wären, die Frage wiederholt auf, ob die Kunst der Wissenschaftlichen oder die der Unwissenschaftlichen das Sichere und das Reine derselben genauer enthalte?

Protarchos. Und gar sehr scheint sie mir Dieses durchzufragen.

Sokrates. Und was für eine Antwort, Protarchos, wollen wir darauf geben?

(§. 135.) Protarchos. O Sokrates, wunderbar weit haben wir es im Unterscheiden der Erkenntnisse gebracht hinsichtlich ihrer Sicherheit.

Sokrates. Wird uns also nicht die Antwort um so leichter werden?

Protarchos. Warum nicht? Und so sei hiemit ausgesprochen, daß zwar schon jene Künste von den übrigen sich sehr unterscheiden, von ihnen selbst aber die auf der Höhe wahrhafter Wissenschaftlichkeit stehenden durch Genauigkeit und Wahrheit in den Maßen und Zahlen ohne Vergleich höher zu stellen sind.

Sokrates. Du sollst Recht haben, und dir vertrauend wollen wir muthvoll den im Redenverziehen Gewaltigen [1]) antworten.

Protarchos. Und zwar was?

Sokrates. Daß es zwei Arten der Zahlenlehre und zwei der Meßkunst gebe, und im Gefolge derselben noch viele andere dieser Art, denen diese Zweifältigkeit zukommt, während sie Einen Namen gemein haben.

Protarchos. Glück auf, so geben wir denn jenen Gewaltigen, wie du sie bezeichnest, diese Antwort, Sokrates!

(§. 136.) Sokrates. Von diesen Wissenschaften also sagen wir sie seien möglichst genau?

---

[1]) Die Sophisten und Eristiker, über welche Theät. p. 195. Kratyl. p. 435 u. a. m. zu vergleichen.

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Indessen, Protarchos, völlig absagen müßte uns wohl die dialektische Kunst [1]), wenn wir einer anderen den Vorzug vor ihr einräumten.

Protarchos. Für was für eine müssen wir hinwiederum [p. 58.] diese erklären?

Sokrates. Offenbar ist sie diejenige welche von jeder bis jetzt genannten Kenntniß hat. Denn daß die das Seiende und das wahre Sein und das seiner Natur nach immer Selbige betreffende Erkenntniß auch weitaus die wahrste sei, davon sollten, mein' ich wenigstens, Alle durchaus überzeugt sein welchen auch nur ein Bischen Vernunft anhaftet. Aber du, Protarchos, wie würdest du darüber urtheilen?

Protarchos. Zwar, Sokrates, habe ich den Gorgias oft gehört, und jedes Mal daß die Kunst zu überreden weit den Vorzug verdiene vor allen Künsten; denn durch freien Willen und nicht durch Gewalt mache sie sich Alles dienstbar und weitaus die trefflichste sei sie von allen Künsten. Doch jetzt möchte ich weder dir noch Jenem entgegentreten.

(§. 137.). Sokrates. Kaum daß du reden willst, scheinst du mir schon beschämt die Waffen zu strecken.

Protarchos. Es sei dem für jetzt so wie dir scheint.

Sokrates. Bin ich also wohl Ursache daß du es nicht richtig gefaßt hast?

Protarchos. Was doch?

Sokrates. Mit Nichten, lieber Protarchos, hab' ich darnach gefragt, welche Kunst oder welche Wissenschaft dadurch vor

[1]) Die dialektische Kunst für δύναμις, vom Können, subjectiv und objectiv zugleich zu nehmen.

allen anderen sich auszeichne daß sie die größte und beste sei und uns den meisten Nutzen schaffe, sondern welche das Sichere und das Genaue und das Wahreste im Auge habe, wenn sie auch gleich nur gering wäre und geringen Vortheil brächte. Das ist es wornach wir eben fragten. Nun sieh' zu! Dem Gorgias wirst du dich nicht verfeinden, wenn du seiner Kunst einräumst daß sie den Menschen zum Nutzen sei, jener [1]) Disciplin aber von der ich jetzt spreche, daß sie den Vorrang verdiene [2]), so wie ich vorhin vom Weißen sagte daß es, wenn es auch gering, aber doch rein sei, dem vielen und nicht rein beschaffenen eben durch jenen höchsten Grad von Wahrheit vorgehe. Und nachdem wir jetzt darüber streng nachgedacht und dialektisch genug verhandelt haben, wollen wir, ohne weder auf den verschiedenen Nutzen noch auf irgend welche Ehrenansprüche der Erkenntnisse Rücksicht zu nehmen, wenn unserer Seele wirklich eine Kunst angeboren ist für das Wahre sich zu begeistern

[1]) Die Schwierigkeiten dieser Stelle mit dem großen Anakoluthon das der gewöhnliche Text enthält, hat Badham dadurch gelöst daß er las τῇ μὲν ἐκ. — τοῖς ἀνθρώποις, κρατεῖν δ' ἢ εἶπον. ἐγ. ν. πραγματείᾳ, wodurch ein zusammenhängender Sinn entsteht, der übrigens schon in der Uebersetzung des für diesen Dialog oft wichtigen Ficinus gegeben ist: si eius arti utilitatis laudem praestantiamque concedas, ei vero quam ipse modo narravi facultati veritatis praecellentiam tribuas. Nach dieser Uebersetzung empfiehlt sich auch ὑπερέχειν, statt ὑπάρχειν: „den Vorzug des Nutzens für die Menschen", was Badham vorschlägt, ohne gerade nöthig zu sein. Dem πρ. χρείαν bei ὑπαρχ. oder ὑπερέχ. entspräche nach der lateinischen Uebersetzung zu κρατεῖν ein προς ἀλήθειαν, was Wagner ohne Weiteres aufnimmt, während es doch auch aus dem Folgenden sich von selbst subintelligiert.

[2]) Πραγματ. ist die Dialektik; die facultas des Ficin. heißt Fakultät, nicht Fähigkeit, wie Wagner übersetzt.

und um deſſelben willen Alles zu thun, von dieſer nach gründlicher Durchforſchung ſagen ob wir es als wahrſcheinlich begreifen können daß dieſelbe im Beſitze der reinen Vernunft und Einſicht ſei, oder ob wir eine andere aufſuchen müſſen, die noch herrlicher wäre als dieſe.

(§. 138.) Protarchos. Ich will es erwägen; und ſchwer iſt es, denke ich, einzuräumen daß irgend eine andere Wiſſenſchaft oder Kunſt es mehr mit der Wahrheit halte als dieſe.

Sokrates. Haſt du nun bei dem was du hier geſprochen auch wohl beachtet daß die meiſten Künſte, und Alle die ſich an [p. 59.] denſelben [1]) abarbeiten, vorerſt es mit Meinungen zu thun haben und das Gebiet der Meinung mit geſpannter Kraft [2]) unterſuchen? Aber auch wenn Einer glaubt Unterſuchungen über die Natur anzuſtellen, weißt du doch daß er ſein Leben lang eben das Gebiet dieſer Welt unterſucht, wie ſie entſtanden iſt, in welcher Weiſe ſie Etwas erleidet, in welcher ſie Etwas bewirkt? Können wir das ſagen oder wie?

Protarchos. Ganz ſo.

Sokrates. Alſo nicht das immer Seiende, ſondern das was wird, was werden wird, und was geworden iſt, iſt es womit der Bezeichnete ſich Arbeit macht.

Protarchos. Sehr wahr!

Sokrates. Können wir nun ſagen daß der genaueſten

[1]) *Περὶ ταύτας* mit Badham, was allein Sinn gibt, weßhalb denn auch *ὅσοι* geleſen werden muß; Stallbaum's *ταῦτα* für *τὰ ἐνταῦθα*, die Dinge hienieden, wie im Phaidon p. 75, iſt geſucht.

[2]) Andere *ξυντεταγμένως*, in gehöriger Ordnung; *ξυντεταμένως* wird durch das *πεπόνηται* empfohlen, und bezieht ſich vielleicht auf die Schriftſtellerei des Antiſthenes.

Wahrheit gemäß Etwas von Dem klar gemacht werden könne was doch niemals ſich ſelbſt gleich weder geweſen iſt, noch ſein wird, noch auch nur im jetzigen Augenblick iſt?

Protarchos. Wie könnten wir doch?

Sokrates. Wie könnte auch von dem was ſchlechthin keine Beharrlichkeit beſitzt ſich uns nirgend jemals etwas Beharrliches ergeben?

Protarchos. Nimmermehr, denk' ich!

Sokrates. Es gibt alſo in dieſem Gebiet auch weder ein Denken noch ein Wiſſen das die höchſte Wahrheit enthielte?

Protarchos. Augenſcheinlich nicht wohl!

XXXVI. (§. 139.) Sokrates. So wollen wir deine Perſon und meine, den Gorgias und den Philebos ganz aus dem Spiele laſſen, Folgendes aber der Unterſuchung gemäß feierlich erklären.

Protarchos. Und das wäre?

Sokrates. Daß wir das Beharrliche und das Reine und das Wahre und, wie wir es auch nennen, das Lautere entweder dort finden, in dem Gebiete deſſen was ſich ſtets auf dieſelbe Weiſe am Meiſten unvermiſcht verhält, oder im Gebiete deſſen [1]) was Jenem am Meiſten verwandt iſt, während alles Andere als Zweites und Nachſtehendes bezeichnet werden muß.

Protarchos. Du haſt vollkommen Recht.

Sokrates. Von den Namen nun die es hiefür gibt for-

[1]) *Δεύτερος* hat keinen Sinn, aber auch *δευτέροι*, *δεύτερον* zu leſen geſtattet wohl die Bedeutung des gleich folgenden *δεύτερα* nicht. Die Erinnerung an den *δεύτερος πλοῦς* §. 25 iſt geſucht. Beſſer iſt es zu ändern, entweder mit Aſt *δεῖ τινος*, indigere nos alicuius, oder mit Wagner *ἢ θάτερ' ὁσ' ἐκ.* oder *περὶ ὁσ' ἐκ.* wie oben.

dert wohl die Gerechtigkeit durchaus daß wir dem Schönsten die schönsten zutheilen?

Protarchos. Versteht sich.

Sokrates. Sind nun nicht Vernunft und Einsicht diejenigen Benennungen die man am Höchsten schätzen muß?

Protarchos. Ja.

Sokrates. Dieselben werden also, kann man sagen, wohl ihre richtige Stelle haben, wenn man sie mit den Begriffen des wahrhaft Seienden in möglichst genaue Beziehung bringt.

Protarchos. Allerdings!

Sokrates. Nun aber, was ich früher zur Aburtheilung vorgelegt habe ist ja nichts Anderes als diese Namen.

Protarchos. Was sonst, Sokrates?

(§. 140.) Sokrates. Gut denn! Was nun die gegenseitige Mischung von Erkenntniß und Lust betrifft, so wäre es also wohl eine treffende Vergleichung wenn Einer sagen wollte, an denselben liege uns gleichsam als Werkmeistern das Material vor aus welchem oder an welchem man Etwas fertig bringen müsse.

Protarchos. Gewiß!

Sokrates. Sollen wir also nicht demnächst einen Versuch machen zu mischen?

Protarchos. Warum nicht?

Sokrates. Zuvor nun dürfte es doch wohl richtiger sein uns selbst erst Folgendes zu sagen und in Erinnerung zu rufen.

Protarchos. Nämlich was?

Sokrates. Was wir auch früher schon erwähnt haben. Es scheint aber das Sprüchwort [1]) Recht zu behalten, auch zwei und

[1]) Eine sprüchwörtliche Redensart, die man dem Empedokles zuschreibt, und welche Platon auch sonst anführt; s. Paroemiogr. Gotting. I. p. 66 (zu Zenob. III, 33).

[p. 60.) drei Mal müsse man das Treffende in der Rede wiederholen.

Protarchos. Warum nicht?

Sokrates. Wohlan denn, beim Zeus! Wie ich meine, sind damals ungefähr folgende Sätze aufgestellt worden.

(§. 141.) Protarchos. Nämlich?

Sokrates. Philebos behauptet, die Lust sei das richtige Ziel für Alles was lebt, und dieses müssen Alle zu erreichen suchen. In der That sei eben Dieses für Alle das Gute, und mit Recht lege man diese zwei Benennungen, Gutes und Lust, Einem Object und Einer Natur bei. Sokrates dagegen sagt, für's Erste sei Dieses nicht so, sondern wie die zwei Namen, so seien auch das Gute und die Lust ihrer Natur nach von einander verschieden, mehr Antheil aber an dem Wesen des Guten habe die Einsicht als die Lust. — Ist und war es nicht dieses was damals gesagt wurde, Protarchos?

Protarchos. Ganz entschieden!

Sokrates. Und sollten wir nun nicht auch über Folgendes jetzt wie damals einverstanden sein?

Protarchos. Worüber nämlich?

Sokrates. Daß die Natur des Guten sich in Folgendem von allem Anderen unterscheide.

(§. 142.) Protarchos. Worin?

Sokrates. Darin daß ein Leben dem es stetig bis ans Ende ganz und in jeder Hinsicht beiwohne keines Anderen irgend weiter bedürfe, sondern das vollkommenste Genügen habe. Ist's nicht so?

Protarchos. Allerdings so.

Sokrates. Haben wir nicht dann in unserer Besprechung den Versuch gemacht jedes von Beiden getrennt vom anderen in

seiner eigenthümlichen Lebensform darzustellen, Lust unvermischt mit Einsicht, und Einsicht gleichfalls so daß sie auch nicht das Mindeste von Lust an sich hatte?

Protarchos. So war es.

Sokrates. Und dünkte uns nun dabei eines von beiden genügend für Jemand zu sein?

Protarchos. Wie könnte es doch?

XXXVII. (§. 143.) Sokrates. Gesetzt aber, wir hätten es auch damals in Manchem verfehlt, so mag es immerhin jetzt wer da will noch einmal vornehmen und es richtiger sagen. Indem er Erinnerung und Einsicht, Erkenntniß und wahre Meinung als Einer Begriffsgattung zugehörig setzt, möge er zusehen ob wohl Jemand wünschen könnte ohne diese was auch immer, geschweige gar eine Lust zu haben oder zu erlangen, und wäre es auch die reichste oder stärkste. Würde er ja doch in Wahrheit weder eine Vorstellung haben daß er sich freue, noch überhaupt eine Erkenntniß des Zustandes in dem er sich befände, noch auch wieder nur in irgend einem Moment eine Erinnerung an diesen Zustand besitzen. Deßgleichen aber sage auch von der Einsicht, ob Jemand wünschen möchte Einsicht ohne jegliche, sogar die kürzeste, Lust lieber als verbunden mit gewissen Lustgefühlen zu besitzen, oder auch sämmtliche Lustgefühle ohne Einsicht lieber als hinwiederum mit einer gewissen Einsicht verbunden.

Protarchos. Nicht doch, Sokrates, es ist ganz unnöthig diese Frage so oft zu wiederholen.

[p. 61.] §. 144. Sokrates. Also das Vollkommene und für Alle Wünschenswerthe und das schlechthin Gute wird wohl weder das eine noch das andere sein?

Protarchos. Wie könnte es wohl?

Sokrates. Sofort aber müssen wir doch das Gute entweder ganz genau oder doch einen gewissen Umriß desselben auffassen, um, wie gesagt, zu wissen wem wir den zweiten Preis geben sollen.

Protarchos. Du hast ganz Recht.

Sokrates. Haben wir nun nicht doch gewissermaßen einen Weg zum Guten gefunden?

Protarchos. Welchen doch?

Sokrates. Etwa so wie Jemand der einen Menschen aufsuchte, und nun zuerst sich über das Haus wo er wohnt eine richtige Auskunft verschaffte, damit doch wohl für Auffindung des Gesuchten viel gewonnen hätte.

Protarchos. Wie sollte er nicht?

Sokrates. Und jetzt hat ja auch uns, wie schon zu Anfang, eine gewisse Erörterung bedeutet, nicht im ungemischten Leben das Gute zu suchen, sondern im gemischten.

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Nun aber ist doch mehr Hoffnung vorhanden daß in dem gut als in dem nicht gut Gemischten [1]) das Gesuchte offenbarer hervortreten werde.

Protarchos. Bei weitem!

(§. 145.) Sokrates. So wollen wir denn mischen, aber indem wir zu den Göttern beten, sei es nun Dionysos oder Hephaistos [2]) oder welcher der Götter sonst dem jenes Ehrenamt des Mischens zugetheilt ist.

---

[1]) Andere ἢ ἐν τῷ μή, in dem Ungemischten, was eine tautologische Wiederholung des vorhergehenden Satzes wäre; τῷ μὴ sc. καλῶς.

[2]) Dionysos wird hier genannt als der Gott des Weins, den die Alten nicht ungemischt tranken, Hephaistos ohne Zweifel unter Bezug auf Homer, Il. I. 595. An die Metallmischung

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Und fürwahr, wie Weinschenken haben wir zwei Quellen vor uns; mit Honig dürfte man wohl die der Lust vergleichen, die der Einsicht aber, ernüchternd und weinfrei wie sie ist, mit einem harten und gesunden Wasser; und nun müssen wir trachten sie so gut als möglich zusammenzumischen.

Protarchos. Wie sollten wir nicht?

Sokrates. Wohlan denn zuvörderst: Müssen wir wohl, um die gute Mischung zu erzielen, sämmtliche Lust mit sämmtlicher Einsicht mischen?

Protarchos. Möglich!

Sokrates. Aber nicht sicher! Wie wir aber gefahrloser mischen können, darüber glaube ich eine Meinung darlegen zu können.

(§. 146.) Protarchos. Sag' nur, welche!

Sokrates. Es war doch, wie wir meinten, eine Lust für uns wahrer als die andere, und gewiß auch eine Kunst genauer als die andere?

Protarchos. Wie anders?

Sokrates. Auch eine Erkenntniß verschieden von der anderen, die eine auf das Werdende und Vergehende blickend, die andere auf das was weder wird noch vergeht, sondern stets dasselbe und auf gleiche Weise ist. Und diese haben wir, das Auge auf das Wahre richtend, für wahrer gehalten als jene.

zu denken ist gesucht und nicht erlaubt, da ausdrücklich im Folgenden nur vom Weinmischen die Rede ist. Die neuplatonische Allegorisierung bezieht die Function des Hephaistos auf die physische und innerweltliche, die des Dionysos auf die psychische und überweltliche Mischung bei der Weltbildung, und über beiden steht Zeus (σὺ δ' ὅστις θεῶν), als Obwalter der intelligibeln Welt, vgl. Olympiod. zu dieser Stelle.

Protarchos. Und gewiß ganz mit Recht.

Sokrates. Und nun wenn wir zunächst die wahrsten Stücke von beiden in's Auge faßten, um sie zusammenzumischen, sollten diese in Zusammenschmelzung nicht genügend sein uns durch ihre Wirkung das liebenswürdigste Leben zu verschaffen? Oder bedürfen wir dazu auch noch von den nicht so beschaffenen Theilen Etwas?

[p. 62.] Protarchos. Ich wenigstens denke, man sollte es so machen.

XXXVIII. (§. 147.) Sokrates. Stellen wir uns also einen Menschen vor der von dem Wesen der Gerechtigkeit an sich Einsicht hat, auch die Gabe besitzt seinem Denken gemäß zu reden, auch außerdem über alles übrige Seiende nachdenkt.

Protarchos. Es sei so.

Sokrates. Wird derselbe nun wohl genügendes Wissen besitzen, wenn er zwar von dem Kreise und der Kugel an sich, nämlich der göttlichen, zu reden weiß, von dieser menschlichen Kugel aber [1]) und diesen menschlichen Kreisen Nichts versteht, und beim Häuserbau nun auch mit den übrigen Maßwerkzeugen gerade so [2]) umzugehen weiß wie mit den Zirkeln?

Protarchos. Lächerlich, Sokrates, nennen wir die Verfas-

[1]) Ἀνθρωπ. gehört zu Kreis und Kugel, wie ebenso vorher das αὐτῆς τ. θείας zu beiden zu beziehen ist.

[2]) Nämlich gerade so unwissend, ὁμοίως καὶ, ebenso wie. Aehnlich, doch weniger passend, Badham: indem er die anderen Maße auf dieselbe Weise wie die Zirkel anwendet. Schleiermacher: „und sich nun in der Baukunst doch der anderen Richtmaße und Kreise bedienen soll," wobei das ὁμοίως nur müßig steht. Andere verbinden καὶ τ. ἄλλοις mit ἐν οἰκοδ. et in ceteris negotiis. Heindorf will lesen κανόσι θείοις καὶ κύκλοις: „und nur beim Hausbau göttliche Maße und Zirkel braucht," wobei man sich nur nichts Klares denken kann.

sung in der wir uns befinden wenn wir nur in den göttlichen Erkenntnissen zu Hause wären.

Sokrates. Wie meinst du also? Muß man etwa das weder sichere noch reine Kunstmittel des unwahren Richtmaßes und Zirkels zugleich mit hineinwerfen und beimengen?

Protarchos. Nothwendig doch, wenn Einer von uns auch nur einmal den Weg nach Hause finden will!

(§. 148.) Sokrates. Und auch die Musik wohl, von der[1]) wir kurz vorhin sagten daß sie an Reinheit Mangel leide, weil bei ihr Alles auf's Treffen und Nachahmen ankommt?

Protarchos. Mir wenigstens scheint dieß nothwendig, wenn unser Leben nur irgendwie noch ein Leben sein soll.

Sokrates. Willst du wohl gar daß ich, wie ein vom Gedränge gestoßener und überwältigter Thürsteher, besiegt die Thüren weit aufmache und alle Erkenntnisse einströmen und also die unvollkommenen zugleich sich mit der reinen vermischen lasse?

Protarchos. Ich weiß in der That nicht, Sokrates, welchen Schaden es Einem bringen könnte wenn er, im Besitze der höchsten Erkenntnisse, die übrigen alle noch bekäme.

(§. 149.) Sokrates. Soll ich sie also insgesammt zulassen, zu strömen herein in den Sammelort des höchst poetischen Mischbeckens Homer's[2])?

Protarchos. Allerdings.

XXXIX. Sokrates. Sie sind zugelassen![3]) Und nun wol-

[1]) §. 131.

[2]) Die Stelle bezieht sich auf Il. IV. 452 f., wo das Zusammenstoßen der Hellenen und Trojaner zur Schlacht mit dem Zusammenströmen zweier Waldströme verglichen wird die sich zusammen ins Thal ergießen.

[3]) Diese Worte legt Schleiermacher noch dem Protarchos in den Mund.

len wir wieder zur Quelle der Lüste zurückkehren. Denn so wie wir beide zu mischen gedachten, nämlich zuerst die wahren Theile derselben, ist es uns nicht gelungen, sondern weil wir jede Erkenntniß schätzen, haben wir sie in Masse und vor den Lüsten zusammen zugelassen.

Protarchos. Du hast vollkommen Recht.

Sokrates. Und jetzt ist es Zeit uns auch über die Lüste zu berathen, ob man auch diese alle in Masse loslassen oder auch von ihnen zuerst die welche wahre sind zulassen müsse.

Protarchos. Zur Sicherheit ist es doch wohl viel besser zuerst die wahren zuzulassen.

Sokrates. So seien sie denn zugelassen! Was aber nun? Muß man nicht, wenn einige noch nothwendig sind, diese, wie dort, auch noch mit beimischen?

Protarchos. Warum aber nicht? die nothwendigen doch gewiß!

[p. 63.] (§. 150.) Sokrates. Wenn wir aber nun, wie es uns unser Leben lang unschädlich und nützlich erschien alle Künste zu kennen, so jetzt dasselbe sagen auch von den Lüsten, wenn es also unser Leben lang zuträglich und unschädlich für uns ist aller Lüste froh zu werden, so müssen wir auch alle mit einmengen.

Protarchos. Was sollen wir also nun von ihnen sagen? und wie wollen wir es damit halten?

Sokrates. Darüber dürfen wir nicht uns befragen, sondern die Lüste selbst und die Einsichten, indem wir sie folgendermaßen übereinander ausforschen.

Protarchos. Nämlich wie?

Sokrates. „O ihr Lieben, mag man euch nun Lüste nennen oder euch welchen Namen sonst irgend geben, solltet ihr nicht lieber wünschen mit sämmtlicher Einsicht zusammenzuwohnen als

von Einsicht gesondert?" — Ich denke, hierauf werden sie ganz nothwendig Folgendes antworten.

Protarchos. Und zwar was?

(§. 151.) Sokrates. „Wie schon vorhin ausgesprochen worden, ist das alleinige und isolierte Bestehen einer Gattung in ihrer Lauterkeit weder irgend möglich noch nützlich; vielmehr achten wir es als das Beste daß von allen Gattungen, eine gegen die andere gehalten, diejenige uns beiwohne welcher das Erkennen sowohl aller anderen Dinge als besonders jeder einzelnen von uns selbst im möglichst vollkommenem Grade zukommt."

Protarchos. Und „trefflich habt ihr das jetzt gesagt", werden wir antworten.

Sokrates. Recht! Nun aber muß man nächst dem auch wieder die Einsicht und die Vernunft befragen. „Bedürftet ihr wohl Etwas von Lustgefühlen bei der Mischung?" würden wir wohl sagen, wenn wir die Vernunft und die Einsicht befragen wollten. — „Was willst du mit deinen Lustgefühlen?" würden sie ohne Zweifel sagen.

Protarchos. Vermuthlich.

(§. 152.) Sokrates. Unsere Rede aber auf dieses ist folgende: „Außer jenen wahren Lustgefühlen", werden wir sagen, „bedürfet ihr noch daß noch die sehr großen und die sehr starken Lüste eure Hausgenossen sind?" — „Und wie so, Sokrates?" würden sie wohl sagen, „diese, die uns ja tausendfältige Hindernisse bereiten, indem sie die Seelen in welchen wir wohnen durch wahnsinnige Lüste verwirren, die uns von Vornherein gar nicht entstehen lassen wollen, auch die von uns erzeugten Kinder zumeist durch das Vergessen, das sie mittelst Verwahrlosung bewirken, ganz und gar verderben? Andere Lustgefühle indessen, wahre und reine, wie du sie genannt hast, sieh' nur als uns ziemlich verwandt an, und nächst

diesen diejenigen welche mit der Gesundheit und dem besonnenen Leben zusammenhängen, überdieß noch alle welche mit der gesammten Tugend wie Folgerinnen einer Gottheit allerwärts Hand in Hand gehen, diese mische nur bei! Diejenigen aber welche stets mit Thorheit und der anderen Schlechtigkeit zusammengehen, mit der Vernunft zu mischen wäre ja doch großer Unverstand von dem welcher sein Auge auf die möglichst schönste und ungestörteste Mi- [p. 64.] schung und Verschmelzung richtet und nun an derselben suchen will zu lernen, was doch im Menschen und der ganzen Welt seiner Natur nach gut sei und zu ahnen was die Idee desselben sei." — Werden wir nicht sagen daß die Vernunft mit der Antwort die sie da jetzt gegeben hat ihre eigene Sache, wie die der Erinnerung und der richtigen Vorstellung, ganz einsichtsvoll und vernünftig geführt habe?

Protarchos. In alle Wege doch!

(§. 153.) Sokrates. Aber auch Folgendes ist doch nothwendig, und anders würde wohl überhaupt gar Nichts zu Stande kommen.

Protarchos. Was nämlich?

Sokrates. Wem wir nicht Wahrheit beimischen, das kann niemals wahrhaft werden, noch auch je, wenn es geworden, sein.

Protarchos. Wie wäre das möglich?

XL. Sokrates. Nimmermehr! — Und nun, wenn es zu unserer Verschmelzung noch Etwas bedarf, so saget es, du und Philebos. Mir nämlich scheint unsere Untersuchung jetzt gleichsam zu einer körperlosen Ordnung sich vollendet zu haben, wie sie in schöner Weise einen beseelten Körper beherrschen soll.

Protarchos. Und sage nur, Sokrates, daß sie auch mir so erscheine.

(§. 154.) Sokrates. Wir würden also vielleicht nicht zu

viel sagen, wenn wir behaupten, wir stehen jetzt bereits in den Vorhallen des Guten und der Behausung seiner Gattung [1]).

Protarchos. Ich denke wohl.

Sokrates. Und nun, was dürfte wohl bei der Mischung unseres Erachtens das Werthvollste sein und zugleich zumeist die Ursache davon daß die so beschaffene Art zu sein auch Allen lieb geworden? Haben wir nämlich dieses erkannt, so werden wir nachher noch in Erwägung ziehen, ob dasselbe sich im Ganzen mehr der Lust oder der Vernunft verwandt und befreundet darstelle.

Protarchos. Recht! Zur Entscheidung ist uns dieß gewiß vom größten Vortheil.

Sokrates. Bei jeglicher Mischung aber ist es nun gar nicht schwierig die Ursache zu erkennen aus welcher sie in allen Fällen entweder durchaus würdig oder durchgängig nichtswürdig erscheint.

Protarchos. Wie meinst du das?

Sokrates. Darüber ist doch wohl Niemand im Unklaren.

Protarchos. Nämlich worüber?

(§. 155.) Sokrates. Daß eine Verschmelzung, wie und wo dieselbe auch immer vorkomme, wenn sie keinen Theil an dem Maß und an der Natur des Ebenmäßigen hat, unausbleiblich das Verschmolzene sowohl als zuerst sich selbst verdirbt. Denn in einem solchen Fall entsteht gar keine Verbindung, sondern in Wahrheit jedes Mal nur ein gewisses unordentliches Gemengsel [2]), das vielmehr eine Drangsal ist für diejenigen die es besitzen.

Protarchos. Sehr wahr.

[1]) Vgl. §. 144.

[2]) Das Wortspiel *ξυμπεφορημένη ξυμφορά*, ein Durcheinander, dessen Wirkung nur störend ist. Schleiermacher: „ein zusammengewehtes Wehe".

Sokrates. Nun aber ist uns ja das Wesen des Guten in die Natur des Schönen entwichen. Denn Maß und Ebenmaß ist doch wohl überall das woraus Schönheit und alles Edle entsteht.

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Aber auch Wahrheit, sagten wir ja doch, sei denselben bei der Verschmelzung beigemischt worden?

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Und nun, wenn wir also das Gute nicht in [p. 65.] Einer Rede erjagen können, wollen wir es eben dreifältig nehmen, nämlich in Schönheit, Ebenmaß [1]) und Wahrheit, und sagen daß man dieses als Eins genommen mit vollstem Recht als die Ursache des Gehaltes der Mischung bezeichnen dürfe, und weil nun jene gut ist, auch diese selbst eine so beschaffene geworden sei.

Protarchos. Ganz richtig!

XLI. (§. 156.) Sokrates. Und nun, Protarchos, dürfte wohl Jeder ohne Unterschied in der Lage sein zwischen der Lust und der Erkenntniß als Richter aufzutreten, welche von beiden mit dem höchsten Gut die nähere Verwandtschaft und bei Menschen sowohl als Göttern die größere Ehre habe.

Protarchos. Das ist zwar klar, doch ist es besser es im Gespräch auszuführen.

Sokrates. Wir wollen also jedes von jenen dreien einzeln der Lust und der Vernunft gegenüber richten. Denn wir müssen sehen, welchem von beiden Theilen wir jedes derselben als näher verwandt zutheilen müssen.

Protarchos. Du sprichst von der Schönheit, der Wahrheit und dem Maße?

[1]) Da Schönheit und *ξυμμετρία* durchgängig Wechselbegriffe sind, sollte man vielleicht lesen *ἐμμετρία*, Gemessenheit.

Sokrates. Ja. Zuerst also ergreife die Wahrheit, Protarchos; sodann, hast du sie ergriffen, betrachte die drei, die Vernunft und die Wahrheit und die Lust, und laß dir nur Zeit, um dir selbst die Frage zu beantworten, was von beiden mit der Wahrheit verwandter sei, ob die Lust oder die Vernunft.

(§. 157.) Protarchos. Wozu bedarf es da der Zeit? Denn groß, dünkt mir, ist der Unterschied zwischen beiden. Die Lust ist ja die größte Windbeutelei die es gibt, so daß die Rede geht, bei den Lüsten des Liebesgenusses, welche ja als die größten angesehen werden, bekomme selbst der Meineid [1]) von den Göttern Verzeihung, indem die Lüste Kindern gleichen die auch nicht im Geringsten Etwas von Vernunft besitzen. Die Vernunft aber ist entweder dasselbe wie die Wahrheit oder doch das dieser Aehnlichste und Wahrste von Allem sonst.

Sokrates. Und nun, nächst diesem erwäge auf gleiche Weise die Abgemessenheit, ob die Lust mehr als die Einsicht, oder die Einsicht mehr als die Lust von ihr besitze!

Protarchos. Eine längst wohl erwogene Erwägung mutheſt du mir da zu. Denn nirgends, meine ich, findet sich in der Welt etwas seiner Natur nach Maßloseres als Lust und Genuß der Freude, nirgends aber auch etwas Maßvolleres als Vernunft und Erkenntniß.

Sokrates. Das hast du schön ausgedrückt! Indessen sag' auch noch das Dritte. Hat die Vernunft für uns mehr Antheil an der Schönheit oder das Geschlecht der Lust, so daß die Vernunft schöner ist als die Lust oder umgekehrt?

(§. 158.) Protarchos. Aber Niemand, Sokrates, hat doch

[1]) Ueber die Frivolität der Geringschätzung von Liebesschwüren vgl. Plat. Sympos. p. 183 B. Tibull. I. 4. 21 u. öft.

je Einsicht und Vernunft weder wachend noch im Traume häßlich gesehen, noch auch irgend je sich gedacht daß sie es könnte gewesen sein oder es wäre oder es sein werde?

Sokrates. Recht!

Protarchos. Wenn wir dagegen Jemanden sich Lüsten, und zumal jenen größten, hingeben sehen, und nun entweder das Lächerliche das denselben anhaftet, oder das Allerhäßlichste das sie im [p. 66.] Gefolge haben, wahrnehmen, so schämen wir uns selbst darüber und suchen es so viel möglich den Augen zu entziehen und zu verbergen, indem wir Alles dieser Art der Nacht zuweisen, als Etwas was selbst das Licht nicht sehen darf.

Sokrates. Allerwärts also, Protarchos, wirst du behaupten, indem du es durch Boten kundmacheſt oder indem du es hier den Leuten ins Angesicht sagst, daß die Lust nicht das erste noch aber auch das zweite Besitzthum sei, sondern daß das erste das sei was das Maß und das Gemessene und das Schickliche betrifft, überhaupt Alles von dem man denken muß daß es die Natur des Unvergänglichen an sich habe.

Protarchos. Das ist allerdings klar nach dem eben Gesagten.

(§. 159.) Sokrates. Das zweite sodann betrifft das Ebenmaß und das Schöne und das Vollkommene und Genügende, und überhaupt Alles was dieser Familie zugehört.

Protarchos. Augenscheinlich!

Sokrates. Und wenn du als das dritte sofort, möchte ich weissagen, Vernunft und Einsicht setzeſt, dürfteſt du auch an der Wahrheit nicht eben weit vorbeikommen.

Protarchos. Möglich.

Sokrates. Wird nun nicht ein Viertes das sein was wir als zur Seele für sich gehörig gesetzt haben, nämlich die Erkennt-

nisse und Künste und die sogenannten richtigen Vorstellungen — werden diese nicht nächst jenen drei das Vierte sein, da sie ja doch dem Guten näher verwandt sind als die Lust?

Protarchos. Vielleicht wohl!

Sokrates. Als die fünften sofort die Lustgefühle, welche wir mit der Bestimmung des Unlustfreien gesetzt haben und reine Gefühle der Seele für sich nennen, wie sie den Wahrnehmungen [1]) folgen?

Protarchos. Vielleicht.

Sokrates. Aber beim sechsten Geschlecht, sagt Orpheus [2]), laßt ruhen den Schmuck des Gesanges! Doch fast wird auch unser Gespräch beim sechsten Punkt mit seinem Gerichte zur Ruhe gekommen sein. Und nächst dem bleibt uns Nichts übrig als dem Gesprochenen gleichsam noch einen Kopf zu geben [3]).

Protarchos. So soll es geschehen.

XLII. (§. 160.) Sokrates. Wohlan denn, „zum dritten Mal [4]) dem Vollender Zeus!" — so wollen wir dieselbe Rede unter feierlicher Bekräftigung nochmal durchgehen.

---

[1]) Ἐπιστήμας hat keinen Sinn, und ist der ganze Satz καθαρὰς — ἐπιστ. einem Einschiebsel ähnlich. Ueber die betreffenden Lustgefühle vgl. §. 115 f.

[2]) Vgl. die Orph. Fragm. von Herm. p. 475. Der Vers wird mit geringer Aenderung auch von Plutarch π. τ. εἰ c. 15. angeführt.

[3]) Κεφαλὴν ἀποδοῦναι heißt zum Schluß recapitulieren.

[4]) Bei den Gastmahlen der Hellenen spendete man nach Tische drei Libationen dem Zeus Olympios und den olympischen Göttern, der Erde und den Heroen, und die dritte dem Zeus Soter. Daher das Sprüchwort, das bedeutet: Ende gut, Alles gut. Vgl. Aeschyl. Eumen. 756: „Soter der Alles Vollendende."

Protarchos. Welche doch?

Sokrates. Philebos hatte den Satz aufgestellt, das Gute sei uns die gesammte und vollständige Lust.

Protarchos. Zum dritten Mal, Sokrates, schienst du mir vorhin zu sagen daß man die Rede wieder von Vorn an durchnehmen müsse.

Sokrates. Ja, und so laß uns denn weiter hören. — Ich nämlich, indem ich überblickte [1]) was ich jetzt durchgesprochen habe, und verdrießlich über das Gerede nicht nur des Philebos sondern immer vieler tausend Anderer, behauptete sofort daß Vernunft weit besser und für das Leben der Menschen ersprießlicher sei als Lust.

Protarchos. Dieß war so.

Sokrates. Weil ich indessen Verdacht schöpfte daß es doch noch manches Andere gebe, erklärte ich daß, wenn Etwas zum Vorschein käme das besser als jene beiden, ich doch um den zweiten Preis mitkämpfen wolle für die Vernunft gegen die Lust, die Lust aber auch den Anspruch auf den zweiten Preis aufgeben müsse.

[p. 67.] Protarchos. Das hast du allerdings erklärt.

(§. 161.) Sokrates. Und sofort ist uns keines von jenen beiden als ein in schlechthin genügender Weise Genugsames erschienen.

Protarchos. Vollkommen wahr.

Sokrates. Und nicht wahr, es wurde in unserer Untersuchung Vernunft und Lust in alle Wege soweit beseitigt daß keines von beiden das Gute an sich sei, indem beide den Anspruch auf

---

[1]) Sokrates bezieht sich in dem Satz Φίληβος τὰγ. ἐτ. auf das dem Dialog vorangegangene Vorgespräch, und versetzt sich mit dem κατιδών, von Oben herab übersehend, an den Anfang der Untersuchung.

Selbstzulänglichkeit und auf das Wesen des Genugsamen und Vollkommenen aufgeben mußten?

Protarchos. Sehr richtig!

Sokrates. Nachdem aber nun ein anderes Drittes und Trefflicheres als jene beiden zum Vorschein gekommen war, ist doch jetzt wiederum die Vernunft der Idee dieses Siegenden tausendmal befreundeter und verwandter erschienen als die Lust.

Protarchos. Warum auch nicht?

Sokrates. Und nun das Fünfte würde, dem Urtheil gemäß das unsere Untersuchung verkündigt hat, wohl das Wesen der Lust sein.

Protarchos. So scheint es.

(§. 162.) Sokrates. Nimmermehr aber das Erste, selbst wenn alle Ochsen und Pferde und alle übrigen Thiere zusammen es behaupteten, damit daß sie dem Vergnügen nachjagen. Und diese doch sind es denen die Meisten, wie die Wahrsager den Vögeln, Glauben schenken, wenn sie urtheilen daß die Lüste für uns zum Leben das Trefflichste seien, und die Liebesreize der Thiere für giltigere Zeugen halten als die jener Reden in welchen die Muse der Philosophen jedesmal weissagt.

Protarchos. Und jetzt, Sokrates, geben wir dir auch Alle zu daß du vollkommen wahr geredet hast.

Sokrates. Also entlaßt ihr mich auch?

Protarchos. Noch Weniges ist übrig, Sokrates, und du wirst doch wohl nicht eher fortgehen wollen als wir. Indessen werde ich dich auch an das Rückständige schon erinnern.

Anhang.

Zu S. 708, Zeile 11.

Ὁμως ist auf alle Fälle sinnstörend. Auch wenn man im Infinitivsatz das ταύτην besonders premieren will: „daß jegliche Einheit diese Eine sei", so ergibt sich damit noch nicht der erforderliche Gegensatz, um einen Concessivsatz zu gewinnen. Man kann nicht sagen, „eine Einheit sei stetig diese bestimmte Einheit, obgleich, sondern weil sie stets sie selbst und wandellos ist". Die Voraussetzung daß ein individuelles Fürsichsein eigentlich nur dem Gebiete des Werdens und Wechsels zukomme hat hier keinen Raum und findet auch, wie Susemihl richtig bemerkt, in der Parallele des Parmenides keinen Haltpunkt (vgl. Fleckeisens Jahrb. d. Philol. LXX. S. 141 f.). Aber auch Susemihls Annahme, daß Platon in diesem zweiten Glied des Satzes die Schwierigkeit meine, „wie das Fürsichsein jeder einzelnen Idee mit ihrer Immanenz in der Einen höchsten und wiederum das Fürsichsein dieser letzteren selbst mit der Theilnahme aller andern an ihr bestehen könne u. s. w.", auch diese Annahme läßt sich wohl nicht halten, sofern theils die Worte μίαν ταύτην doch gar nicht der adäquate Ausdruck wären, weder für die Immanenz der Theilideen in der höchsten Einen, noch für Differenzierung dieser in jener, theils aber der Gedanke Susemihls doch mehr im dritten Satzglied μετὰ δὲ τοῦτ' u. s. w. sich ausgesprochen fände. Schleiermacher und Andere verbinden, um die Schwierigkeit zu umgehen, das zweite und dritte Satzglied zu Einem, indem sie den Concessivsatz erst mit μετὰ δὲ τοῦτο beginnen, und übersetzen: wie die Einheit, die wechsellos identische, dennoch zwar beharrlich Eine, nachher aber im Werdenden zerstreut

zu setzen sei u. s. w., wobei dann nur das ὅμως auch erst nach μετ. δ. τ. zu setzen wäre, und die offenbar von Stallbaum mit Recht geltend gemachte dreifache Gliederung πρῶτον, εἶτα, μετὰ δ. τ. willkürlich mißachtet würde. Die drei schwierigen Fragen sind offenbar, wie sie Stallbaum richtig angibt, erstens ob es solche Monaden gebe, sodann ob dieselben wirklich immer dieselben und wechsellos diese Einheiten seien, endlich wie das Sein dieser Ideen in den Dingen bei ihrer Einheit zu denken sei. Am Einfachsten wäre es daher, wenn man ὅμως nicht ganz streichen will, zu lesen ὄντως: „wie jede dieser Ideen, indem sie stets dieselbe und keinem Wechsel unterworfen ist, wirklich auf's Unwandelbarste nur diese Einheit sei". Badham schlägt ὅλως vor (Philolog. X. p. 339).

Zu S. 711, Zeile 13.

Der Sinn der Worte τῶν ἓν ἑκ. ἕκ. kann nur sein: mit jedem Eins der gefundenen Zwei, Drei u. s. w. muß man ebenso verfahren, d. h. es immer wieder gliedern, und besonders zerlegen. Die sprachliche Härte beseitigt sich entweder dadurch daß man mit Badham τῶν ἓν ἐκείνων zusammennimmt, „jedes einzelne jener Eins", und unplatonischer würde die Form τὰ ἕν, τῶν ἕν u. s. w. nicht sein als das τοὺς ἐμέ §. 13. 27. Oder man setzt ἕν zu ἕκαστον, jedes einzelne Eins derselben, nämlich der Zwei, Drei. Andere ändern: τὸ ἓν ἕκ. τῶν πάντων, wie nachher steht, Schütz; oder τῶν ἑν ἐκείνῳ, sc. τῷ παντί, Ast; oder τῶν ἓν ἐν ἐκείνῳ, wie Badham den Satz bei seiner Erklärung unnöthig erweitert; Schleiermacher τῶν ἐνόντων ἑκ.: „jedes einzelne von diesen darin befindlichen", wofür dann die bei Ficinus vermuthete Lesart τῶν ἓν ὄντων ἑκ. noch einfacher wäre: „jedes Einzelne von jenen selbst wieder Eins seienden".

Zu S. 712, Zeile 7.

Diese weisen und eristischen Menschen sind wohl, wie Eukleides geschildert wird, die Megariker, welche nur das Eins als seiend annahmen, das Viele aber als nichtseiend, als ἄπειρα in platonischem Sinn, bezeichneten. Dabei verfahren sie zu schnell, sofern sie keine εἴδη, keine Mittelglieder anerkennen, zu zögerlich, sofern ihre streitsüchtige Dialektik sich von den logischen Kunststücken nicht losmachen kann, durch die sie die Realität des Vielen zu zerstören und die Köpfe der Leute zu verwirren suchen. Die Aenderung des βραδύτερον in βραχύτερον ist daher nicht nöthig. Schleiermacher und Andere wollen καὶ πολλά streichen, weil Platon nicht das tadele daß sie Vieles setzen, sondern daß sie von dem Eins unmittelbar zum Unbegrenzten übergehen. Allein dieser Sinn ist durch das μὲν und δέ gerade premiert: „Sie setzen zwar Eins und Vieles, aber ein unbegrenztes Vieles." Zu ἄπειρα ist πολλά zu supplieren. Von einem Rückschluß von dem Vielen auf das Eins durch Mittelglieder oder einem Machen des Eins auf diesem Wege, was man in dem ἕν καὶ πολλά finden will, ist hier nicht die Rede, und wird erst §. 22 gehandelt.

Zu S. 712, Zeile 9.

Τὰ πολλά ohne Weiteres mit den Artbegriffen, in welche das als Gattung genommene ἕν zerfalle, zu identificieren, ist wohl ebenso unrichtig als in demselben nur das unbestimmt Viele so zu finden daß es, wie Hirzel (de bon. in fine Phil. enumer. p. 68 f.) zu verstehen scheint, mit den ἄπειρα zusammenfiele. Jenes ist unrichtig, weil auch die ἄπειρα Vieles sind und von dem Vielen der nicht mehr zahlfähige Rest dem ἄπειρον verfällt, dieses, weil im Vielen das Wieviele enthalten ist und gefunden werden soll, und τὰ πολλά deßhalb wiederholt prägnant zwischen das ἕν und ἄπειρον gesetzt und insofern von diesem unterschieden wird. Platon hat es hier ohne Zweifel mit der megarischen Doctrin zu thun, welche das Sein nur als bewegungsloses Eins betrachtete, Artbegriffe nicht anerkannte, dem Werden und Vielen jede Realität absprach. Dieser Lehre tritt nun die platonische von dem Eins und Vielen halb bestreitend halb entwickelnd gegenüber. Als Gegensatz des Eins erscheint die Gesammtmasse des Vielen als Menge, als Vielheit überhaupt, die aber nun nicht schlechthin Nichtsein ohne Realität ist, sondern Begrenzung und Grenzlosigkeit in sich hat, hiernach in zwei Gruppen sich scheidet, nämlich in das Viele, soweit es bestimmbar, als begrenztes erkennbar ist, und in das Viele, soweit es unbestimmbar bleibt, sich der begrenzenden Erkenntniß entzieht, τὸ ἄπειρον im engeren Sinn. Jene Gruppe des Vielen ist das Gebiet der μέσα, des Wievielen, dessen Bildungen darauf be-

ruhen daß die Zahl, das Eins, das Maß in das Viele eingesetzt wird, wie z. B. beim Ton, der zunächst grenzenlose Vielheit, dann in den Tonarten und weiterhin in dem ganzen Apparat musikalischer, grammatischer Kunstmittel begrenzt wird, und wie hiemit dieses Viele als Werden zum Sein oder wegen des Seins (vgl. §. 45. 125) in der ihm eingesetzten Bestimmung der Zahl, des Maßes Theil am Sein hat, hat es allerdings zugleich als Vieles eine Seite nach der es dem Wechsel, dem Vergehen zugekehrt ist (vgl. §. 14 Mensch, Ochse, Menschheit, Ochsheit; Hirzel p. 69). Die Terminologieen Gattung, Art, Einzelndinge passen indessen nicht für diese Bestimmungen der platonischen Doctrin. Das Eins, das die Gattung constituieren soll (Stallbaum Proleg. p. 28), constituiert als zwei Eins, drei Eins ebenso die Arten, ist überhaupt das Moment der Realität, der οὐσία im Seienden. Und sofern nun Zahl, Maß das durch das πέρας Gesetzte ist (§. 40), ist sie allerdings im bestimmbar Vielen zugleich das auf der Gemeinschaft der Idee beruhende ideelle Moment, das auch die Bestimmtheit des Guten bedingt, wenn gleich die Ideen selbst natürlich in einer Schrift nicht als Güter aufgeführt werden können die es nur mit Ermittlung des menschlichen Lebensguts, dessen was zur Vollkommenheit des menschlichen Lebens gehört, zu thun hat (vgl. Hirzel p. 61 ff.).

Zu S. 713, Zeile 9.

Ὁμότονον. Sokrates betrachtet den Ton nach seinem dreifachen möglichen Verhalten, der Anspannung (Hebung, ἐπίτασις), der Abspannung (Senkung, ἄνεσις) und der Gleichspannung zweier Töne, wie man von dis und es sagen kann sie seien ὁμότονα, gleich gespannt. Freilich hat das ὁμότονον neben βαρύ und ὀξύ dabei keinen ganz klaren Sinn. Es bezeichnet hier offenbar den festen Mittelton (wie es auch mehrfach übersetzt wird), in welchem das Hohe und Tiefe sich gleichsam begegnen. Dann kann man zur Veranschaulichung entweder die dorische Octave nehmen, welche aus zwei Tetrachorden besteht, deren Verbindungston h der gleiche, gleichgespannte ist, und die μέση heißt, oder die aus zwei von Oben nach Unten gezählten Octaven bestehende griechische Tonleiter, deren Mittelton, ebenfalls μέση genannt, die Octave des höchsten wie

des tiefsten Tons bildet und wegen des Gleichklangs der Octaven füglich als ὁμότονον bezeichnet werden konnte. Das βαρύ und ὀξύ bezeichnen dann dort die übrigen Töne der beiden Tetrachorde, hier die beiden Octaven.

Zu S. 713, Zeile 19.

Ὅροι τ. διαστ. sind die inneren Begrenzungen der Tonleiter, auf welchen die Gruppierungen der Töne beruhen, zunächst die symphonen Intervalle Octave, Quint und besonders die Quart, welche von Pythagoras mathematisch festgestellt war und die Grundlage des Tetrachords bildet, sodann die Diaphonen, die Mißklänge, zu denen die Sekunde, die große Sext, aber auch durchgängig die Terz gerechnet wurde.

Zu S. 713, Zeile 20.

Die Systeme waren die auf Zusammenordnung der Intervalle beruhenden Tonverbindungen, Tonleitern, Klanggeschlechter, Tonarten; man unterschied ein größeres und kleineres, aus beiden zusammen bildete man das unveränderliche System, später auch die veränderliche Tonleiter. Vgl. Ambros, Gesch. d. Musik I. S. 345 ff.

Zu S. 715, Zeile 1.

Stallbaum suppliert zu πλῆθος unrichtig τοῦ ἀπείρου. Denn bei diesem synthetischen Verfahren geht man von dem Urbegrenzten aus und verläßt dieses, indem man es unter eine bestimmte Zahl subsumiert und zuletzt bei einem Eins anlangt. Ueberflüssig ist auch Ast's und Stallbaum's Lesart: ἑκάστοτ' ἔχ. statt ἕκαστον. Schleiermacher früher mit Heindorf: ἑκάστων, „eine bestimmte Menge von Jedem", später ἕκαστον mit ἀριθμόν verbindend: „die doch jegliche eine bestimmte Menge"; ἕκαστόν τι πλῆθος ist jede beliebige Vielheit, also Zwei, Drei u. s. w. es kommt nicht darauf an mit welcher man anfängt.

Zu S. 728, Zeile 14.

Daß das σφόδρα mehr den intensiven Grundunterschied bezeichnen soll, während μᾶλλόν τε καὶ ἧττον mehr extensiv gemeint sei, ist eine grundlose Annahme Stallbaums, da ja das σφοδρό-

τερον ebenfalls, wie gleich nachher §. 39 gesagt wird, das μᾶλλον selbst so gut in sich hat wie z. B. das θερμότερον, und wieder das μεῖζον, πλέον, θᾶττον (§. 41). Das μᾶλλόν τε καὶ ἧττον ist der Ausdruck für den Begriff des Grades in allen Formen des Unbegrenzten, und wenn diese selbst durchweg im Comparativ gesetzt werden, so soll dadurch eben die Relativität dieser Phänomene und ihrer Begriffe bezeichnet werden, wornach das Warme gegen ein Wärmeres gehalten ein Kälteres, das Schnelle gegen ein Schnelleres gehalten ein Langsameres u. s. f. ist, die Begriffe also unaufhörlich in einander übergehen, als flüssige Momente immer neben einander sind.

Zu S. 729, Zeile 26.

Badham findet diese Definition des Begrenzten lückenhaft, sofern zwar dem μᾶλλον καὶ ἧττον des Unbegrenzten das ἴσον καὶ διπλ. entspreche, das θερμότ. κ. ψυχρ. dort aber hier kein Correlat habe. Letzteres ist nicht richtig, sondern dem μᾶλλ. κ. ἧτ. entspricht Zahl und Maß, dem concreten Wärmeren und Kälteren aber das concrete Gleiche, Zweifache u. s. w. Der nachher (§. 42) gerügte Mangel beruht darin daß eben der Einheitsbegriff der Gattung, Zahl und Maß nicht scharf an die Spitze tritt, wie in der des Unbegrenzten das Mehr und Minder.

Zu S. 731, Zeile 4.

Δράσει impersonell zu nehmen: „es kommt auf dasselbe hinaus," ist nicht zulässig; als Subject das Begrenzte zu supplieren (Schleiermacher, Stallbaum: idem efficiat quod si esset definitum efficeretur), geht ebenfalls nicht wohl an. Liest man δράσει, so schaltet man am Besten ὁ λόγος ein. Ficinus scheint das Wort im Medium zu nehmen, in der Lesart δράσῃ, oder δράσεις zu lesen: idem ages, und daß Sokrates dadurch den Protarchos als den Leistenden bezeichnen würde gibt dem Satze nur einen feinen Zug, weßhalb diese Lesart hier acceptiert ist. Um das Asyndeton zu beseitigen schlägt Buttmann bei Schleiermacher vor δράσεις, εἰ τούτ. ἀμφ., Badham δράσασι, τούτ. ἀμφ. „indem wir mit dem Begrenzten und Unbegrenzten gleich verfahren, wenn wir beide verbinden, wird zugleich jene Art deutlich werden." Sinnreich Ast: νῦν εἰς ταὐτὸν κράσει τούτ. ἀμφ.

Zu S. 731, Zeile 5.

Κἀκείνη bezieht man meist auf die dritte Familie, das Gemischte. „Vielleicht wird indessen auch ohne Zusammenfassung des Begrenzten doch das Gleiche geleistet, nämlich durch Zusammenfassung beider, des Begrenzten und Unbegrenzten, wird auch jene dritte Familie klar gemacht." Dagegen da sowohl das vorhergehende ἦν als das folgende τὴν τ. ἴσ. auf die Familie des Begrenzten geht, so hat man auch das κἀκείνη, auf welches das ποίαν gehen muß, nicht anders zu fassen, und Sokrates will sagen: „wir sollten zwar, ehe wir weiter gehen, vorher die Familie des Begrenzten zusammenfassen, wie wir mit der des Unbegrenzten gethan haben; aber vielleicht wird eben dieses auch jetzt noch geleistet; indem beide zusammengenommen werden, wird die Familie des Begrenzten auch klar werden, d. h. wird das Versäumte nachgeholt." Die Sätze von ποίαν; Ἦν καὶ — ἀριθμ. ἀπεργάζεται bilden eine Art von Parenthese, um den Mangel einer genügenden Definition der Familie des Begrenzten zu entschuldigen und durch Aufstellung der Zahl als Einheitsbegriffs nachzuholen, worauf Protarchos mit dem Satz Μανθάνω die von Sokrates mit συμμίγνυ δέ γε — γένναν eingeleitete Besprechung der dritten Gattung, der des Gemischten, wieder aufnimmt.

Zu S. 732, Zeile 16.

Die gewöhnliche Annahme, „diese Göttin" sei hier nur eine Personification der „Verbindung des Unbegrenzten und Begrenzten", hat unleugbar etwas Farbloses und Geschmackwidriges. Daß „einige Seiten später" erhelle daß die Ἁρμονία gemeint sei, eine mythologische Figur, die hier nicht hergehöre, ist eine seltsame Behauptung Schaarschmidts (S. 323). Die Göttin, die allein gemeint sein kann und auf welche das ὦ καλὲ Φίληβε deutlich hinzeigt, ist die Aphrodite, wie bisher (§. 4. 33), deren Function als Göttin der Liebe, der Schönheit, der Ehen, deren ordnendes, bezwingendes, linderndes Wirken sie recht zur Obwalterin der Verbindung der Gegensätze eignet. Sokrates, der oben (§. 4) die Aphrodite von der Lust als etwas Edleres unterschieden hatte, will hier sagen, was die Aphrodite in seinem Sinn sei, und stellt am Schluß in den Worten καὶ σὺ μὲν — λέγω ausdrücklich noch seine Aphrodite der des Philebos gegenüber. Mit Schütz hier eine Lücke

anzunehmen ist nicht nöthig; Badham will vor θεὸς die Worte ἡ σὴ einsetzen.

Zu S. 733, Zeile 11.

Die Worte οὔτε πολλὰ εἶχεν erscheinen Badham mit Recht befremdend, nachdem Sokrates kurz zuvor (§. 48) alle Zahlenverhältnisse unter dem πέρας subsumiert hatte. Er will daher nun nach οὔτε etwa ἧττον einschieben: „die Begrenzung hat nicht minder Vieles enthalten". Schütz will οὔτε ὡς πολλὰ εἶχεν lesen; dann müßte aber wohl οὐκ nach ὡς im zweiten Glied gestrichen werden. Einfacher wird geholfen, wenn der erste Satz als Fragesatz genommen und gelesen wird πέρας ἀρ' οὐ τὰ πολλὰ εἶχεν; οὔτε τι ἐδυσκ. Sokrates will sagen, die Vielheit der Bildungen des Dritten darf dich nicht confus machen; auch das Unbegrenzte war Vieles und doch Eins, und beim Begrenzten haben wir uns darüber sogar beklagt daß wir es nicht als Einheit aufgefaßt haben (§. 42), d. h. daß es für uns nur als Vieles vorhanden gewesen.

Zu S. 733, Zeile 22.

Κοινὴ ἡ σκέψις, gemeinschaftliche, d. h. von Sokrates und Protarchos gemeinschaftlich, dialogisch geführte Untersuchung gibt keinen rechten Sinn, da diese Art der Untersuchung durchweg stattfindet. Vielleicht eine Untersuchung bei der es wieder auf Combinieren, Mischen ankommt, im Sinn des κοινὸς βίος §. 32, κοινὸν γένοι §. 59, was aber auch nicht paßt, da das Verhältniß der vierten Gattung zu der dritten keine Mischung ist, sondern das der Causalität. Es wird wohl richtig sein die Lesart καινὴ anzunehmen: eine neue Untersuchung, und dieses enthält das Folgende.

Zu S. 743, Zeile 15.

Οὐδὲν τῶν αὐτῶν ist sinnlos. Müller: Kein Wort von Jenen! d. h. denen die Jenes behaupten, τ. αὐτ. ist nicht dasselbe mit ἐκείνων. Ast: non est idem, und Schleiermacher: „Gar ist ja Beides nicht zu vergleichen", nehmen es wie wenn es etwa hieße: οὐδὲν ταὐτὰ ταῦτα; aber auch dieses paßt nicht in den Zusammenhang. Diese Worte sind offenbar corrupt. Eine einfache Aenderung wäre etwa: οὐδὲν ταῦτ' ἀπορῶ, „darüber habe ich gar keinen Zweifel, es ist mir gar nicht fraglich".

Zu S. 779, Zeile 21.

Es ist sehr schwierig die Beziehungen zu verstehen welche der Gang des Gesprächs in den §§. 91—96 enthält. Schleiermacher (3. Aufl. II. 3. S. 343), wie er in dem Satz daß das ganze Leben ἀλύπως, ohne Unlust, zu verbringen, ἥδιστον πάντων, das Lustvollste sei, einen Satz des Antisthenes findet und dabei von dem „wohl schwerlich zu bezweifelnden Herakleitisieren" dieses Philosophen spricht, scheint der Ansicht zu sein daß Platon auch schon §. 91. 92, wo das herakleitische Wort eingeführt wird, es mit Antisthenes zu thun habe. Dagegen ist aber nun zu sagen daß der Verächter der Lust, Antisthenes, der die Lust überhaupt schlechthin leugnet (§. 96, wo nur die Kyniker gemeint sein können), unmöglich von einem ἥδιστον πάντων, auch nur das unlustlose Leben darunter verstanden, reden konnte. Ebensowenig konnte er zu dem herakleitischen Satz von der steten auf- und abfließenden Bewegung der Dinge, an welche ausdrücklich die Entstehung theils von Lust- theils von Unlustgefühlen angeknüpft wird, im Sinne derer von denen Platon dort (§. 93) redet, sich bekennen, indem vielmehr nach seiner ganzen ethischen Haltung ihm das Gute schlechthinige Bedürfnißlosigkeit und Unabhängigkeit von aller psychischen Bewegung, ein Zustand innerer Ruhe sein mußte, von Lust höchstens als dem Genuß der Ruhe von der Arbeit die Rede sein konnte. Dagegen bekennt sich Protarchos nun ausdrücklich zu der Ansicht daß nach dem Satz von dem steten Fluß der Dinge aufwärts und abwärts immer entweder Lust oder Unlust eintreten müsse (§. 92 ἀεί τι τούτων ἀναγκαῖον ἡμῖν ξυμβαίνειν, vgl. §. 92 ὡς αἱ μεταβολαὶ κάτω τε καὶ ἄνω γιγνόμεναι λύπας τε καὶ ἡδονὰς ἀπεργάζονται), und Diogenes Laertius sagt ausdrücklich daß die Kyrenaiker die Lust und Unlust als Bewegung (ἐν κινήσει εἶναι ἀμφότερα) erklärt haben. Durchaus unrichtig daher ist es wenn Ritter (Gesch. u. Phil. II. S. 121) meint, die Kyrenaiker haben das Ende der Seelenbewegung für das Gute gehalten, da sie vielmehr ausdrücklich als τέλος, d. h. als Zweck die Lust und zwar τὴν κατὰ μέρος ἡδονήν, und ἡδονὴν τοῦ σώματος (Diog. II. §. 87) bestimmten (vgl. Zeller II. 1. S. 220, 1), d. h. den angenehmen Moment. Es liegt daher auch nur in einer consequenten Auffassung des Hedonismus, den er vertritt, wenn Protarchos

Anstand nimmt mittlere, indifferente Zustände, die weder Lust noch Unlust enthalten, anzuerkennen (§. 91 ff.), und die Sätze, keine Unlust haben sei ein (positives) Sich-freuen (τὸ μὴ λυπεῖσθαί ποτε ταὐτὸν τῷ χαίρειν §. 94), sei Lust (ἡδὺ τὸ μὴ λυπεῖσθαι ibid.) und das Lustigste sei sein Leben lang ohne Unlust zu sein (ibid.), liegen, so gewiß kein Kyniker dieselben aussprechen konnte, ganz in der Consequenz des protarchischen Hedonismus, der wohl die ursprüngliche Form der aristippischen Lehre war. Die Leute also welche sich zu freuen meinen wenn sie keine Unlust haben (οἴονται τότε ὅταν μὴ λυπῶνται §. 95), sind unmöglich die Leute des die Freude hassenden (δυσχερής), sie ganz negierenden Antisthenes, während es dem Lebemann Aristippos ganz anstand auch in solche Zustände ein Moment des Genusses zu legen, oder vielmehr zu sagen, wie ja Protarchos zuerst meint daß es rein indifferente Zustände nicht gebe, daß vielmehr diese solche seien in denen die Seelenbewegung, die immer vorhanden ist, nur schwächer in die Empfindung trete, aber wenn kein Moment der Störung, der Unlust vorhanden sei, doch als Lust zu nehmen sei. In der That scheint von Aristippos (vgl. §. 91 εἰς τ. αὐτ. φυσ. καθ.) der normale Lebenszustand an sich als ein Sich-freuen (οἰκειότερον τὸ ἥδεσθαι ὑπελάμβανον Diog. §. 90) gefaßt worden zu sein, d. h. als eine Reihe angenehmer, wenn auch schwach empfundener, Momente und Bewegungen. Sofort aber liegt nun offenbar in der Concession mittlerer, indifferenter Katastasen, wie sie Sokrates dem Protarchos aufkatechisiert, eine Abweichung von dem hedonischen Standpunkt, den er mit dem Satz von dem stetigen Auf- und Abfluß, der stetigen Bewegung der Lebensmomente zuerst eingenommen hatte, und als eine Inconsequenz erscheinen diese indifferenten Zustände auch in der Darstellung des Hedonismus welche Diogenes gibt, der wiederholt hervorhebt daß die Kyrenaiker sich von Epikur durch die Bestimmung, nach welcher Lust und Unlust nur Bewegungen und Momente seien und es keine Katastasen derselben gebe, unterschieden. Wogegen nun Epikuros vielmehr diese Inconsequenz wieder ausgeglichen und die Folgerichtigkeit des Princips dadurch hergestellt hat daß er neben der Lust der Bewegung auch eine Lust der Ruhe, eine ἡδονὴ καταστηματική annahm, deren Basis er in dem normalen, unlustfreien Leben, in der ἀναίρεσις ἀλγηδόνων, der

τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις fand. — Die Ursache aber, wie man glauben mochte, die Männer von welchen §. 91—95 gehandelt wird seien schon dieselben mit denen von welchen §. 96—114 die Rede ist, nämlich die Kyniker, so entschieden die in §. 96 genommene Wendung zeigt daß Platon zu Anderen als den bisher Besprochenen übergeht, ist wohl in der scheinbaren, aber auch nur scheinbaren, Gleichheit der Sätze Beider zu suchen welche Platon kritisch behandelt. Denn ist die §. 91—95 besprochene Ansicht offenbar der Satz daß Freiheit von Unlust schon Lust sei, so ist dagegen von §. 96 an der Satz an der Reihe, daß Lust nur Freiheit von Unlust sei, beide Sätze im Ausdruck ebenso ähnlich als im Wesen verschieden und entgegengesetzt. In ähnlicher Weise berühren sich beide Schulen z. B. darin daß die Kyrenaiker und die Kyniker die Unabhängigkeit von äußeren Verhältnissen u. dgl. gleich hoch hielten, so verschieden beide dieselben verstanden.

Zu S. 787, Zeile 14.

Die bestempfohlene Lesart ξύντασιν entspricht auch wohl dem Sinn. Denn ist, wie auch der nächstfolgende Satz des Sokrates beweist, die bittersüße Mischung als ein Wechsel von Unlust und Lust zu fassen, so ist die Unlust durch ἀγανάκτησιν bezeichnet, die Lust aber durch ξύντασιν in dem Sinne in welchem nachher (§. 101) συντείνει gebraucht ist, nämlich von übermäßiger Lustaufregung. Stallbaum zieht die Lesart ξύστασιν, schmerzhafte Zusammenziehung, vor, zu welcher sich die ἀγανάκτησις, wenn man der bittersüßen Mischung nicht los werden kann, steigere, so daß also nur das Bittere bliebe, das Süße verschwände, was aber gegen den ganzen Zusammenhang ist, der durchweg Mischung fordert.

Zu S. 787, Zeile 18.

Die etwas schwierige Gedankenfolge scheint folgende zu sein. Zuerst ist die Rede von den den Körper allein betreffenden Mischungen §. 101—103, deren drei Fälle unterschieden werden, nämlich a) wenn Lust und Unlust in gleichem Maße vorhanden sind (§. 101 ὁπόταν ἐν τ. κατ. — ἀγρ. ποιεῖ), worauf also αἱ μὲν ἐξ ἴσ. sich zurückbezieht, während αἱ δ' ἐκ τ. ἐτ. πλ. auf die Fälle im Folgenden geht, wenn b) die Unlust überwiegt (§. 102 λέγε δή —

παρατίθενται, und c) wenn die Luſt überwiegend iſt (§. 102 οὐκοῦν ὁπόταν αὐ πλείων — §. 103 καταριθμεῖται).

Zu S. 788, Zeile 2.

Εἰς τοὐναντίον ἀπορίαις μεταβάλλοντες. Dieſe ſchwierigen Worte überſetzt Stallbaum: et quidem ea (τὰ δ' ἐπιπολῆς) prae remediorum inopia in contrarium mutantes und verſteht es ſo daß durch Reiben der Haut auch dieſe in Entzündung, d. h. in das Gegentheil, verſetzt werde. Allein dieß könnte doch nicht ſo ausgedrückt werden; die Entzündung kann doch nicht als Gegentheil der Haut bezeichnet werden. Es müßte vielmehr heißen εἰς ταὐτό, nämlich πῦρ. Statt ἀπορίαις aber müßte es heißen ἀπορίᾳ, aus Mangel an Hülfe, eine Aenderung die übrigens keinen Anſtand hätte. Badham ſchlägt nicht übel vor ἀπορίας zu leſen, „indem ſie ihre Leiden an den entgegengeſetzten Ort verſchieben, d. h. eine äußere Entzündung an Stelle der inneren hervorbringen". — Vielleicht iſt es noch einfacher, wie die Ueberſetzung thut, ἀπορίας als Genitiv mit τοὐναντίον zu verbinden, indem man durch die mittelſt Kratzens bewirkte Entzündung die äußeren Theile der Haut in das Gegentheil ihrer ἀπορία, d. h. in einen Zuſtand verſetzt welcher der ἀπορία, Hilfloſigkeit, Unleidlichkeit (vgl. §. 114), die durch die innere Entzündung vor dem Kratzen auf der Haut bewirkt wird, entgegengeſetzt, und zunächſt eine Art von Wohlgefühl iſt. Ob man nicht an ein Wort wie ἀπύρων, ἀπυρετίας zu denken hat: „man verſetzt die Haut durch entzündliches Kratzen und Reiben in einen der fieberloſen Integrität derſelben entgegengeſetzten Zuſtand", ſei nur Vermuthung; das Wort kommt freilich erſt ſpäter vor.

Zu S. 788, Zeile 3.

Ἀμηχάνους ἡδονάς, rathloſe, hilfloſe, verzweifelte Luſt, vgl. ἀμήχανος συμφορά Protag. p. 344, d. h. ein unheimliches Wohlgefühl, das eigentlich das Gegentheil iſt, eine Gefühlsmiſchung in welcher der Unluſt Mehr als der Luſt iſt. Die Ueberſetzung „überſchwänglich, unermeßlich" hebt den Hauptgedanken das Ueberwiegen der Unluſt auf.

Zu S. 788, Zeile 5.

Ἡδοναῖς in ἡδονὰς mit Schütz zu ändern iſt kein Grund;

λύπας entſpricht dem ἡδοναὶ im vorhergehenden Satzgliede, πρὸς τὰς τῶν ἔξω iſt für ſich zu nehmen und λύπας dazu zu ſupplieren, das nur nicht doppelt geſetzt werden wollte oder ausgefallen iſt. So allein behält die Unluſt ihr Uebergewicht im Ganzen.

Zu S. 788, Zeile 9.

Die ganze Stelle iſt ebenſo ſprachlich als nach dem Sinn ſchwierig. Dieſen faßt Schleiermacher im Ganzen richtig. Der Satz λέγε δή — παρατιθέναι handelt von dem Fall in welchem mehr Unluſt als Luſt vorhanden iſt. Dieſe überwiegende, durch Luſt gemilderte Unluſt wird aber in zwei Formen beſchrieben. Die erſte, ὁπόταν ἐντὸς — ἀμηχάνους ἡδονάς, iſt der Fall in welchem der inwendige glühende Schmerz gelindert durch äußere angenehme Friction vorhanden iſt; die zweite Form dagegen, τοτὲ δὲ τοὐν. — παρατιθέναι, betrifft den Fall wenn äußerer Schmerz als Folge des Anfangs angenehmen Zerreißens der Haut eintritt, während innerlich durch dieſes Zerreißen der Haut das ſchmerzliche Glühen aufgehört hat und ein jedoch nur gemiſchtes Wohlgefuhl eintritt.

Zu S. 789, Zeile 11.

Περὶ δὲ τῶν ἐν ψυχῇ u. ſ. w. hat man auf verſchiedene Weiſe zu beſſern geſucht; am Einfachſten Badham περὶ δὲ γ' ὧν ἐν ψ. d. h. περὶ τούτων γ' ἃ ἐν ψ. mit παθήματα als Subject. Indeſſen abgeſehen davon daß γε nicht herpaßt, kann von den παθήματα nicht recht geſagt werden daß ſie Luſt und Unluſt herzubringen. Das Herzubringende iſt auch in der angezogenen Stelle §. 67 ff. gerade die Seele. Zudem fordert die Structur der Sätze daß für das zweite περὶ τῶν wiederum τῶν ἡδονῶν ſuppliert wird. Daher etwa zu leſen περὶ δὲ ὧν ἡ ψυχὴ σώματι τἀναντία ξυμβάλλεται, von denjenigen Lüſten aber hinſichtlich deren die Seele das dem Körper Entgegengeſetzte u. ſ. w.

Zu S. 789, Zeile 15.

Bei dem gewöhnlichen Text ὡς ὁπόταν αὖ κενῶται, muß man nothwendig eine Lücke annehmen, da αὖ auf Etwas zurückweiſen muß, und ein Subject fehlt. Man müßte mindeſtens ſtatt αὖ etwa τις ſetzen. Stallbaum ſuppliert: „daß, wenn Einer erfüllt

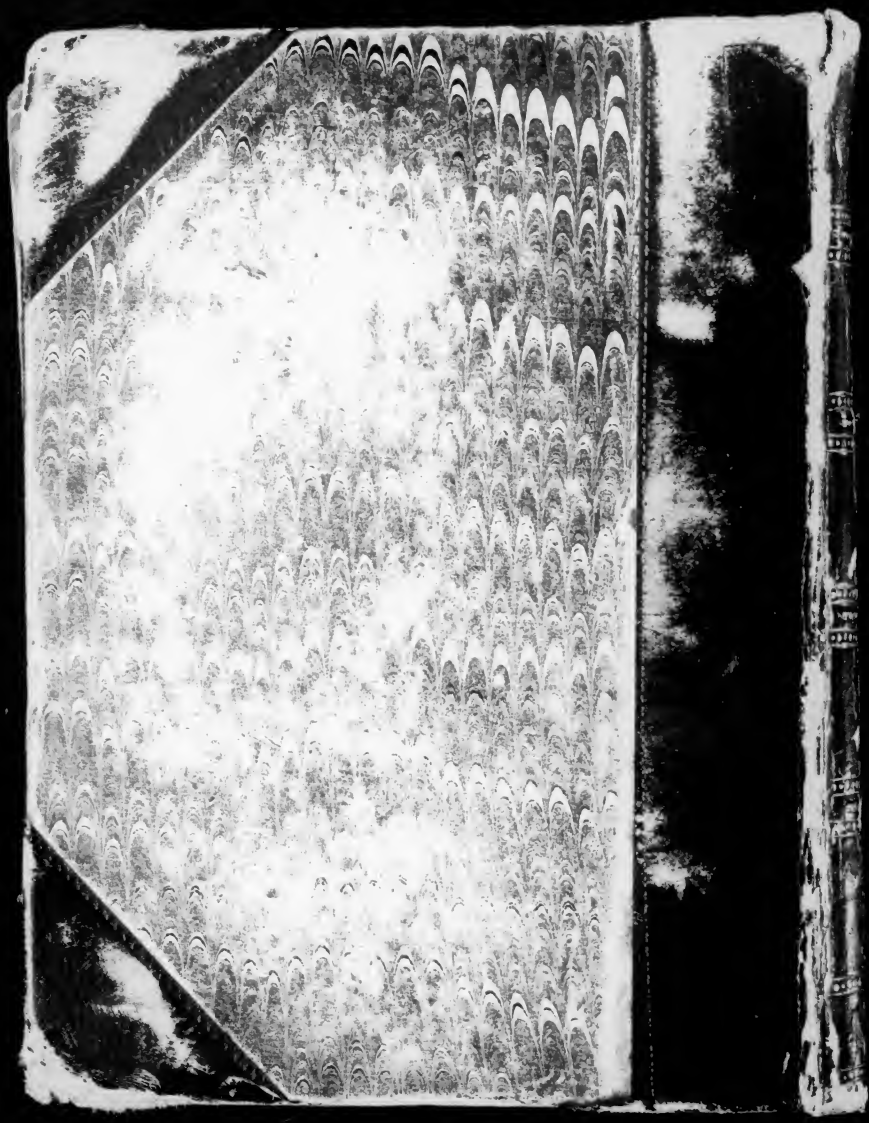
ist, er sich freut", wobei aber für den Zustand der Erfüllung das Moment der Unlust fehlen würde. Will man eine Aenderung des Textes versuchen, so könnte man etwa lesen: ὡς ὁ ποθῶν οὗ κενοῦται, daß der Vermissende nach Erfüllung begehrt mit dem von was er leer ist; ποθεῖν allgemein, ohne Object, wie Phaidr. p. 251, c., oder bestimmter ὁ πότον ποθῶν, der Trank Vermissende, wenn man nicht gar zu dem ungewöhnlichen ὁ πότης, der Trinker, greifen will.

Zu S. 792, Zeile 6.

Wenn man den gewöhnlichen Text mit den Worten λεγόμενον ὑπὸ τοῦ γράμματος ἂν εἴη festhält, so ist die Uebersetzung Stallbaum's ganz richtig: „offenbar dürfte das Gegentheil davon von der Inschrift das Sich-Nicht-Erkennen genannt werden" Nur hat Badham auch Recht den dadurch gewonnenen Satz unpassend zu nennen. Will man ändern, so könnte man ἐκείνῳ streichen und ἢ τὸ vor λεγόμενον setzen. Badham streicht die Worte λεγόμ. ὑπ. τ. γρ. ganz und gewiß mit Grund. Sinnreicher als annehmbar ist die Conjectur Schleiermachers, ob nicht statt αὐτὸν gelesen werden könnte αὖ τὸν, wornach also andererseits das Gegentheil hievon wäre, den Mann gar nicht kennen den das Orakel bezeichnet, nämlich sich selbst.

Zu S. 793, Zeile 18.

Schleiermacher: „sage es nur!" indem anstatt λέγεις; gelesen wird λέγοις ἄν; Andere legen den Satz πῶς — λέγεις; als eine Frage, durch die er sich selbst unterbricht, dem Sokrates in den Mund, und lassen dann entweder den Protarchos mit *Ναί* antworten, oder den Sokrates, das ναί streichend, fortreden bis τοὐναντίον. Das λέγεις nach πῶς τέμν. im Munde des Protarchos ist jedenfalls unerträglich, wenn nicht wie oben geschehen gelesen oder interpungiert wird: πῶς οὖν τέμνωμεν; δίχα λέγεις; Σωκρ. *Ναί.* Πάντες u. s. w.

Druck der J. B. Metzler'schen Buchdruckerei.

COLUMBIA UNIVERSITY
0032146604